

Dialogue amoureux et dialogue religieux. Pensée et pratique du lien dans la correspondance de Franz Rosenzweig avec Margrit et Eugen Rosenstock (1917-1929)

Sonia Goldblum

▶ **To cite this version:**

Sonia Goldblum. Dialogue amoureux et dialogue religieux. Pensée et pratique du lien dans la correspondance de Franz Rosenzweig avec Margrit et Eugen Rosenstock (1917-1929). Philosophie. Université de Strasbourg, 2011. Français. NNT : . tel-02476286

HAL Id: tel-02476286
https://hal.science/tel-02476286

Submitted on 12 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE DE STRASBOURG
ECOLE DOCTORALE DES HUMANITES (ED 520)
EQUIPE D'ACCUEIL D'ETUDES GERMANIQUES
(EA 1341)

Dialogue amoureux et dialogue religieux
Pensée et pratique du lien dans la correspondance de Franz Rosenzweig avec Margrit et Eugen Rosenstock (1917-1929)

Thèse pour l'obtention du grade de docteur en études germaniques de l'Université de Strasbourg

Sous la direction de Madame le Professeur Christine Maillard, codirigée par Monsieur le Professeur Gérard Bensussan

Présentée et soutenue publiquement par
Sonia Goldblum
le 26 septembre 2011

Composition du jury :

Mme Christine Maillard – Professeur à l'Université de Strasbourg : Directeur de thèse
M. Gérard Bensussan – Professeur à l'Université de Strasbourg : Co-directeur de thèse
Mme Anne Lagny – Professeur à l'ENS Lyon
M. Marc Crépon – Directeur de recherche au CNRS (archives Husserl)

Je tiens d'abord à exprimer toute ma reconnaissance à ma directrice de thèse, Madame Christine Maillard, qui a non seulement accompagné de ses conseils avisés l'élaboration de cette thèse, mais m'a également suivie et soutenue dans mon parcours universitaire et scientifique depuis l'année de maîtrise. Les séances de séminaire doctoral qu'elle organise et anime dans le cadre de l'équipe d'accueil 1341 (Études germaniques. Mémoires et frontières) ont aussi constitué pour moi un espace de parole et de discussion important avec les autres doctorants.

Ma gratitude va également à Monsieur Gérard Bensussan, co-directeur de cette thèse, qui m'a proposé de travailler sur la correspondance de Rosenzweig et a, par la suite, suivi mes réflexions avec beaucoup d'attention et d'intérêt. Il m'a également à maintes reprises donné la possibilité de participer à des activités dans les cercles de chercheurs sur Franz Rosenzweig ; qu'il en soit remercié.

Mes parents, Charles et Danièle Goldblum, m'ont permis, par leur soutien, d'achever cette thèse dans de bonnes conditions. Les relectures du manuscrit qu'ils ont effectuées m'ont également été d'une grande aide. Elles ont souvent donné lieu à des conversations stimulantes, dont ce travail porte la marque. Pour toutes ces raisons, je souhaite leur adresser des remerciements tout particuliers.

Je profite de cette occasion pour adresser une pensée reconnaissante à Danièle Guillossou„ professeur d'allemand en classe préparatoire au lycée Édouard Herriot de Lyon et maintenant à la retraite, sans laquelle le cheminement qui a abouti à cette thèse n'aurait sans doute pas été possible.

Enfin, je remercie tout particulièrement Robert Krause qui, par ses relectures minutieuses et ses encouragements constants, a été présent au jour le jour, tout au long de ces quatre années. Son insatiable curiosité bibliographique a également contribué à enrichir ces pages.

S.G. (Fribourg en Br., Juin 2011)

Table des matières

Introduction 1

I – Les « ‹Gritli›-Briefe » et la question du dialogue 1
A – Champ d'application du concept de dialogue pour l'étude des « ‹Gritli›-Briefe » 2
B – Questions de méthode 8
C – Du dialogue au silence. Exposition du plan de l'étude 12

II – Éléments de contextualisation – Rosenzweig et la vie intellectuelle juive de son temps 15
A – Tradition et transmission 15
B – Le mouvement sioniste et les intellectuels juifs de Weimar 22
C – Le dialogue judéo-chrétien sous la République de Weimar 24
D – Pensée du langage et messianisme juif 26

III – Les « ‹Gritli›-Briefe » et le panorama de la recherche sur Rosenzweig. 28
A – Aperçu des orientations de la recherche sur les correspondances. 29
B – La recherche sur les « ‹Gritli›-Briefe » 33
C – La recherche rosenzweigienne et la question du dialogue 36

Première partie – Fondements de la relation épistolaire 40

Chapitre 1 – Franz Rosenzweig épistolier : aspects généraux 41
A – L'édition des lettres de Rosenzweig : histoire et perspectives 41
B – Lettres d'amour ? Diversité thématique et conséquences formelles 53
C – Marqueurs du dialogue dans les « ‹Gritli›-Briefe » 64

Chapitre 2 – La conception rosenzweigienne de la lettre 72
A – « Ein Brief ist doch kein Buch ». La lettre comme forme d'écriture 72
B – Circulation épistolaire : le motif du triangle 84
C –Entre distance et proximité : espace et temporalité de la lettre 96

Chapitre 3 – La lettre comme support de l'échange amoureux 106
A – La lettre dans sa dimension érotique 106
B – À la source du dialogue amoureux : la séparation 115
C –L'amour hors du mariage 120

Chapitre 4 – La conception rosenzweigienne de l'amour dans les « ‹Gritli›-Briefe » 129
A – La naissance de l'amour dans « L'Étoile de la Rédemption » 129
B – L'interprétation rosenzweigienne du Cantique des Cantiques 136
C – Kabbale et Éros dans la pensée de Franz Rosenzweig 144

Deuxième partie – Dialogue amoureux et dialogue religieux 151

Chapitre 1 – Foi, amour et espérance : les piliers du dialogue interreligieux 152
A – Éros, agapê *et* philia *: les ambiguïtés du concept d'amour* 155
B – Conditions de possibilité du dialogue interreligieux 166
C – Dialogue et traduction 177

Chapitre 2 – Fondements intellectuels du dialogue judéo-chrétien 189
A – Désaccord avec Lessing 189
B – Rosenzweig et la question juive 201
C – Figures d'une réappropriation juive de l'antijudaïsme chrétien 208

Chapitre 3 – Genèse et commentaire de « L'Étoile de la Rédemption » 222
A – « L'Étoile de la Rédemption » dans les « ‹Gritli›-Briefe » 223
B – « L'Étoile de la Rédemption », un livre juif ? 234
C – Eugen Rosenstock et la genèse de l'œuvre 243
D – Martin Buber et le commentaire de l'œuvre 249

Troisième partie – Le temps, la mort et le silence : horizons du dialogue 260

Chapitre 1 – Tentative d'approche chronologique des « ‹Gritli›-Briefe » 261
A – La chronologie des « ‹Gritli›-Briefe » : évolutions et césures 261
B – Rosenzweig et la temporalité du dialogue 272

Chapitre 2 – L'ombre de *Thanatos* dans les « ‹Gritli›-Briefe » 284
A – Rosenzweig et ses morts 285
B – L'angoisse de la mort et le commencement de la philosophie 295
C –Rosenzweig et sa mort 306

Chapitre 3 – Crainte et tentation du silence 318
A – Ambivalence du statut de la parole dans les « ‹Gritli›-Briefe » 319
B – Parole et silence dans « L'Étoile de la Rédemption » 330

Conclusions 342

I – Le dialogue, ses formes, ses limites et ses marges dans les « ‹Gritli›-Briefe » 342

II – Les « ‹Gritli›-Briefe » et le réseau intellectuel juif allemand dans l'entre-deux-guerres 347

Annexes 354

I – Lettres 354
A – Lettre du 13 juin 1919 à Margrit Rosenstock 354
B – Lettre du 28 mars 1919 à Eugen Rosenstock 357

II – Marqueurs d'énonciation 361
A – Lettre du 13 juin 1919 à Margrit Rosenstock 361
B – Lettre du 28 mars 1919 à Eugen Rosenstock 361

III – « L'Étoile de la Rédemption » 362
A – Tableau de la rédaction de « L'Étoile de la Rédemption » 362
B – Évocation de L'Étoile de la Rédemption dans les « ‹Gritli›-Briefe » 363

IV – Tableau récapitulatif des lettres par année de rédaction 367

V – Tableaux de synthèse thématico-chronologique des « ‹Gritli›-Briefe » . 368
A – Le dialogue, la lettre et l'amour 368
B – Dialogue interreligieux, judaïsme et christianisme 373
C – Le mariage et la mort 378
D – Institutions juives 380
E – Œuvres de Rosenzweig 382
F – Thématiques annexes 383

Table des abréviations 387

Bibliographie 388

I – TEXTES ET SOURCES 388

A – Œuvres de Franz Rosenzweig 388
1 – En langue originale 388
2 – En traduction 390

B – Œuvres d'Eugen Rosenstock 391

C – Œuvres d'autres auteurs 392
1 – En langue originale 392
2 – En traduction 395

D – Correspondances d'autres auteurs 396
1 – En langue originale 396
2 – En traduction 397

E – Sources bibliques, talmudiques et kabbalistiques 397

II – LITTERATURE SECONDAIRE 398

A – La vie et l'œuvre de Franz Rosenzweig 398
1 – Ouvrages et articles généraux 398
2 – Les « ‹Gritli›-Briefe », Franz Rosenzweig et le couple Rosenstock 400
3 – Langue, dialogue et traduction dans la pensée de Franz Rosenzweig 401
4 – Judaïsme et christianisme chez Franz Rosenzweig 402
5 – Franz Rosenzweig et la tradition juive 403
6 – Franz Rosenzweig et Lessing 403
7 – La temporalité et la mort dans l'œuvre de Franz Rosenzweig 403

B – La correspondance et la lettre 405

C – Langue, langage et dialogue 407

D – La traduction 408

E – Réflexions sur l'amour 409

F – Réflexions sur la mort 409

G – Contexte historique et intellectuel 410
1 – Judaïsme et antisémitisme 410
2 – Dialogue judéo-chrétien 412
3 – Autres aspects du contexte 412

H – Réflexions sur les textes de la tradition juive 413
1 – Généralités 413
2 – Le Cantique des Cantiques 413
3 – La Kabbale 413

I – Supports à la réflexion méthodologique 413

J – Autres 414

III – USUELS 415

IV – RESSOURCES EN LIGNE 415

Index des noms de personnes 416

Introduction

I – Les « ‹Gritli›-Briefe » et la question du dialogue

« Penses-tu que je t'ai déjà écrit 1000 lettres ? Ce doit être le cas. Mais à dire vrai, les 1000 seraient ‹comme une seule›. »[1] C'est en ces termes que Franz Rosenzweig s'adresse à Margrit Rosenstock dans la lettre du 16 septembre 1920. Ce sont effectivement plus de mille lettres que le philosophe, né à Cassel en 1886 et mort à Francfort en 1929, a adressées à Margrit Rosenstock-Huessy, dite Gritli (née Margaretha Anna Huessy 1893-1959)[2], l'épouse du juriste et historien du droit, Eugen Rosenstock-Huessy (1888-1973)[3] entre 1917 et 1926. La publication de cette correspondance en 2002 sous le titre *Die « Gritli »-Briefe* a mis fin à une longue attente. Cette dernière durait en fait depuis que l'on avait appris l'existence d'un corpus de lettres qui n'avait pas été pris en compte lors de l'édition des deux volumes d'écrits intimes publiés en 1979 sous le titre *Briefe und Tagebücher*. Ces textes constituaient jusqu'alors tout ce que l'on connaissait de l'activité épistolaire de Franz Rosenzweig[4]. Les *« Gritli »-Briefe* sont évoquées pour la première fois dans un article publié dans les actes d'un colloque qui s'est tenu à Cassel en 1986 ; Harold Stahmer y a présenté une communication intitulée « The Letters of Franz Rosenzweig to Margrit Rosenstock-Huessy : ‹Franz›, ‹Gritli›, ‹Eugen› and ‹The Star of Redemption› », dans

---

1 Franz ROSENZWEIG, *Die « Gritli »-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, sous la dir. d'Inken Rühle et Reinhold Mayer, Tübingen : Bilam-Verlag, 2002, p. 660 : « Meinst du, dass ich dir wohl schon 1000 Briefe geschrieben habe? es werden wohl soviel sein. Und eigentlich wären die 1000 dann auch nur ‹wie einer›. » Nous emploierons par la suite le sigle GB, suivi du numéro de page. Pour les lettres contenues dans la version électronique de la correspondance, nous emploierons le sigle GB-pdf suivi de l'année de rédaction de la lettre et du numéro de page.

2 Pour plus d'informations concernant la vie de Margrit Rosenstock, voir Michael GORMANN-THELEN, « Franz Rosenzweigs Briefe an Margrit (Gritli) Rosenstock. Ein Zwischenbericht mit drei Dokumenten », in : Luc ANCKAERT ; Martin BRASSER ; Norbert SAMUELSON (sous la dir. de), *The Legacy of Franz Rosenzweig : collected essays*, Louvain : Leuven University Press, 2004, p. 61-77.

3 Les deux hommes se sont rencontrés lors d'un congrès d'historiens à Baden-Baden en 1910 que Rosenzweig évoque à plusieurs reprises dans les *« Gritli »-Briefe*, mais sans parler de sa rencontre avec Eugen Rosenstock. Cf. GB, 9 avril 1918, p. 70 ; 10 septembre 1918, p. 149 ; 30 octobre 1918, p. 175. Sur les circonstances intellectuelles de cette rencontre, voir : Martin BRASSER, « Rosenstock und Rosenzweig über Sprache. Die *Angewandte Seelenkunde* im *Stern der Erlösung* », in : *idem* (sous la dir. de), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum* Stern der Erlösung, Tübingen : Niemeyer, 2004, p. 173-208, ici p. 174.

4 Franz ROSENZWEIG, *Briefe und Tagebücher*, sous la dir. de Rachel Rosenzweig, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 1, 1 : 1900-1918, vol. 1, 2 : 1919-1929, La Haye : Nijhoff, 1979. Nous emploierons par la suite le sigle BT, suivi du numéro de page.

laquelle il cite en anglais des passages des *« Gritli »-Briefe*[5]. La curiosité éveillée par les amours extraconjugales de Franz Rosenzweig et de Margrit Rosenstock n'était vraisemblablement pas étrangère à cette attente de la communauté scientifique, mais cette dernière allait bien au-delà, confirmée en cela par une affirmation d'Eugen Rosenstock lui-même, qui écrit au sujet de ces lettres : « […] elles sont illuminées par *L'Étoile* et elles sont plus importantes que *L'Étoile*, si j'en crois mon sentiment existentiel. »[6] Le premier objectif de ce travail et le plus général est de déterminer ce que nous apprennent les *« Gritli »-Briefe* et en quoi leur publication constitue un tournant pour la recherche portant sur Franz Rosenzweig et sur son œuvre.

A – Champ d'application du concept de dialogue pour l'étude des « ‹Gritli›-Briefe »

Parler de dialogue au sujet de textes écrits en langue allemande comme les *« Gritli »-Briefe* revient à subsumer sous un terme français ce qui, en allemand, s'exprime de diverses manières. Le terme allemand de *Dialog* relève plutôt d'une langue de spécialité[7], celui de *Gespräch* est sans doute le plus courant et il présente l'intérêt de permettre dans ses composés d'opérer la distinction entre *Selbstgespräch*, monologue, d'un côté et *Zwiegespräch* d'un autre côté et donc de mettre en opposition le versant solipsiste et le versant relationnel de la parole. Rosenzweig préfère souvent à ces deux termes celui de *Wechselrede*, qui insiste sur l'idée d'échange et d'alternance des tours de parole. Le dialogue relève donc d'une réalité dont il sera nécessaire de rendre compte dans sa pluralité et dans sa diversité. La question du dialogue s'est imposée à nous comme angle d'étude, car elle permet d'aborder aussi

---

5 Harold STAHMER, « The Letters of Franz Rosenzweig to Margrit Rosenstock-Huessy : ‹Franz›, ‹Gritli›, ‹Eugen› and ‹The Star of Redemption› » in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, internationaler Kongress Cassel, 1986, Fribourg en Br. ; Munich : Alber, 1988, vol. 1, p. 109–140. Michael Zank renvoie à une conférence d'Eckart Wilken, donnée le 10 octobre 1978 à l'université populaire de Cologne (Volkshochschule) durant laquelle les *« Gritli »-Briefe* ont pour la première fois été évoquées en public. Michael ZANK, « The Rosenzweig-Rosenstock Triangle, or What Can We Learn from Letters to Gritli?: A Review Essay », in : *Modern Judaism*, Volume 23, Number 1, February 2003, p. 74-98, ici p. 93.

6 Lettre non publiée, citée par STAHMER, « The Letters of Franz Rosenzweig to Margrit Rosenstock-Huessy… », (cf. note 5), p. 122 ; cf. aussi GB, p. IV. « Aber diese Briefe werden durch den Stern illuminiert, und sie sind wichtiger als der ganze Stern, nach meiner existentiellen Empfindung. »

7 *Duden. Deutsches Universalwörterbuch*, Mannheim 2003 [CD-ROM] : Di|a|log, der; -[e]s, -e [frz. dialogue < lat. dialogus < griech. diálogos, eigtl.= Gespräch, zu: dialégesthai, Dialekt]: 1. (bildungsspr.) a) von zwei od. mehreren Personen abwechselnd geführte Rede u. Gegenrede; Zwiegespräch, Wechselrede: zwischen ihnen entspann sich ein D.; einen D. mit jmdm. führen; ein Stück mit geschliffenen –en.

bien les caractéristiques formelles de cette correspondance que bon nombre de questions d'ordre philosophique ou théologique. En ce sens, elle est un des présupposés qui sous-tend l'ensemble de la correspondance. Le fait de combiner une approche formelle et une étude des contenus peut cependant sembler problématique, car ces deux démarches présentent des statuts différents. Pour éviter l'écueil d'une artificielle séparation entre le fond et la forme, il faudra tenter d'intégrer à cette étude une réflexion sur la particularité du discours épistolaire et sur le statut de la lettre chez Rosenzweig en confrontant cette dernière à d'autres types de discours, ici notamment le discours philosophique. En effet, les lettres constituent un type de texte particulier. En outre, si Rosenzweig a été amené à publier de son vivant un certain nombre d'essais qui, à l'origine, étaient des lettres[8], il n'en demeure pas moins que les *« Gritli »-Briefe* n'ont pas été écrites pour que nous les lisions. Il faudra donc se pencher sur la réflexion qu'élabore Rosenzweig au sujet de la différence entre la lettre et le livre[9]. Par ailleurs les lettres obéissent, du fait des stratégies d'écriture qui leur sont propres et qu'il s'agira de définir, à un modèle argumentatif très différent de celui d'un texte philosophique ; ces différences devront être interrogées dans le but de comprendre ce qui, dans l'écriture épistolaire, a tant intéressé Rosenzweig. De plus, la lettre est un support écrit et le dialogue paraît renvoyer à un usage oral du langage, caractérisé par son immédiateté. Nous appliquons donc cette notion à un type de texte, qui, s'il se rapproche par bien des aspects du dialogue parlé, n'en reste pas moins caractérisé par son caractère médiat. Il sera de ce fait nécessaire d'interroger dans ce sens le statut des lettres : sont-elles uniquement un substitut du dialogue parlé ou bénéficient-elles d'un statut bien à elles parce qu'elles fixent la parole et lui confèrent un espace et un temps particulier ? On s'emploiera à définir cet espace et ce temps épistolaires, d'abord à l'échelle des séquences de l'échange épistolaire lui-même, puis à l'échelle de la correspondance dans son ensemble pour tenter d'en déterminer la chronologie propre.

---

8 On pourrait citer entre autres « le noyau originaire de *L'Étoile de la Rédemption* », qui était à l'origine une lettre adressée à Rudolf Ehrenberg. Franz ROSENZWEIG, « Noyau originaire de l'*Étoile de la Rédemption* », in : *Foi et savoir. Autour de* L'Étoile de la Rédemption, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2001, p. 128-143. On emploiera par la suite le sigle NER ; « Urzelle des *Stern der Erlösung* », in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 125-138. On emploiera par la suite le sigle USE.

9 Cf. entre autres, GB, 24 juillet 1918, p.115.

Dans l'œuvre philosophique de Rosenzweig, la question du dialogue est également omniprésente. Les deux textes auxquels fait principalement écho le corpus épistolaire que nous étudions sont sans doute *L'Étoile de la Rédemption* et la correspondance de 1916 avec Eugen Rosenstock[10]. Néanmoins, alors que *L'Étoile* dans son chapitre central expose un modèle de dialogue amoureux réussi[11], la Correspondance de 1916, donne pour sa part le spectacle d'un débat fondamental sur l'essence du judaïsme et du christianisme et sur le refus de Rosenzweig de suivre l'exemple d'Eugen Rosenstock et d'adopter la religion protestante. Les *« Gritli »-Briefe* ajoutent à cela un questionnement radical sur les conditions de possibilité d'un dialogue et d'une entente interreligieuse. La correspondance oscille en permanence entre une expérience heureuse du dialogue épistolaire et des périodes où ce dernier menace apparemment de se rompre. C'est pour cette raison que le titre « dialogue amoureux et dialogue religieux » s'est imposé à nous pour désigner les deux versants d'un échange qui ne cesse à la fois d'éprouver et de réfléchir le lien dont il rend compte. Néanmoins dialogue amoureux et dialogue religieux ne sauraient être mis sur le même plan. En effet, l'acte de naissance du dialogue, décrit par Rosenzweig dans la partie centrale de *L'Étoile*, est le dialogue amoureux de l'âme humaine avec Dieu. Il en résulte que le dialogue est par essence amoureux : le sentiment et son mode d'éclosion – plus que d'expression – entretiennent une relation de consubstantialité. Dès lors, on peut se demander ce qu'il en est du dialogue religieux. Est-il ce qui sépare par opposition à un dialogue amoureux, qui réunit ? Rosenzweig lui-même semble réfuter cette interprétation quand il écrit : « Ce ne sont pas le judaïsme et le christianisme qui nous séparent, mais la mort. »[12] Le dialogue religieux peut-il légi-

---

10 Franz ROSENZWEIG, « Correspondance (1916) », in : *Foi et savoir. Autour de l'Étoile de la Rédemption*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2001, p. 47-128 ; BT, p. 191-320. Cette correspondance constitue le premier grand échange écrit entre Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock. Elle est entamée par Eugen Rosenstock le 29 mai 1916 et s'achève, vraisemblablement en décembre de la même année, par une lettre de Franz Rosenzweig. Nous serons amenée dans le cours de cette étude à nous interroger sur les relations qu'entretiennent cette correspondance et celle que nous nous proposons d'analyser.

11 Il s'agit du deuxième chapitre de la deuxième partie de l'ouvrage, intitulée « Offenbarung » / « Révélation ». Cf. Franz ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem, Francfort/Main : Suhrkamp, 1988, p. 174-228 ; Franz ROSENZWEIG, *l'Étoile de la Rédemption*, traduit de l'allemand par Alexandre Derczanski et Jean-Louis Schlegel, Paris : Seuil, 1982, 2003, p. 224-289. Nous emploierons par la suite le sigle SE pour désigner l'édition allemande et le sigle ER pour désigner l'édition française du texte.

12 GB, 13 février 1921, p. 733 : « Uns trennt nicht Juden- und Christentum, sondern der Tod ». Sauf indication contraire, toutes les traductions sont celles de l'auteur.

timement être réduit à une forme contingente du dialogue ou à une forme particulière de dialogue amoureux ? Ou bien est-il, non pas inhérent au dialogue, mais impliqué de manière nécessaire par la différence religieuse qui caractérise les protagonistes ? Margrit et Eugen Rosenstock sont chrétiens, et Rosenzweig a, en 1913, définitivement renoncé à se convertir et décidé de revenir au judaïsme[13]. Peut-être pourrait-on ajouter que le dialogue est la forme privilégiée de l'expression de cette différence. Si tel est le cas, de quelle manière cette différence trouve-t-elle son expression dans le dialogue épistolaire ?

Parallèlement, les lettres donnent à voir à quel point l'harmonie est difficile à instaurer dans le dialogue. On peut à cet égard dire que le dialogue dont elles rendent compte est en permanence travaillé par le risque de son interruption, de son échec. On cherchera donc le lien qui existe peut-être entre l'intensité de la production théorique concernant le dialogue, qui est à l'œuvre dans les *« Gritli »-Briefe*, et la crainte de l'échec qui émerge de cette correspondance, pour se demander si le danger de rupture auquel Rosenzweig se sent en permanence confronté ne le contraint pas à poser la question des conditions de possibilité du dialogue. La question sera alors de savoir ce qui met en danger le dialogue épistolaire et quelles sont les stratégies que Rosenzweig est amené à mettre en œuvre pour préserver le lien. L'autre versant de cette angoisse est la tentation du silence, que Rosenzweig formule de la manière suivante : « Que sont les mots – il faut que je t'écrive une véritable lettre informative ; le verbe n'est bon qu'à informer, pour le reste il n'y a que le silence. »[14] Cette tentation peut à juste titre paraître étrange chez un auteur pour lequel la philosophie de la parole en acte occupe une telle place. Il faudra donc analyser le statut du silence dans les lettres en corrélation avec la conception rosenzweigienne du langage. Le silence passe-t-il nécessairement par une interruption de la parole ? Un des objectifs majeurs que se fixe cette étude est de mettre une philosophie qui a l'ambition de prendre au sérieux l'existence humaine vécue à l'épreuve de la vie de son auteur, telle qu'elle se révèle dans ses lettres.

Pour ce qui est du dialogue amoureux, il faudra s'interroger sur la nature de ce lien qui, chez Rosenzweig, désigne aussi bien sa relation avec Margrit Rosenstock

[13] À ce sujet, voir la lettre du 31 octobre 1913 à Rudolf Ehrenberg. Cf. BT, p. 132.

[14] GB, p. 172: « Was sind Worte – ich muss dir einen rechten Nachrichtenbrief schreiben; nur zur Nachricht taugt das Wort, und sonst nur das Schweigen. »

que celle qu'il entretient avec son époux. Il en résulte une forme de triangle amoureux auquel correspond la pratique épistolaire de Rosenzweig, qui comme nous le verrons, ne se contente pas d'écrire à Gritli ou à Eugen, mais s'adresse parfois de manière indirecte à Eugen. L'expression « trialogue »[15], utilisée par ce dernier pour qualifier cette relation épistolaire, semble à cet égard particulièrement bien choisie. Les modalités de ce dialogue à trois devront être analysées, et parallèlement à cela, on se demandera comment les lettres se font le véhicule du sentiment amoureux : Rosenzweig use par exemple à plusieurs reprises de la métaphore de la maison pour désigner l'activité épistolaire. Le concept de dialogue, tel que nous l'envisageons dans le cadre de ce travail, n'est donc pas d'une seule pièce. Selon que l'on parle des modalités du dialogue épistolaire, du dialogue dans *L'Étoile de la Rédemption*, du dialogue judéo-chrétien tel que Rosenzweig le conçoit et le pratique, on fait appel à des aspects différents de ce concept de dialogue, qui à chaque fois devront être clarifiés pour s'adapter précisément au contexte dans lequel ils sont évoqués[16].

Néanmoins il convient ici de circonscrire la définition que nous souhaitons donner au terme de dialogue. En effet, quand on évoque la question du dialogue dans le contexte de la philosophie, c'est souvent le nom de Platon qui vient à l'esprit en premier. Notons ici que, si Rosenzweig emploie les différents termes allemands désignant le dialogue de manière synonyme, certains commentateurs, tels que Vittorio Hösle, tiennent à distinguer *Gespräch* et *Dialog* ; ce dernier les définit de la façon suivante : « ‹*Dialog*› désigne un genre littéraire, ‹*Gespräch*› une interaction sociale directe. »[17] Il ajoute que les dialogues platoniciens ne constituent pas une restitution des dialogues (*Gespräche*) réels que Socrate a menés, même s'ils n'auraient sans doute pas été envisageables sans eux. À ce sujet, il importe de souligner que Rosenzweig se démarque très nettement de la conception platonicienne du dialogue, à laquelle il reproche de ne pas permettre de produire un discours entièrement neuf,

---

15 Lettre non publiée, citée par STAHMER, « The Letters of Franz Rosenzweig to Margrit Rosenstock-Huessy… », (cf. note 5), p. 123.

16 Dans la postface à son livre portant sur le « principe dialogique », Martin Buber récapitule brièvement l'histoire de la pensée dialogique. Cf. Martin BUBER, « Zur Geschichte des dialogischen Prinzips », in : *idem*, *Das dialogische Prinzip* [1954], Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2006, p. 299-320

17 Vittorio HÖSLE, *Der philosophische Dialog : eine Poetik und Hermeneutik*, Munich : Beck, 2006, p. 32 : « ‹Dialog› bezeichne ein literarisches Genre, ‹Gespräch› eine direkte soziale Interaktion ». Nous n'avons pas traduit dans le corps du texte les deux termes allemands désignant le dialogue afin de marquer plus nettement la différence. Hösle ne distingue en revanche pas la lettre des autres formes de dialogue réel. Cf. *Ibidem*, p. 30.

puisque l'on sait selon lui toujours ce que l'autre va répondre[18]. Si l'on reprend la distinction opérée par Hösle, ce que Rosenzweig reproche justement à ces textes, c'est de ne pas restituer un dialogue réel. Dès lors, on peut affirmer avec quelque certitude que ce qui intéresse Rosenzweig, ce n'est pas le dialogue en tant que forme littéraire, mais le dialogue vécu réellement entre les individus. Martin Meyer renvoie à la pratique socratique du dialogue dans les termes suivants : « Il interroge ses concitoyens au sujet de ce qu'ils jugent bon, juste, courageux ou pieux. Socrate veut vérifier si et dans quelle mesure ces opinions reposent sur un savoir. »[19] Il ajoute que ces dialogues « traitent toujours d'une chose […] »[20]. Le dialogue platonicien est donc d'une part un moyen de vérification, de mise à l'épreuve de l'argumentation, d'autre part, il traite toujours de quelque chose qui relève soit de l'intérêt général soit de la vie des individus dans leur ensemble. Rosenzweig place l'accent de manière radicalement différente. En effet, pour lui le dialogue n'est pas en premier lieu ce qui concerne chacun, mais ce qui met au jour l'individualité propre des partenaires, dans la rencontre avec autrui. Il ne s'agit pas pour autant de dire que le contenu du dialogue est indifférent dans la pensée de Rosenzweig et nous aurons l'occasion de traiter de ces contenus, mais ces derniers sont toujours traversés d'interrogations concernant les conditions de possibilité du dialogue lui-même, qui vont bien au-delà de son ancrage thématique. Le dialogue est donc le lieu d'une interrogation sur la possibilité même de dialoguer ; en ce sens il constitue un mode d'usage de la parole qui est en retour permanent sur lui-même.

Il s'agira par conséquent d'étudier les mécanismes à l'œuvre dans la correspondance de Rosenzweig pour définir les conditions dans lesquelles le dialogue peut avoir lieu et les dangers auxquels ce dernier se trouve confronté. Il faudra pour ce faire prendre en compte de façon concrète les implications d'une telle conception

---

18 Franz ROSENZWEIG, « La pensée nouvelle », in : *Foi et savoir. Autour de l'Étoile de la Rédemption*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2001, p. 145-170, ici p. 159 ; Franz ROSENZWEIG, « Das neue Denken », in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 139-161, ici, p.159. Par la suite nous emploierons le signe PN pour désigner la version française de ce texte, et le sigle ND pour désigner sa version allemande.

19 Martin MEYER, « Einleitung », in : *idem* (sous la dir. de), *Zur Geschichte des Dialogs : philosophische Positionen von Sokrates bis Habermas*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, p. 8-14, ici p. 8 : « Er befragt seine Mitbürger, was sie für gut, gerecht, tapfer und fromm halten. Sokrates will prüfen, ob und inwiefern es sich bei diesen Meinungen um Wissen handelt. »

20 *Ibidem* : « Sie behandeln stets eine Sache […]. »

pour le cadre épistolaire ainsi que pour le dialogue amoureux et pour le dialogue religieux. Dans son texte, Martin Meyer évoque une seconde forme de dialogue, qui cette fois-ci correspond bien à la pratique de Rosenzweig, même s'il ne la qualifie pas comme telle. Il s'agit du dialogue avec la tradition auquel se livre tout philosophe pour la soumettre à l'examen critique. Rosenzweig est en effet un grand lecteur d'auteurs tels que Lessing, Herder, Hegel, Schelling, ou Hermann Cohen, son dialogue avec ses amis se double et s'enrichit donc d'un dialogue avec les auteurs et les œuvres qui l'ont précédé. On s'efforcera, à chaque fois que cela paraîtra pertinent pour nos analyses, de rendre compte de ce dialogue avec la tradition et des résultats ou des conclusions auxquels il a mené, ce qui permettra de réinscrire le discours rosenzweigien dans son contexte intellectuel. Cela se révélera particulièrement utile pour traiter des relations entre judaïsme et christianisme ainsi que de la question de la tolérance.

B – Questions de méthode

Un des principaux objectifs de cette étude étant de montrer ce que les *« Gritli »-Briefe* sont en mesure de nous apprendre sur l'œuvre de Rosenzweig et de nous fournir en matière de pistes interprétatives, nous serons donc contrainte à un incessant aller-retour entre les lettres et d'autres textes de Rosenzweig. Nous espérons que cette démarche permettra de mettre en dialogue ces textes de genres différents afin qu'ils s'éclairent mutuellement. En effet, si la correspondance de Rosenzweig offre un éclairage nouveau sur son œuvre, les autres textes du philosophe nous sont d'une grande aide pour la lecture de la correspondance, puisque Rosenzweig puisait souvent dans des textes qu'il avait lui-même écrits pour appuyer certaines des discussions qu'il avait avec ses amis. Si les *« Gritli »-Briefe* sont au centre de cette étude, c'est également en ce sens qu'elles en constituent le point de gravitation, autour duquel on retrouve bien d'autres textes, qui entretiennent une relation plus ou moins étroite avec ces dernières. Le fait de travailler sur une correspondance nous impose par ailleurs une approche qui prenne en considération la dimension biographique de ces textes. Néanmoins, notre objectif n'est pas de produire une biographie factuelle de Rosenzweig ou de sa relation avec le couple Rosenstock. Il s'agira plutôt de comprendre comment Rosenzweig s'inspire de sa propre vie et des réflexions que lui inspirent ses expériences pour écrire d'autres textes et comment ces dernières

s'inscrivent dans son projet philosophique. C'est cette inscription même de la vie dans l'œuvre, dont on s'efforcera de déterminer la nature, qui justifie une approche du moins partiellement biographique. En effet, Rosenzweig fonde sa conception du dialogue sur l'expérience qu'il en fait et notre tâche consiste à mettre en regard ces deux versants de la même question pour comprendre quelle est la nature de l'articulation qui les lie[21].

Le choix d'une approche qui se situe à la croisée de plusieurs champs disciplinaires s'est imposé pour l'étude des *« Gritli »-Briefe* pour deux raisons principales. La première relève de la nature du corpus qui, comme toute correspondance, est marqué par une grande diversité thématique, et dont l'étude n'est pas réservée en elle-même à un champ disciplinaire particulier. La seconde ressortit à l'angle de vue que nous avons choisi, à savoir celui d'une recherche sur le dialogue, qui impose par ses formes et ses contenus de prendre en compte la diversité thématique que recèle cette correspondance. C'est donc à l'issue d'une réflexion sur la nature de notre objet et sur celle de nos interrogations à son sujet que s'est imposée la nécessité de croiser les disciplines. Dans cette mesure, notre démarche s'inscrit dans le cadre de la définition que Jean-Paul Resweber donne de la transdisciplinarité :

> Par définition, l'enjeu est un thème de réflexion, organisé en réseau symbolique, rattaché à une visée anthropologique et abordé, sinon par une méthode définie, du moins par des savoirs privilégiés. Il suppose l'unité d'un objet, d'une visée et éventuellement d'une démarche.[22]

Le « thème de réflexion », l'« objet » autour duquel s'ordonne notre étude est le dialogue, envisagé sous tous ses aspects, dans le but de définir ses modes de fonctionnement et les thématiques qu'il permet d'aborder dans les *« Gritli »-Briefe*. Les deux paramètres que constituent le corpus et le sujet placent en effet d'emblée notre étude à la frontière entre des questions d'ordre philosophique ou théologique et des ques-

---

21 Pour ce type d'approche, nous sommes très largement redevable au travail fourni par Inken Rühle qui, dans son ouvrage intitulé *Gott spricht die Sprache der Menschen. Franz Rosenzweig als jüdischer Theologe*, mêle une approche biographique des conceptions théologiques de Rosenzweig à un éclairage à travers différents textes canoniques, de la liturgie et de l'exégèse aussi bien chrétienne que juive. Cf. Inken RÜHLE, *Gott spricht die Sprache des Menschen. Franz Rosenzweig als jüdischer Theologe – eine Einführung*, Tübingen : Bilam, 2004.

22 Jean-Paul RESWEBER, « Disciplinarité, transdisciplinarité et postures du sujet », in : Christine MAILLARD ; Arlette BOTHOREL-WITZ (sous la dir. de), *Du dialogue des disciplines. Germanistique et interdisciplinarité*, Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 1998, p. 19-35, ici p. 28.

tions qui relèvent plus spécifiquement des sciences de la littérature mais aussi des sciences du langage, quand il s'agira de travailler sur les aspects formels de cette correspondance. Une telle approche est en un sens caractéristique du champ de la germanistique telle qu'elle se pratique hors d'Allemagne, laquelle, ne disposant pas d'outils conceptuels et théoriques propres, est tenue d'aller emprunter ces derniers aux divers champs des sciences humaines et sociales auxquels elle souhaite se référer[23]. Le fait de resserrer la question autour des deux pôles que constituent le dialogue amoureux et le dialogue religieux implique une approche philosophico-théologique qui nous place dans le champ des études allemandes que l'on a coutume de qualifier d'histoire des idées[24].

À ce sujet, un autre choix s'est révélé décisif dans la détermination du type de démarche à adopter ; il relève des différentes manières dont on peut aborder les correspondances. En effet, il serait tout à fait envisageable de traiter de la question du dialogue chez Rosenzweig en se servant des *« Gritli »-Briefe* comme d'une source documentaire parmi d'autres, éclairant la vie et l'œuvre du philosophe, tout en restant dans le champ de la philosophie ou de la théologie. Cela signifierait pour ainsi dire que l'on établit une hiérarchie entre les textes et que l'on met la correspondance au service de l'interprétation de textes, que l'on considère comme étant d'une plus grande importance ou d'une plus grande valeur. Tel n'est pas notre objectif ; il s'agit pour nous de prendre la correspondance comme un pan à part entière de la production intellectuelle du philosophe, ce qui se justifie par l'abondance de cette correspondance, ainsi que par la convergence entre ce mode d'expression et l'intérêt de Rosenzweig pour le dialogue. Cette prise au sérieux de la lettre comme médium d'un certain type de discours philosophique rend nécessaire l'aller-retour constant que nous venons d'évoquer entre les *« Gritli »-Briefe* et les autres textes de Rosenzweig. Mais elle nous pousse également à nous interroger sur la spécificité du discours épistolaire et des contenus qu'il véhicule. De ce fait, il est nécessaire de mettre en œuvre

---

23 Cf. Christine MAILLARD ; Arlette BOTHOREL-WITZ, « Avant-propos », in : *idem* (sous la dir. de), *Du dialogue des disciplines*. *Germanistique et interdisciplinarité*, Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 1998, p. 5-15, ici p. 5.

24 Dans l'article qu'il consacre à l'histoire, la « situation » et la « fonction » de l'histoire des idées dans le champ des études germaniques, Gérard Raulet insiste tout particulièrement sur le fait qu'elle implique une démarche qui se situe à la croisée des disciplines. Cf. Gérard RAULET, « L'histoire des idées. Situation et fonction », in : Michel Espagne ; Michael Werner (sous la dir. de), *Histoire des études germaniques en France (1900-1970)*, Paris : CNRS éditions, 1994, p. 379-396, ici p. 395.

des méthodes d'analyse de texte empruntées à différentes disciplines des sciences humaines pour rendre compte de champs thématiques divers.

La nécessité de l'approche transdisciplinaire a été encore renforcée, comme nous aurons l'occasion de le montrer dans l'état de la recherche portant sur Franz Rosenzweig, du fait que l'on a affaire à deux traditions de recherche distinctes des deux côtés du Rhin, qui abordent l'œuvre de Franz Rosenzweig de manière sensiblement différente. Les Allemands tendent à privilégier une approche de philosophie de la religion relevant des études théologiques et des sciences religieuses, les Français qui s'intéressent à Rosenzweig sont pour leur part quasiment tous issus des études philosophiques[25]. Cela implique de prendre en compte des approches diverses, qui accentuent de manière différente l'importance de chacun des textes. Dans notre cas, c'est, nous l'avons dit, le concept de dialogue qui servira de fil directeur et fera le lien entre les diverses approches, puisqu'il conviendra de l'éclairer à partir de divers présupposés théoriques. En effet, le dialogue épistolaire, compris dans sa forme, peut être étudié grâce à des méthodes d'analyse littéraire et linguistique ; le dialogue interreligieux implique une approche philosophique et théologique et il en va sensiblement de même pour le dialogue amoureux, même s'il importe de souligner que ce qui relie sans doute l'ensemble des approches mises en œuvre ici, c'est leur orientation philologique, qui tente de partir d'une analyse précise et détaillée des textes, pour ensuite seulement venir les éclairer par des éléments extérieurs à eux. En ce sens, c'est bien le concept de dialogue qui nous permet de circuler entre les divers champs disciplinaires mis en relation dans le cadre de cette étude. Comme l'écrit Christine Maillard au sujet de la transdisciplinarité : « C'est à partir de concepts traversant plusieurs disciplines, de concepts situés aux confins des disciplines ou de concepts supradisciplinaires que peut s'opérer une telle approche. »[26] N'oublions pas non plus que ces lettres ont également demandé pour être comprises un effort de con-

[25] On rappellera néanmoins que Stéphane Mosès, qui a largement contribué à faire connaître l'œuvre de Franz Rosenzweig, notamment en France, était germaniste de formation.

[26] Christine MAILLARD, « Dialogue des disciplines et sciences de la littérature. Approches intégratives et modèles transdisciplinaires », in : Christine MAILLARD ; Arlette BOTHOREL-WITZ (sous la dir. de), *Du dialogue des disciplines. Germanistique et interdisciplinarité*, Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 1998, p. 117-134, ici p. 128.

textualisation qui a réclamé de faire appel à des travaux issus des sciences historiques[27].

Pour que la pluralité des perspectives ne gêne pas l'intelligibilité du propos, nous nous efforcerons de regrouper les diverses approches par chapitres ou du moins par paragraphes et de signaler à chaque fois au lecteur de quel point de vue nous abordons une question donnée. C'est pour cette raison que les questions de méthode ne seront pas épuisées à la fin de cette introduction et devront régulièrement être reposées en fonction des thématiques envisagées et des outils mis en œuvre à cet effet. Néanmoins la volonté de traiter de manière complète de la question du dialogue dans cette correspondance ne revient pas à offrir de cette dernière une présentation exhaustive ; notre étude ne pourra prendre en compte que des parcelles bien déterminées. Cela est en partie dû aux caractéristiques du genre épistolaire, qui ne relève pas d'un propos ordonné et hiérarchisé et rend difficile une approche systématique qui en rendrait compte en totalité. Nous nous sommes cependant efforcée de remédier au risque de morcellement que recèle cette pluralité d'approches en les mettant au service d'une question unique qui les fédère toutes, à savoir la manière dont les *« Gritli »-Briefe* rendent compte de la pratique et de la conception rosenzweigienne du dialogue amoureux et du dialogue religieux.

C – Du dialogue au silence. Exposition du plan de l'étude

La première partie de ce travail sera consacrée à la relation épistolaire envisagée sous divers éclairages. Elle aura pour but de dresser un portrait de Rosenzweig en épistolier tel qu'il se donne à voir notamment dans les *« Gritli »-Briefe*, mais aussi, quand cela se révélera nécessaire, dans les autres parties publiées de sa correspondance. Il s'agira dans un premier chapitre de déterminer quelles sont les caractéristiques du discours épistolaire rosenzweigien, ce qui nous donnera également l'occasion de nous interroger sur l'originalité du corpus constitué par les *« Gritli »-Briefe* et sur ses particularités. Cette première étape abordera ces lettres de l'extérieur, telles qu'elles se donnent à voir à leur lecteur. Cette approche se devra

[27] Nous n'évoquons cependant ces dernières qu'à la marge, car cette étude ne prétend pas constituer une contribution à la recherche historique sur la vie intellectuelle des Juifs sous la République de Weimar. Néanmoins, notre étude naît également de la conviction que cette correspondance donne une image riche et diverse de la période qui va de la Première Guerre mondiale à la fin des années 1920, qui pourrait servir de base à une étude sur la vie intellectuelle de cette époque.

d'être complétée par la perspective par laquelle Rosenzweig lui-même envisage sa pratique épistolaire. On s'intéressera donc d'une part aux règles formelles qu'il s'impose à lui-même ainsi qu'à ses correspondants, d'autre part à la manière dont il envisage la lettre par opposition au livre. À partir de ces indications formelles obtenues de l'extérieur, par l'observation des lettres, et de l'intérieur, par ce que Rosenzweig en dit, on s'interrogera sur la manière dont elles se font le support du sentiment amoureux. La lettre ne sera donc plus seulement comprise comme un mode de discours, mais comme un objet qui concentre en lui un certain nombre d'aspects de la relation amoureuse qui lie Franz Rosenzweig à Margrit Rosenstock et en devient le principal véhicule. Le dernier chapitre de cette première partie sera consacré à la conception de l'amour que Rosenzweig développe aussi bien dans les *« Gritli »-Briefe* que dans d'autres textes, notamment *L'Étoile de la Rédemption*. Ce chapitre aura pour but de commencer ici à explorer les points de convergence et de divergence entre le discours épistolaire et les discours philosophico-théologiques que Rosenzweig produit dans d'autres contextes, pour tenter de comprendre la manière dont il envisage l'amour qu'il porte à Margrit Rosenstock.

C'est donc la question de l'amour qui servira de pivot entre la première et la deuxième partie de l'étude. En effet, on passera d'une conception de l'amour comme sentiment ou comme pulsion érotique dans la première partie à une conception théologique de l'amour dans la deuxième, qui sera le lieu d'une interrogation sur les points d'articulation entre le dialogue amoureux et le dialogue religieux. Il s'agira d'abord de comprendre ce que Rosenzweig envisage comme les conditions de possibilité, mais également comme les limites du dialogue interreligieux, en interrogeant la triade de la foi, de l'amour et de l'espérance. Il reprend en effet à son compte les vertus théologales pour déterminer avec une grande précision le champ d'application de cette forme de dialogue. La polysémie du terme d'amour dans l'emploi qu'en fait Rosenzweig devra ici être prise en considération et éventuellement remise en question dans ses implications. Nous tenterons dès lors de comprendre quels sont les présupposés qui amènent Rosenzweig à cette vision très pointilleuse et parfois restrictive du dialogue judéo-chrétien. On analysera la manière dont lui-même aborde la question de la tolérance, héritée des Lumières, ainsi que celle de l'antisémitisme, objet d'un traitement très particulier que l'on définira. Cela permettra de réintégrer la

vision rosenzweigienne du dialogue interreligieux dans la tradition dont il découle. C'est à partir de ces considérations que nous reviendrons sur la genèse de *L'Étoile de la Rédemption*. En effet, on peut dire que cette œuvre, que Rosenzweig rédige entre août 1918 et février 1919, est le produit à la fois du dialogue amoureux, qui fait de Gritli la muse de Rosenzweig, et du dialogue religieux, dont il reprend bien des attendus. De plus, les *« Gritli »-Briefe* constituent en quelque sorte un journal de l'écriture de l'œuvre dont elles rendent compte quasi quotidiennement. Elles permettent donc de reconstituer les étapes de la création, mais aussi de comprendre comment Rosenzweig explique et commente son projet, et d'identifier ce qui était déjà au préalable à l'œuvre et ce qui s'élabore au fur et à mesure de la rédaction de ce texte. Ce sera l'occasion de comparer le discours épistolaire et le discours philosophique, le versant personnel et les écrits théoriques, et d'interroger leurs points communs et leurs différences. Nous aurons donc à cœur d'intégrer les aspects de la genèse de l'œuvre que nous traiterons dans le champ thématique du dialogue amoureux et du dialogue religieux, ce qui nous amènera à nous interroger notamment sur les rapports qu'entretiennent avec ce texte Eugen Rosenstock et Martin Buber.

La troisième et dernière partie de cette étude se penchera sur trois éléments qui viennent limiter le dialogue ou lui imposer ses marges, à savoir : le temps, la mort et le silence. La question du temps permettra de reconsidérer le corpus des *« Gritli »-Briefe* en l'analysant sous l'angle de la chronologie, que nous laisserons sciemment de côté dans les deux parties précédentes. Là encore, la temporalité fera l'objet d'un double traitement, le premier que nous venons d'évoquer portera sur les implications formelles de cette thématique pour la correspondance, le second s'interrogera sur la manière dont Rosenzweig envisage la temporalité propre au dialogue dans les *« Gritli »-Briefe* et dans le reste de son œuvre. La question de la temporalité s'articule d'une manière particulière à celle de la mort envisagée sous l'angle de la finitude. On étudiera avant tout les réflexions qu'inspirent à Rosenzweig le décès de certains de ses proches (avant tout celui de son père, Georg Rosenzweig, ainsi que celui d'Hermann Cohen). À partir de là, on s'interrogera sur les relations qu'entretiennent ces réflexions avec la compréhension philosophique de la mort que livre Franz Rosenzweig dans *L'Étoile de la Rédemption*. On confrontera donc deux approches théoriques, pour ensuite en venir à l'étude de certaines des pages les plus étonnantes de la correspondance de Rosenzweig, dans lesquelles, après son mariage avec Edith Hahn

en 1920, il s'envisage lui-même comme mort. En outre, dès 1919, la question de la mort est omniprésente dans les *« Gritli »-Briefe*, à un moment où la relation du philosophe avec le couple Rosenstock semble se dégrader. Ce complexe thématique paraît pour ainsi dire relever d'une compétition entre l'amour et la mort, qui fait écho à l'affirmation de *L'Étoile*, que Rosenzweig emprunte au Cantique des Cantiques : « l'amour est fort comme la mort »[28] et permettra peut-être d'en livrer une interprétation nouvelle. L'échec du dialogue serait ainsi à mettre en relation avec l'obsession de la mort qui se fait jour chez Rosenzweig au moment de ses fiançailles et de son mariage avec Edith Hahn, et curieusement peu de temps avant que ne se déclare la maladie qui allait l'emporter quelques années plus tard. La question est de donc de savoir comment la mort et la temporalité travaillent la conception rosenzweigienne du dialogue, si bien qu'il n'est pas certain que l'amour soit en mesure de tenir tête à la mort, comme c'est le cas dans *L'Étoile*, où c'est l'espoir de Rédemption qui domine l'évocation de l'expérience amoureuse. Nous articulerons la question de la mort à celle du silence en nous interrogeant sur son statut ambivalent. Dans quelle mesure le silence peut-il être considéré comme la mort du dialogue et dans quelle mesure est-il l'horizon idéal d'une relation réussie ? Nous tenterons de comprendre quelle place prend cet aspect, qui à première vue ne joue pas un rôle central dans *L'Étoile de la Rédemption*, dans l'économie générale de la conception rosenzweigienne de la parole à partir des *« Gritli »-Briefe* et de *L'Étoile de la Rédemption*.

II – Éléments de contextualisation – Rosenzweig et la vie intellectuelle juive de son temps

A – Tradition et transmission

Pour une meilleure compréhension des préoccupations qui constituent le cœur de la correspondance de Franz Rosenzweig, il est nécessaire de nous attarder sur le contexte intellectuel dans lequel ces lettres ont été écrites. Il ne s'agit pas pour nous de retracer l'histoire des Juifs sous Weimar dans toute l'indéniable complexité de sa diversité, ce qui n'est pas faisable dans le cadre de cette étude, mais de tenter de reconstituer l'environnement intellectuel dans lequel Rosenzweig a évolué et les posi-

[28] ER, p. 224 ; SE, p. 174: « Stark wie der Tod ist Liebe. »

tions qu'il a adoptées à son égard[29]. Rosenzweig naît dans une famille de la bourgeoisie juive assimilée. C'est par son grand-oncle Adam Rosenzweig (1826-1908) qu'il fait tout d'abord connaissance avec une tradition juive qui n'a plus cours dans la maison paternelle[30]. Renvoyant à un passage de *L'Étoile de la Rédemption*, Stéphane Mosès livre à ce sujet le commentaire suivant :

> La tradition, écrit-il [Franz Rosenzweig] à propos du tableau de Rembrandt *La bénédiction de Jacob*, passe moins du père au fils que de l'aïeul au petit-fils. Rosenzweig n'explicite pas cette remarque, mais il est clair qu'elle se fonde sur la nature fondamentalement discontinue de la tradition, puisque celle-ci a précisément pour but de surmonter l'oubli.[31]

Cette expérience de la discontinuité de la transmission n'est pas propre à Rosenzweig, c'est celle que fait Franz Kafka en s'intéressant à l'expérience juive de ses ancêtres et en opposition au judaïsme de façade de son père[32] ; ou encore quelque années plus tard, de l'autre côté du Rhin, Claude Vigée, qui lui aussi est initié au judaïsme par son grand-père maternel[33]. Tout porte donc à croire que la tradition doit parfois sauter une ou plusieurs générations pour accéder à la suivante qui fait l'expérience d'un retour. C'est ce que Michael Brenner, faisant sienne la thèse de Peter Gay, qualifie de « révolte du fils contre le père »[34]. C'est à Martin Buber que

---

29 Dans le but de compenser la perspective volontairement limitée qui est celle de cette tentative de contextualisation, nous signalons, du plus récent au plus ancien, quelques ouvrages sur lesquels se fondent ces réflexions, mais qui offrent une analyse beaucoup plus large que nous le faisons ici de la situation des Juifs sous la République de Weimar. Avraham BARKAI ; Paul MENDES-FLOHR, *Aufbruch und Zerstörung, 1918- 1945*, in : Michael MEYER ; Michael BRENNER, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Munich : Beck, 2000, vol. 4 ; Wolfgang BENZ ; Arnold PAUCKER ; Peter PULZER (sous la dir. de), *Jüdisches Leben in der Weimarer Republik*, Tübingen : Mohr Siebeck, 1998 ; Michael BRENNER, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven, Connecticut : Yale Univ. Press, 1996, ; Walter GRAB ; Julius H. SCHOEPS (sous la dir. de), *Juden in der Weimarer Republik*, Stuttgart ; Bonn : Burg Verlag, 1986.

30 Cf. GB, 1er septembre 1919, p. 419. Voir également, Rivka HORWITZ, « The Shaping of Rosenzweig's Identity According to the Gritli Letters », in : Martin BRASSER (sous la dir. de), *Rosenzweig als Leser: kontextuelle Kommentare zum* Stern der Erlösung, Tübingen : Niemeyer, 2004, p. 11-42, ici p. 16.

31 Stéphane MOSES, *L'Ange de l'histoire*, Paris : Gallimard, 2006, p. 127. SE, p. 482 ; p. ER, p. 385. À ce sujet, voir aussi Rivka HORWITZ, « Warum ließ sich Rosenzweig nicht taufen », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 1988, vol. 1, p. 79-97, ici p. 82.

32 Cf. Franz KAFKA, « Der Brief an den Vater » [1919], in : *idem*, *Nachgelassene Schriften und Fragmente*, sous la dir. de Malcolm Pasley, Francfort/Main : Fischer, 1992, p. 143-217.

33 Cf. Claude VIGEE ; Sylvie PARIZET, *Les Portes éclairées de la nuit, Entretiens, essais, cahier, récits inédits (2000-2006)*, Paris : Cerf 2006, p. 16-19.

34 Michael BRENNER, *The Renaissance Of Jewish Culture In Weimar Germany*, (cf. note 29), p. 3. Voir également : Peter GAY, *Weimar Culture. The Outsider As Insider*, New York : Harper & Row, 1968, p. 102.

l'on doit le concept de « renaissance juive »[35] qui caractérise cette période pour certains intellectuels. Ce mouvement s'explique aussi par une constatation pratique, commune à de nombreux Juifs de l'époque dont Scholem et Rosenzweig : « […] Gershom Scholem et Franz Rosenzweig reprochaient tous deux à leurs pères et à leurs grands-pères d'avoir abandonné des traditions juives centenaires sans avoir en retour obtenu de place stable dans la société allemande. »[36] Si l'on suit la thèse que propose ici Michael Brenner, une des logiques qui sous-tend ce retour à la tradition est celle de la méfiance vis-à-vis de l'assimilation dont on constate qu'elle a échoué : puisqu'il est impossible de devenir des Allemands à part entière, redevenons véritablement juifs. Comme l'écrit Reyes Mate : « […] le prix de l'émancipation des Juifs était une certaine christianisation, non pas dans le sens d'une conversion, mais dans le fait d'abandonner ses particularités et d'embrasser le ‹catholicisme› chrétien. »[37] Même sans conversion, l'assimilation désigne donc une intégration au monde chrétien qui renvoie à un abandon, à une perte.

La période de la République de Weimar constitue pour les Juifs un contexte quelque peu paradoxal. Sur le plan juridique, la fin de la Première Guerre mondiale et la chute de l'Empire ont signifié la fin des discriminations. Le paragraphe 2 de l'article 136 de la Constitution de Weimar proclamait une égalité en droit pour tous les citoyens quelle que soit leur religion[38]. Par là même cette période constitue le point culminant d'un processus d'assimilation, engagé au XVIII^{ème} siècle et qui n'a fait que s'amplifier tout au long du XIX^{ème} siècle[39]. Néanmoins, la défaite, la Guerre

---

35 Martin BUBER, « Jüdische Renaissance », in : *Ost und West*, 1, janvier 1901, col. 7-10. cf. compactmemory.de (consulté le 27.10.2010).

36 Michael BRENNER, « A Tale of Two Families: Franz Rosenzweig, Gershom Scholem and the Generational Conflict Around Judaism », in : *Judaism*, vol. 42, 1993, p. 350-361, ici p. 355 : « […] both Gershom Scholem and Franz Rosenzweig accused their fathers of having giving up centuries-old Jewish traditions without having obtained, in exchange, a secure place in German society. »

37 Reyes MATE, « The Nathan of Lessing and the Nathan of Rosenzweig », in : *Constellations*, vol. 11, 2004, p. 334-352, ici p. 344 : « the price of the emancipation of the Jew was a certain Christianization, not in the sense of converting but in the abandonment of particularity and the embracing of Christian ‹Catholicism›. » Mate comprend ici le terme de catholicisme dans le sens étymologique du terme. L'adjectif grec pour catholique désigne en effet ce qui est universel. Cf. Alain REY (sous la dir. de), *Le Robert. Dictionnaire historique de la langue française*, Paris : Dictionnaires Le Robert, 2004, vol. 1, p. 655.

38 Cf. Arno HERZIG, *Jüdische Geschichte in Deutschland, Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Bonn : Bundeszentrale für politische Bildung, 2005, p. 211.

39 Ce mouvement d'assimilation se lit entre autres choses dans la création d'institutions destinées à prouver la capacité des Juifs à s'intégrer à une société moderne. On citera en 1819 la création du *Verein für Cultur und Wissenschaft des Judentum*, institution recréé à Berlin un siècle plus tard, en 1919. Cf. Gershom SCHOLEM, « Wissenschaft des Judentums einst und jetzt » [1959], in :

civile et plus tard la crise économique de 1929 servirent de terreau à un renouveau de l'antisémitisme, qui prenait des formes nouvelles. À un antisémitisme essentiellement fondé sur la différence religieuse succéda un antisémitisme fondé sur l'idée de race[40]. Par ailleurs, l'expérience de la Première Guerre mondiale avait été porteuse d'une grande désillusion, car à la promesse de l'empereur concernant l'abolition des barrières politiques, sociales et religieuses succéda une discrimination particulièrement mal vécue par les combattants juifs, qui s'étaient cru Allemands de plein droit[41]. Sur le plan politique et juridique, le processus d'émancipation avait donc atteint son terme, mais on ne pouvait pas parler d'une intégration sociale pleinement réussie, ce qui pousse Scholem à s'élever contre ce qu'il appelle le « mythe du ‹dialogue judéo-allemand› »[42]. De plus, dans le milieu universitaire, il restait difficile pour les Juifs d'obtenir une chaire, et bon nombre d'entre eux se résolvaient à une conversion de raison, qui permettait de remédier à ce problème[43]. Cet élément ne concerne certes qu'une mince frange de la population, mais elle n'est pas sans importance pour comprendre les choix professionnels de Rosenzweig et notamment celui de renoncer à l'habilitation et donc à une carrière universitaire[44]. Parallèlement à cela, la frange libérale du judaïsme, qui avait toujours plaidé pour une approche exclusivement confessionnelle de la question juive, tendait à se modifier. L'idée de la construction d'une communauté sur une base non plus religieuse mais ethnique se faisait jour[45]. Cette nouvelle compréhension du judaïsme a permis la création d'organisations qui ne servaient plus des buts exclusivement religieux, mais aussi sociaux, culturels ou éducatifs[46].

---

idem, *Judaica 1*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1963, p. 147-164. En 1893 est créé le *Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* qui défend une interprétation strictement confessionnelle du judaïsme. Cf. Michael BRENNER, *Geschichte des Zionismus*, Munich : Beck, 2002, p. 17.

40 Cf. BRENNER, *The renaissance of Jewish culture in Weimar Germany*, (cf. note 29), p. 19.

41 Cf. *Ibidem*, p. 31-33. Sur l'expérience spécifiquement juive de la Grande Guerre en Allemagne et sur le « comptage des Juifs » du 1er novembre 1916 et la désillusion qu'a entraîné cette mesure destinée à répondre à la rumeur antisémite disant que les Juifs ne contribuaient pas suffisamment à l'effort de guerre, cf. Avraham BARKAI ; Paul MENDES-FLOHR, *Aufbruch und Zerstörung*, (cf. note 29), p. 16-21.

42 Cf. Gershom SCHOLEM, « Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen ‹Gespräch› » [1964], in : *idem*, *Judaica 2*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1970, p. 7-11. Voir également: *idem*, « Noch einmal : das deutsch-jüdische Gespräch » [1965], in : *ibidem*, p. 12-19.

43 À ce sujet, voir Rivka HORWITZ, « Warum ließ sich Rosenzweig nicht taufen », (cf. note 31).

44 Pour ce qui est des raisons qui ont entraîné Rosenzweig à renoncer à l'habilitation, on renverra à la lettre au professeur Friedrich Meinecke du 30 août 1920, BT, p. 678-682.

45 Cf. BRENNER, *The renaissance of Jewish culture in Weimar Germany*, (cf. note 29), p. 39.

46 *Ibidem*, p. 7.

Dans ce cadre, la question du rapport à la tradition se révèle complexe. En effet, l'assimilation est perçue par certains représentants de cette génération, dont Rosenzweig, non plus comme un progrès, mais comme une perte d'identité et ils cherchent à recréer une vie communautaire juive sur des bases nouvelles[47]. Ce mouvement qui s'oppose à l'assimilation et part à la recherche de ses racines oubliées, Rosenzweig lui donne, dans son journal le nom de « dissimilation »[48]. Cette dernière prend souvent pour modèle les Juifs d'Europe orientale qui sont supposés être dépositaires d'un judaïsme authentique. Il importe de souligner qu'à la même époque ces derniers constituent une des cibles de l'antisémitisme montant[49] et ne sont généralement pas bien acceptés non plus par la population juive vivant en Allemagne depuis plusieurs générations[50]. C'est l'expérience de la guerre sur le front des Balkans qui a fait découvrir à Rosenzweig ces communautés juives et leur mode de vie. C'est une expérience qui semble l'avoir beaucoup marqué et il la commente abondamment dans sa correspondance[51]. Cette rencontre avec les Juifs de l'Est a aussi été favorisée du fait de leur émigration massive vers l'Allemagne pendant et après la guerre[52]. Le fait que le judaïsme pratiqué par ces populations ait été perçu par les Allemands assimilés comme traditionnel et originel a contribué à ce que Shulamit Volkov, reprenant le titre d'un ouvrage d'Eric Hobsbawm[53], a qualifié « d'invention d'une tradition »[54]. Ce concept désigne un processus d'adaptation qui permet aux sociétés de redéfinir le cadre de leur tradition et de piocher dans un fonds préexistant pour faire revivre certains éléments : « Ce qui ressemble à la reconstruction de traditions authentiques

---

47 Michael Brenner souligne que cette quête de la communauté n'est pas propre aux Juifs allemands de cette époque. Cela semble être devenu une préoccupation qui dépasse les différences sociales et religieuses. Cf. BRENNER, *The renaissance of Jewish culture in Weimar Germany*, (cf. note 29), p. 40.

48 BT, p. 770. Il s'agit là d'un néologisme exprimant le refus de l'assimilation. Cf. Stéphane MOSÈS, « Scholem and Rosenzweig: The Dialectics of History », in : *History and Memory*, vol. 2, n° 2, hiver 1990. p. 110-116 ; MOSÈS, *L'Ange de l'histoire*, (cf. note 31), p. 49-82.

49 BARKAI ; MENDES-FLOHR, *Aufbruch und Zerstörung*, (cf. note 29), p. 53.

50 *Ibidem*, p. 64-66.

51 BT, 7 juin 1916, p. 189 ; 23 mai 1918, p. 319. L'expérience de cette rencontre avec les Juifs de l'Est n'est pas propre à Rosenzweig. Bon nombre de juifs allemands assimilés eurent l'impression de découvrir en vrai ce qu'ils ne connaissaient que par la lecture des *histoires hassidiques* de Martin Buber. Cf. Martin BUBER, *Die Legende des Baalschem* [1908], Zurich : Manesse Verlag 1955.

52 Cf. BRENNER, *The renaissance of Jewish culture in Weimar Germany*, (cf. note 29), p. 23.

53 Eric, HOBSBAWM (sous la dir. de), *The invention of tradition*, Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1996.

54 Shulamit VOLKOV, *Die Erfindung einer Tradition : Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland*, Munich : Schriften des historischen Kollegs, 1992.

devient en réalité une construction moderne ou l'invention d'une tradition. »[55] Dans son essai intitulé *Die Erfindung einer Tradition*, Shulamit Volkov rapproche le fonctionnement de la tradition de celui de la mémoire. De la même manière qu'un souvenir ne peut émerger qu'une fois que l'événement dont il constitue une trace partielle résultant d'un choix inconscient est passé, la tradition vise à conserver de manière sélective et par définition imparfaite les valeurs communes d'un groupe d'individus à un moment où elles semblent vaciller[56]. Cela correspond aussi à la volonté, face à la montée de l'antisémitisme en Allemagne qui définit les Juifs négativement, à savoir par ce qui est censé leur manquer, de redécouvrir les ‹valeurs positives› du judaïsme entre autres dans la création d'une sphère juive dans un cadre extra-synagogal[57].

Un des modes d'expression concrets de la volonté rosenzweigienne de dissimilation est la maison d'étude de Francfort, dont Rosenzweig prend la direction en août 1920[58]. Rosenzweig la voit comme un moyen de rendre vivant le savoir juif et de le transmettre pour relayer les structures familiales qui ne sont plus en mesure de remplir cette fonction. C'est aussi le lieu où il tente de mettre en œuvre des méthodes pédagogiques directement inspirées à la fois des traditions juives d'enseignement du *Bet-ha-Midrasch* (maison d'étude)[59] et de la conception du dialogue qu'il développe dans *L'Étoile de la Rédemption*. La maison d'étude de Francfort répond à la volonté de créer « une ‹sphère juive› propre et essentiellement autonome » comme la nomme Rosenzweig dans un texte programmatique intitulé « Il est grand temps… »[60]. Cette dernière ne devait pas être un « ghetto intellectuel », mais permettre aux individus de

---

55 Cf. BRENNER, *The renaissance of Jewish culture in Weimar Germany*, (cf. note 29), p. 4 : « What seems to be a retrieval of authentic traditions becomes, rather, a modern construction or invention of a tradition. »

56 Cf. VOLKOV, *Die Erfindung einer Tradition*, (cf. note 54), p. 6.

57 Cf. BRENNER, *The renaissance of Jewish culture in Weimar Germany*, (cf. note 29), p. 39 : « positive values ». Sur cette question, voir aussi : Ismar SCHORSCH, *Jewish Reactions to German Anti-semitism, 1870-1914*, New York : Colombia University Press, 1972. Sur la « laïcisation » du judaïsme, voir BARKAI ; MENDES-FLOHR, *Aufbruch und Zerstörung*, (cf. note 29), p. 149.

58 À ce sujet, voir BRENNER, *The renaissance of Jewish culture in Weimar Germany*, (cf. note 29), p. 70 *sqq.* ; Gérard BENSUSSAN, « Le freies jüdisches Lehrhaus de Francfort », in : Franz ROSENZWEIG, *Confluences : politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2003, p. 17-30.

59 Cf. Julius H. SCHOEPS (sous la dir. de), *Neues Lexikon des Judentums*, Munich : Bertelsmann Lexikon Verlag, 1992, p. 74.

60 Franz ROSENZWEIG, « Il est grand temps… », in : *idem*, *Confluences. Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2003, p. 227-248, ici p. 228 ; *idem*, « Zeit ist's… », in : *idem*, *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 461-482, ici p. 462: « eine eigene […] selbständige ‹jüdische Sphäre› ».

se mouvoir également dans la sphère intellectuelle proprement allemande, ce qui exigeait de leur part une synthèse de plusieurs horizons intellectuels. À ce sujet Paul Mendes-Flohr écrit :

> Le développement d'une vie intellectuelle et culturelle juive florissante et la participation grandissante des Juifs à la culture allemande au sens large étaient […] étroitement liés. Il est significatif que cette liaison dialectique soit souvent incarnée par une seule et même personne, comme chez Walter Benjamin et Martin Buber […].[61]

Un an avant la création de la maison d'étude de Francfort, en mai 1919 est créée à Berlin par un groupe d'intellectuels une Académie pour la science du judaïsme (*Akademie für die Wissenschaft des Judentums*) qui tente de répondre aux mêmes besoins de vie communautaire et de renaissance d'un savoir juif que la maison d'étude de Francfort[62]. Rosenzweig est un des premiers à avoir appelé de ses vœux la création d'une telle académie, c'est l'objet de l'essai intitulé « Il est grand temps… » qu'il rédige en 1916 et pour lequel il reçoit l'appui du philosophe Hermann Cohen. Néanmoins, l'académie, telle qu'elle a été réalisée, est axée sur des activités de recherche qui ne correspondent pas à la conception rosenzweigienne d'un enseignement vivant, rendant accessible en langue hébraïque les textes de la tradition. C'est sans doute pour cette raison que Rosenzweig écrit dans la lettre du 3 avril 1919 : « Maintenant je ne considère plus du tout l'Académie comme mon affaire depuis qu'elle est si distinguée et érudite »[63]. En effet, le souci de Rosenzweig était dirigé principalement vers l'enseignement, non vers l'érudition[64]. C'est de sa déception à l'égard de l'Académie pour la science du judaïsme qu'est né le projet de la maison d'étude de Francfort. Malgré cela, l'Académie berlinoise est encore aujourd'hui considérée

---

61 BARKAI ; MENDES-FLOHR, *Aufbruch und Zerstörung*, (cf. note 29), p. 10 : « Das Aufblühen des geistigen und kulturellen Lebens der Juden und die verstärkte Teilhabe von Juden an der breiteren Kultur Deutschlands standen […] in enger Beziehung zueinander. Bezeichnenderweise verkörperte sich diese dialektische Verknüpfung in ein und derselben Person, wie bei Walter Benjamin und Martin Buber […]. »

62 BARKAI ; MENDES-FLOHR, *Aufbruch und Zerstörung*, (cf. note 29), p. 126 *sqq*.

63 GB, p. 272 : « Die Akademie empfinde ich ja jetzt gar nicht mehr als meine Sache, seit sie so vornehm und gelehrt geworden ist. » ; Au sujet de l'académie pour la science du judaïsme, cf. BARKAI ; MENDES-FLOHR, *Aufbruch und Zerstörung*, (cf. note 29), p. 126-129.

64 ROSENZWEIG, « Il est grand temps », (cf. note 60), p. 239 ; « Zeit ist's », (cf. note 60), p. 472, cf. BARKAI ; MENDES-FLOHR, *Aufbruch und Zerstörung*, (cf. note 29), p. 135.

comme « un facteur important du renforcement des études juives, non seulement en Allemagne, mais dans le monde entier »[65].

Dans ce contexte, Stéphane Mosès distingue deux manières d'envisager la tradition dans son rapport à la modernité : la « modernité normative » et la « modernité critique »[66]. Les représentants de la « modernité normative » que sont selon lui Hermann Cohen, Rosenzweig, mais aussi Emmanuel Levinas ou Gershom Scholem se caractérisent par leur volonté de « traduire la forme discursive propre aux textes anciens en un langage compréhensible pour les hommes d'aujourd'hui ». Mosès les qualifie encore de « passeurs »[67]. Des auteurs tels que Kafka, Benjamin, ou Hannah Arendt représentent selon Mosès la « modernité critique » qui éclot à la même époque que la « modernité normative » et se nourrit du même constat de crise, mais pour en tirer la conclusion selon laquelle « les contenus de la tradition juive ont aujourd'hui perdu leur validité, mais […] certaines de ses formes – fragments de textes, catégories de pensée, modes de raisonnement ou de sensibilité – subsistent »[68]. Ces deux conceptions montrent bien la diversité de la compréhension de la tradition et de sa transmission qui caractérise cette époque et donnent également à voir à quel point la manière d'envisager la tradition est liée à la manière dont chacun de ces auteurs appréhende la modernité.

B – Le mouvement sioniste et les intellectuels juifs de Weimar

La question du sionisme doit être évoquée dans ce contexte, même si Rosenzweig s'est toujours montré sceptique à l'égard du mouvement fondé en 1897 par Theodor Herzl. Il se fait l'expression du désir des Juifs d'avoir part à la modernité en s'appropriant l'idée nationaliste tout en se protégeant de l'antisémitisme. Comme l'écrit Michael Brenner : « Le mouvement sioniste a constitué une réaction contre deux évolutions : l'antisémitisme croissant en Europe centrale et orientale et l'accélération du processus qui a vu les Juifs s'éloigner du judaïsme. »[69] C'est en ce

---

65 *Ibidem*, p. 128 : « […] zu einem bedeutsamen Faktor für das Wiedererstarken jüdischer Studien nicht nur in Deutschland, sondern in der ganzen Welt ».

66 C'est la conception que Stéphane Mosès expose dans la série d'entretiens qu'il a accordés au journaliste Victor Malka et qui ont été publiés à titre posthume. Cf. Stéphane MOSES, *Un retour au judaïsme. Entretiens avec Victor Malka*, Paris : Seuil, 2008, p. 56.

67 *Ibidem*, p. 58-59.

68 *Ibidem*, p. 62.

69 BRENNER, *The renaissance of Jewish culture in Weimar Germany*, (cf. note 29), p. 23 : « The Zionist movement emerged as a reaction to two developments: the increasing antisemitism in

sens qu'il souligne la différence entre, d'une part, le sionisme politique, qui voulait un État pour les Juifs, et d'autre part, le sionisme culturel, qui voulait la création d'un État juif[70]. Brenner exprime ce décalage en prenant l'exemple du conflit qui opposa Herzl (tenant du sionisme politique) et Achad Ha'am (représentant du sionisme culturel) : « Là où Herzl voulait sauver les Juifs, Achad Ha'am voulait sauver le judaïsme. »[71] C'est dans cette seconde perspective que se situe le jeune Gershom Scholem quand en 1923 il quitte l'Allemagne pour s'installer en Palestine. Pour lui, il s'agit en effet de rompre avec le mouvement d'assimilation de la bourgeoisie juive et de revenir à la tradition par le moyen de l'étude philosophique des textes, notamment ceux de la Kabbale[72]. Le sionisme constitue donc un type de réponse différent, plus politique, à des préoccupations qui sont également celles de Rosenzweig ; c'est pour cette raison qu'il importe de le mentionner. Ce dernier, pour sa part, s'est toujours tenu à l'écart de ce mouvement, vraisemblablement du fait de sa grande méfiance à l'endroit de l'idéal nationaliste. À l'inverse de Martin Buber, que l'on peut considérer, à partir de 1901, comme un des porte-parole importants du sionisme allemand, bien qu'il ait toujours gardé ses distances à l'égard des dirigeants du mouvement et ait représenté plutôt un courant minoritaire[73]. Néanmoins le nombre de départs effectifs de Juifs allemands pour la Palestine reste tout à fait marginal jusqu'en 1933, année de l'arrivée d'Hitler au pouvoir[74].

Dans la lettre du 24 juin 1920, Rosenzweig définit de la manière suivante son ambivalence à l'égard du mouvement sioniste : « Je me comporte face au sionisme de plus en plus comme Balaam, je suis parti pour le maudire et le bénis en toute occasion. »[75] Rosenzweig est en effet un des fervents défenseurs de la diaspora qui est

---

Eastern and Central Europe and the rapid process of alienation from Judaism among European Jews. »

70 *Ibidem.* p. 23-24.

71 BRENNER, *Geschichte des Zionismus*, (cf. note 39), p. 47 : « Wo Herzl die Juden retten wollte, versuchte Achad Ha'am das Judentum zu retten. »

72 Cf. MOSES, *L'Ange de l'histoire*, (cf. note 31), p. 354.

73 Cf. BRENNER, *The renaissance of Jewish culture in Weimar Germany*, (cf. note 29), p. 24-25. Sur la relation de Martin Buber au mouvement sioniste, cf. aussi Pierre BOURETZ, « Martin Buber » in : *idem, Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris : Gallimard, 2003, p. 467-561, ici, p. 536-544.

74 Au sujet de l'organisation sioniste en Allemagne pendant la République de Weimar, cf. BARKAI ; MENDES-FLOHR, *Aufbruch und Zerstörung*, (cf. note 29), p. 91-95.

75 GB, p. 614 : « Mein Verhalten zum Zionismus wird ja immer mehr à la Bileam: ich bin ausgezogen, um ihm zu fluchen, und segne ihn bei jeder Gelegenheit. » Rosenzweig fait ici référence à un passage de l'Ancien Testament (Nombres 23,11) dans lequel Balaam est appelé par le roi de

selon lui une des caractéristiques essentielles du judaïsme, comme il l'écrit dans l'essai intitulé « Deutschtum und Judentum » : « Adam est né sur la Terre, Abraham est venu s'installer. »[76] Par la référence biblique, Rosenzweig renforce l'idée que l'enracinement territorial n'est pas une caractéristique propre au judaïsme. Et il cite volontiers le bon mot d'Hermann Cohen qui aimait à dire à propos des sionistes : « Ces gars-là veulent être heureux »[77] et qui entendait par là que le sionisme relève de la part des Juifs d'une volonté de se soustraire à leur destin. Rosenzweig était en effet d'avis que le renouveau de la culture et de la tradition juives qu'il appelait de ses vœux ne passait pas nécessairement par le sionisme et que réciproquement « même un pays n'est pas juif pour cette seule raison que ses bornes frontalières sont peintes de rayures bleues et blanches »[78]. Rosenzweig aurait souhaité mettre l'accent sur une autre dimension du renouveau de la conscience juive, même si la montée progressive de l'antisémitisme dans la période de Weimar l'a amené à assouplir son jugement à l'égard du sionisme[79].

C – Le dialogue judéo-chrétien sous la République de Weimar

La démarche dialogique de Franz Rosenzweig que nous nous proposons ici d'analyser présente des caractéristiques originales ; elle doit cependant être réinscrite dans le contexte intellectuel et historique plus large d'une époque où la question du dialogue interreligieux était d'une importance capitale pour beaucoup de penseurs. Les années 1920 sont marquées par de constants efforts pour entretenir l'amitié entre Juifs et chrétiens, dont certains sont couronnés de succès et d'autres moins. Un projet est particulièrement emblématique à cet égard, celui de la revue intitulée *Die Kreatur*, qui a paru entre 1926 et 1930 et qui était coordonnée par le catholique Josef Wit-

---

Moab pour maudire le peuple Israël. Mais en fait il le bénit, conformément à ce que Dieu lui ordonne.

76 Franz ROSENZWEIG, « Deutschtum und Judentum » [1917], in : *idem*, *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 169-175, ici p. 169.

77 GB, 3 octobre 1920, p. 666.

78 Franz ROSENZWEIG, « Un *Lernen* nouveau », in : *idem*, *Confluences, Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2003, p. 263-268, ici p. 268 ; *idem*, « Neues Lernen » [1920], in : *idem*, *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 505-510, ici p. 509 : « auch ein Land ist nicht schon deswegen allein ein jüdisches Land, weil seine Grenzpfähle blau-weiß angestrichen sind. »

79 MOSES, *Un retour au judaïsme*, (cf. note 66), p. 81.

tig, le protestant Viktor von Weizsäcker et le Juif Martin Buber[80]. Elle a émergé du désir de créer un espace de dialogue intellectuel entre ces trois religions. Franz Rosenzweig, mais également Eugen Rosenstock ont fait partie des auteurs de la revue, ainsi que Walter Benjamin. Sur le plan symbolique, il n'est sans doute pas indifférent que la revue se soit arrêtée peu de temps après la mort de Rosenzweig et que son dernier numéro contienne la note suivante : « Nous voulons clore cette revue que nous avions commencée en évoquant la mémoire de Florens Christian Rang, en évoquant celle de Franz Rosenzweig. »[81] Avec le décès de Rosenzweig mourait sans doute un des moteurs du dialogue judéo-chrétien. Ce dernier, compris comme un dialogue d'ordre théologique, était également considéré comme une possibilité de rendre productive la montée de l'antisémitisme. C'est ce qu'écrit Rosenzweig dans une lettre à Martin Buber le 19 mars 1924 :

> Nous entrons aujourd'hui ou plutôt nous sommes déjà dans une nouvelle ère de persécutions. Il n'y a rien à faire contre cela, ni de notre part ni de celle des chrétiens bien intentionnés. Mais ce qu'il y a à faire c'est que cette ère de persécutions soit aussi une ère de dialogues religieux, comme au Moyen Âge […].[82]

Ce que Rosenzweig ne semble pas avoir compris quand il propose cela, c'est que la dimension religieuse a quasiment disparu des persécutions dont il parle, qui se placent sur un terrain racial qui ne saurait être doublé d'aucun dialogue, parce qu'il se passe également de toute la subtilité intellectuelle propre à la théologie. Cette volonté de dialogue s'accompagne durant toute la période d'importantes difficultés. À cet égard, il importe d'évoquer le projet que Buber et Rosenzweig avaient d'organiser

---

80 Cf. BARKAI ; MENDES-FLOHR, *Aufbruch und Zerstörung*, (cf. note 29), p. 159-165. On renverra également aux réflexions d'Eugen Rosenstock à ce sujet. Cf. Eugen ROSENSTOCK, *Ja und Nein. Autobiographische Fragmente*, Heidelberg : Lambert Schneider, 1968, p. 107-118.

81 *Die Kreatur* 3 (1929/1930), p. 424, http://www.compactmemory.de/ (consulté le 18.04.2010) : « Wir wollen diese Zeitschrift, die wir im Gedächtnis Florens Christian Rangs begonnen haben, im Gedächtnis Franz Rosenzweigs beschließen. » C'est à Florens Christian Rang (1864-1924) que revient l'initiative de la création de cette revue. Il était un des membres du mouvement que l'on a appelé le *Forte-Kreis* auquel appartenait également Martin Buber. Au sujet de ce groupe, on renverra à l'ouvrage de Christine HOLSTE, *Der Forte-Kreis (1910-1915). Rekonstruktion eines utopischen Versuchs*, Stuttgart : M und P, 1992, Cet ouvrage reconstruit l'histoire du *Forte-Kreis* à partir de quatre biographies intellectuelles, dont celle de Florian Christian Rang, Cf. *Ibidem*, p. 242-268. Au sujet de la vie et de l'œuvre de Florens Christian Rang, on citera l'ouvrage suivant : Lorenz JÄGER, *Messianische Kritik. Studien zu Leben und Werk von Florens Christian Rang*, Weimar ; Vienne : Böhlau, 1998.

82 BT, p. 947 : « Heut treten wir oder vielmehr sind schon in einer Ära der Verfolgungen. Dagegen ist nichts zu machen, weder von uns noch von den wohlgesinnten Christen. Was aber zu machen ist, ist, daß diese Ära der Verfolgungen auch eine der Religionsgespräche wird, wie die mittelalterliche […] ».

une série de conférences dans le cadre de la Maison d'études juives de Francfort sous le titre « *Christen über das Judentum* », « les chrétiens parlent des Juifs. »[83] Mais les deux organisateurs peinent à trouver des penseurs chrétiens qui viennent appuyer ce projet. Florens Christian Rang, qui avait soutenu la revue *Die Kreatur*, refuse de participer à ce projet, qui ne sera pas réalisé sous cette forme, mais verra le jour entre les pages de la revue *Der Jude*, que dirige Martin Buber. L'objectif était de faire parler respectivement des penseurs juifs et chrétiens de la religion de l'autre d'une façon qui soit respectueuse des différences et des croyances de chacun, ce qui se révèle un projet difficile, parce que l'image que beaucoup de chrétiens se font du judaïsme demeure souvent négative et marquée par des préjugés[84]. En cela le dialogue que Rosenzweig mène avec ses amis est emblématique du dialogue judéo-chrétien à cette époque. Il est à la fois marqué par une volonté forte de mieux se comprendre et de s'expliquer à l'autre et en même temps par de nombreuses difficultés de compréhensions, qui révèlent bien souvent que certains préjugés chrétiens au sujet des Juifs ne sont pas encore éliminés[85].

D – Pensée du langage et messianisme juif

Durant la période d'intensive production intellectuelle qui caractérise la République de Weimar, de nombreux penseurs tels que Franz Rosenzweig, Martin Buber, Walter Benjamin ou Gershom Scholem[86] développent une réflexion sur la langue, que l'on qualifie de « messianique », parce qu'elle voit dans l'idée de Rédemption un événement qui se déroule dans le langage. De la même manière, ils considèrent les processus linguistiques du point de vue de leur puissance eschatologique ; c'est par exemple le cas dans les conceptions de la traduction que développent à peu d'années

83 BARKAI ; MENDES-FLOHR, *Aufbruch und Zerstörung*, (cf. note 29), p. 163.

84 *Ibidem*, p. 164-165.

85 Au sujet de la question de la tolérance sous la République de Weimar, on renverra à l'ouvrage très complet de Frank SURALL, *Juden und Christen – Toleranz in neuer Perspektive. Der Denkweg Franz Rosenzweigs in seinen Bezügen zu Lessing, Harnavk, Baeck und Rosenstock-Huessy*, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2003.

86 On signalera à cet égard que Gershom Scholem avait tout d'abord – en 1920 – pensé écrire sa thèse de doctorat sur « la philosophie du langage de la Kabbale ». Le sujet s'est rapidement révélé trop large et Scholem a limité son travail à une traduction commentée du « livre de la clarté » (*Sefer Ha-Bahir*). Cf. Gershom SCHOLEM, *Von Berlin nach Jerusalem*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1977, p. 151. Voir également : Gerschom SCHOLEM, *Das Buch Bahir: Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala aufgrund der kritischen Neuausgabe*, Leipzig : Drugulin, 1923.

d'écart Walter Benjamin comme Franz Rosenzweig[87]. Ces auteurs aspirent à prendre en compte la tradition juive et à dépasser une vision, caractéristique de l'idéalisme allemand tel qu'il est perçu par Rosenzweig, accusée d'avoir négligé la parole au profit de la pensée[88]. Gérard Bensussan définit également le caractère messianique de cette pensée du langage dans l'idée d'une inadéquation essentielle de ce dernier avec la réalité, qui se doit d'être assumée, d'être dite et que dans la parole on tente de réparer[89]. La question de l'appartenance au peuple juif et de son inscription dans la parole, qui constitue une part importante de notre objet d'étude, se situe donc au cœur des préoccupations de l'époque. Elle constitue apparemment une des réponses possibles à la crise de la modernité et de l'assimilation diagnostiquée par les auteurs juifs de cette époque. Stéphane Mosès observe en effet chez Gershom Scholem le lien étroit qui unit le messianisme et l'expérience de l'échec[90]. Mais on pourrait faire un diagnostic similaire pour Ernst Bloch dont l'ouvrage « *Geist der Utopie* » lui a été inspiré directement par l'expérience de la guerre qui semble avoir contribué, comme c'est également le cas pour Franz Rosenzweig, au développement des courants de pensée messianiques[91]. Pour Rosenzweig, comme plus tard pour Martin Buber[92], la catégorie du dialogue semble particulièrement appropriée pour penser l'interaction des individus dans le monde. De plus, comme l'écrit Pierre Bouretz en se référant à Emmanuel Levinas : « ce sont sans doute les épreuves du XX^{ème} siècle qui ont très

87 Walter BENJAMIN : « Die Aufgabe des Übersetzers » [1921], in : *idem, Gesammelte Schriften*, vol. IV.1, sous la dir. de Tillman Rex, Francfort/Main : Suhrkamp, 1972, p. 9-21. Cf. Franz ROSENZWEIG, *Jehuda Halevi. Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte*, édition établie par Rafael N. Rosenzweig, in : *Sprachdenken in Übersetzen*, vol.1, in : *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften* vol. 4, La Haye : Nijhoff, 1983 ; Franz ROSENZWEIG, « Die Schrift und Luther » [1926], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 749-773.

88 Cf. ER, p. 209 ; SE, p. 161. Voir également, Marc CREPON, *Les Promesses du langage, Benjamin, Rosenzweig, Heidegger*, Paris : Vrin, 2001, p. 131-132.

89 Cf. Gérard BENSUSSAN, *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*, Paris : Vrin, 2001, p. 179.

90 Cf. MOSES, *L'Ange de l'histoire*, (cf. note 31), p. 271-273.

91 BARKAI ; MENDES-FLOHR, *Aufbruch und Zerstörung*, (cf. note 41), p. 29-30.

92 Le texte de Martin Buber *Je et tu* qui vient immédiatement à l'esprit quand il est question de pensée dialogique est en fait postérieur à *L'Étoile de la Rédemption* puisqu'il date de 1923. En revanche sa réception en France est relativement précoce grâce à la traduction de Geneviève Bianquis qui date de 1938, alors que Rosenzweig reste pratiquement inconnu du public français jusqu'au début des années 1980. Cf. Martin BUBER, *Je et Tu*, traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis, Paris : Aubier, 1969 ; Martin BUBER, « Ich und Du » [1923], in : *idem, Das dialogische Prinzip*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1986, 2006, p. 7-138.

tôt suscité la réorientation des idées du sensé et du spirituel vers ce qu'il est convenu d'appeler la ‹philosophie du dialogue›. »[93]

D'une certaine manière, on peut dire que la crise de la pensée du système et la crise de l'assimilation qui affectent cette époque trouvent toutes deux leur réponse dans une méditation sur le langage et la parole qui s'inscrit dans une réflexion philosophico-théologique. En effet, comme l'écrit Gérard Bensussan citant Rosenzweig : « *Organon* de l'existence […] la langue ne l'est qu'en tant qu'organon *messianique* de l'existence. »[94] Il s'agit aussi de revendiquer la validité d'une spécificité juive de la pensée qui permet de donner un éclairage nouveau aux questions éternelles de la philosophie et de créer une continuité entre la parole prophétique et la parole philosophique sans pour autant les confondre, mais pour s'inscrire dans une tradition et dans une filiation[95]. C'est en ce sens que Rosenzweig oppose à l'abstraction idéaliste une pensée parlante de la facticité, considérant le judaïsme comme sa « *méthode* » et pas comme son « objet »[96]. Il ne s'agit donc pas en premier lieu de parler du judaïsme pour le redécouvrir, mais plutôt de parler à partir de lui, de l'intégrer au champ de références de la philosophie[97].

III – Les « ‹Gritli›-Briefe » et le panorama de la recherche sur Rosenzweig

Concernant la question du dialogue, telle qu'elle est traitée de manière générale dans le domaine de la philosophie, on signalera quelques publications qui nous ont permis de cerner au mieux notre objet. L'ouvrage de Vittorio Hösle intitulé *Der philosophische Dialog*[98] traite du genre du dialogue dans la philosophie à partir de Platon et en livre quasiment une étude littéraire et narratologique, s'attachant au rôle des différents protagonistes et à la manière particulière de traiter les questions que per-

---

93 Pierre BOURETZ, « Martin Buber », (cf. note 73), p. 528. Cf. également Emmanuel LEVINAS, « Le dialogue. Conscience de soi et proximité du prochain », in : *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris : Vrin, 1982, p. 211-230, ici p. 211.

94 BENSUSSAN, *Le temps messianique*, (cf. note 89), p. 179.

95 Cf. BENSUSSAN, *Le temps messianique*, (cf. note 89), p. 155.

96 BT, septembre 1921 à Rudolf Ehrenberg, p. 720 : « […] das Jüdische ist meine *Methode*, nicht mein Gegenstand ».

97 Rosenzweig développe un point de vue similaire quand il définit ce qu'il y a de neuf dans l'enseignement qu'il souhaite dispenser dans le cadre de la maison d'études de Francfort. Il s'agit pour lui non pas de traiter de thèmes spécifiquement juifs mais plutôt d'instaurer une approche juive de thèmes qui ne le sont pas nécessairement de prime abord. ROSENZWEIG, « Un *Lernen* nouveau », (cf. note 78) p. 265-266. Vgl. ROSENZWEIG, « Neues Lernen », (cf. note 78), p. 507.

98 HÖSLE, *Der philosophische Dialog*, (cf. note 17).

met le choix de ce genre. Le recueil d'articles *Zur Geschichte des Dialogs*[99], publié sous la direction de Martin Meyer, adopte une perspective différente. Chaque article est consacré à un auteur ou à une œuvre, de Socrate à Jürgen Habermas. Cet ouvrage ne se limite pas au genre du dialogue philosophique, mais traite aussi de la manière dont le dialogue est pensé par Wilhelm von Humboldt ou Paul Ricœur. Par ailleurs il envisage la possibilité d'aborder la pensée philosophique d'auteurs comme Kant sous l'angle du dialogue. Hösle et Meyer s'appuient tous deux sur les travaux de Rudolf Hirzel, qui a été un des premiers à montrer l'intérêt de l'étude littéraire des dialogues philosophiques[100]. Le travail de Heinz-Horst Schrey, intitulé *Dialogisches Denken*[101] date de 1970 et présente pour nous l'intérêt de traiter explicitement de la pensée de Rosenzweig et de ses contemporains, comme Martin Buber ou Eugen Rosenstock. Nous ne citons que peu de littérature à caractère général sur le thème du dialogue en philosophie, parce que la perspective de Rosenzweig se distingue assez nettement de celle d'autres auteurs et que nous souhaitons nous concentrer sur les textes portant explicitement sur sa conception spécifique du dialogue. Cette question est en outre abondamment traitée dans le domaine des études rosenzweigiennes.

A – Aperçu des orientations de la recherche sur les correspondances.

Avant de nous consacrer aux études portant explicitement sur les *« Gritli »-Briefe*, il est nécessaire de s'arrêter sur les tendances principales des travaux consacrés à l'épistolaire. En effet, ils constituent des outils importants pour notre démarche et ce tour d'horizon nous permettra d'expliciter la manière dont cette dernière s'inscrit dans ce champ. Ce qui frappe quand on tente d'embrasser du regard la littérature publiée sur l'épistolaire, c'est avant tout sa diversité. Les lettres sont loin d'être l'objet de travaux des seules études littéraires ; au contraire, historiens et philosophes, psychanalystes et théologiens s'intéressent au fait épistolaire qui fait l'objet d'un regain d'intérêt depuis les années 1970, particulièrement dans la mouvance des études sur le genre[102] et de la micro-histoire[103]. Néanmoins, on trouve relativement

99 Martin MEYER (sous la dir. de), *Zur Geschichte des Dialogs : philosophische Positionen von Sokrates bis Habermas*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.

100 Rudolf HIRZEL, *Der Dialog. Ein literaturhistorischer Versuch*, Leipzig : Hirzel.

101 Heinz-Horst SCHREY, *Dialogisches Denken*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.

102 Cf. Rebecca EARLE, « Introduction: letters, writers and the historian », in : *idem* (sous la dir. de), *Epistolary selves : letters and letter-writers, 1600 - 1945*, Aldershot : Ashgate, 1999, p. 1-14, ici

peu d'ouvrages généraux les concernant. On citera le travail de Reinhard Nickisch qui constitue une mine d'informations tant sur l'histoire de la lettre, les caractéristiques de la pratique épistolaire que sur l'état de la recherche sur les correspondances[104]. Dans le domaine français, on citera aussi l'ouvrage de Geneviève Haroche-Bouzinac qui offre une bonne introduction à l'étude des correspondances[105]. On remarque aussi que les ouvrages généraux concernant la pratique épistolaire d'une certaine époque sont bien représentés pour les XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles, et notamment pour la période romantique[106], mais font entièrement défaut pour le XX^{ème} siècle.

D'une manière générale, on constate que les lettres et les correspondances font l'objet d'approches souvent assez différentes selon les disciplines mises en œuvre pour les étudier. Dans le volume intitulé *La correspondance : les usages de la lettre au XIX^{ème} siècle*[107], c'est avant tout l'épistolaire comme pratique qui est pris en compte : comment, avec quels outils et pourquoi écrit-on des lettres ? De ce fait, les lettres étudiées sont tirées de fonds d'archives d'anonymes et l'accent n'est pas mis sur la lettre comme objet esthétique puisqu'elle est considérée comme « une écriture ordinaire »[108]. Sont aussi pris en compte dans ce même volume les manuels épistolaires qui fournissent beaucoup d'indications sur les exigences auxquelles la lettre se doit de répondre à une époque donnée et sur la fonction sociale de cette dernière[109].

---

p. 1. Rebecca Earle insiste dans son introduction au volume sur l'importance que prennent les lettres dans le cadre des études sur le genre. De même, le volume *Freundschaft im Gespräch* édité dans une collection réservée à la recherche féministe consacre une longue section à la lettre. Cf. Sabine EICKENRODT ; Cettina RAPISARDA (sous la dir. de), *Freundschaft im Gespräch*, Stuttgart ; Weimar : Metzler, 1998, p. 125-248.

103 Cette tendance née en Italie au début des années 1970 se propose de prendre en compte les trajectoires individuelles pour écrire l'histoire. Les correspondances constituent donc des sources importantes pour les chercheurs qui pratiquent ce type d'études. Cf. Edoardo GRENDI, « Repenser la micro-histoire ? », in : Jacques Revel (sous la dir. de), *Jeux d'échelles*, Paris : Seuil/Gallimard, 1996, p. 233-243.

104 Reinhard NICKISCH, *Brief*, Stuttgart : J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1991.

105 Geneviève HAROCHE-BOUZINAC, *L'épistolaire*, Paris : Hachette, 1995.

106 À cet égard, on citera entre autres l'étude de Karl Heinz Bohrer sur la lettre dans l'Allemagne romantique. Cf. Karl Heinz BOHRER, *Der romantische Brief : die Entstehung ästhetischer Subjektivität*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1989, et le travail de Tanja Reinlein portant sur la période de l'*Empfindsamkeit*. Cf. Tanja REINLEIN, *Der Brief als Medium der Empfindsamkeit : erschriebene Identitäten und Inszenierungspotentiale*, Würzburg : Königshausen & Neumann, 2003.

107 Roger CHARTIER ; Alain BOUREAU (sous la dir. de), *La correspondance : les usages de la lettre au XIXe siècle*, Paris : Fayard, 1991.

108 Cf. Roger CHARTIER ; Jean HEBRARD, « Entre public et privé : La correspondance, une écriture ordinaire », in : Roger CHARTIER ; Alain BOUREAU (sous la dir. de), *La correspondance : les usages de la lettre au XIX^{ème} siècle*, Paris : Fayard, 1991, p. 222-229, ici p. 222.

109 Cf. Cécile DAUPHIN, « Les manuels épistolaires au XIX^{ème} siècle », in : Roger CHARTIER ; Alain BOUREAU (sous la dir. de), *La correspondance : les usages de la lettre au XIX^{ème} siècle*, Paris : Fayard, 1991, p. 209-278.

L'approche linguistique ne se soucie elle aussi que rarement de questions esthétiques et dans son cas, le contenu de la lettre est à peine pris en compte. On citera à cet égard, Catherine Kerbrat-Orecchioni qui appuie son propos sur des exemples tirés de lettres fournies par des proches[110] ou Karl Ermert qui se fonde sur les manuels épistolaires allemands pour élaborer sa typologie. Comme il l'écrit, ces manuels ne sont pas à proprement parler son objet d'étude, il s'intéresse seulement aux lettres qu'ils contiennent[111]. Il est légitime de se demander, face à une telle démarche, ce que permet de découvrir l'étude de textes disparates, pris isolément, hors du contexte que fournit la correspondance à laquelle ils appartiennent. Notre démarche repose pour sa part sur une idée différente, à savoir que les contenus sont inséparables de la forme dans laquelle ils s'expriment (la réciproque est également vraie) et que c'est justement le caractère protéiforme des corpus épistolaires pris dans leur ensemble qui en fait l'intérêt. Les linguistes ont souvent tendance à considérer que la typologie est un moyen adéquat de comprendre le fait épistolaire, de même que Karl Ermert précédemment cité, c'est l'idée que défend Alexander Bergs[112] et qui est généralement considérée comme réductrice par ceux qui considèrent le geste épistolaire comme unique, individuel et irréductible à des règles génériques. C'est par exemple le point de vue défendu par Rebecca Earle[113]. Nous serons amenée à expliquer, dans le cours de l'analyse, les raisons pour lesquelles nous nous rangeons à ce type d'approche, qui prend ses distances avec la typologie.

On a donc affaire d'une part à des études qui analysent avant tout des pratiques dans leur dimension formelle et si possible généralisable, mais d'autre part aussi à des études qui ne prennent en compte la lettre que pour son contenu. Elle se trouve alors réduite au statut de pourvoyeuse d'information, de document. Dans ce cas la lettre est mise au service de l'œuvre dont elle tire son sens. C'est ce que fait Helmut Junker, qui étudie la correspondance de Sigmund Freud et de Sándor Ferenczi pour

---

110 Catherine KERBRAT-ORECCHIONI, « l'interaction épistolaire », in : Jürgen SIESS (sous la dir.de), *La lettre entre réel et fiction*, Paris : Sedes, 1998. p. 15-36, ici p. 16.

111 Karl ERMERT, *Briefsorten : Untersuchungen zu Theorie und Empirie der Textklassifikation*, Tübingen : Niemeyer, 1979. Ces manuels sont aussi la base de données utilisée pour le projet de Jutta Lütten-Godecke et Werner Zillig. Cf. Jutta LÜTTEN-GÖDECKE ; Werner ZILLIG (sous la dir. de), *« Mit freundlichen Grüßen » : linguistische Untersuchungen zu Problemen des Briefe-Schreibens*, Münster : Aa Verlag, 1994.

112 Alexander BERGS, « Letters. A new approach to text typology », in : Terttu NEVALAINEN ; Sanna-Kaisa TANSKANEN (sous la dir. de), *Letter writing*, Amsterdam : Benjamins, 2007, p. 27-46.

113 EARLE, « Introduction: letters, writers and the historian », (cf. note 102), p. 4.

en tirer des informations portant sur leur œuvre et sur leur relation[114]. Kurt Eissler adopte une démarche similaire concernant Freud et Carl Gustav Jung[115]. Relativement rares sont les études qui tentent de combiner une approche formelle avec une étude de contenu. On citera pour commencer une étude qui date de 1963, dans laquelle Paul Raabe analyse l'ensemble de la correspondance de Hölderlin dans le but d'en dégager les particularités formelles, la fonction par rapport à l'œuvre poétique et les évolutions[116]. En ce sens, c'est une étude qui, si elle n'a pas comme la nôtre un focus thématique précis, poursuit des objectifs assez proches de ceux que nous nous sommes fixés. C'est par exemple également le cas pour l'ouvrage d'Anne Overlack portant sur les correspondances d'Hugo von Hofmannsthal et d'Else Lasker-Schüler[117]. Les observations qu'elle fait lui permettent aussi de remettre en cause la tentation généralisante de certaines études formelles. *L'équivoque épistolaire* de Vincent Kaufmann combine également une approche formelle et un intérêt marqué pour les contenus en tentant de montrer en prenant, entre autres, l'exemple des correspondances de Proust, de Flaubert et de Kafka l'ambivalence du statut de la lettre qui permet de faire perdurer le lien tout en maintenant l'autre à distance[118]. Klaus Garber, tente pour sa part, de dégager la spécificité de la pratique épistolaire propre à Walter Benjamin et d'attirer l'attention sur ces textes si particuliers à ses yeux[119]. C'est dans cette lignée que nous souhaitons inscrire notre travail, qui devra pendre en compte tant les aspects formels de la correspondance de Rosenzweig que ses relations avec son œuvre, sans pour autant que l'autonomie soit déniée à la pratique épistolaire.

---

114 Helmut JUNKER, *Unter Übermenschen. Freud & Ferenczi. die Geschichte einer Beziehung in Briefen*, Tübingen : edition diskord, 1997.

115 Kurt EISSLER, *Psychologische Aspekte des Briefwechsels zwischen Freud und Jung*, Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1982.

116 Paul RAABE, *Die Briefe Hölderlins. Studien zur Entwicklung und Persönlichkeit des Dichters*, Stuttgart : Metzler, 1963.

117 Anne OVERLACK, *Was geschieht im Brief? : Strukturen der Brief-Kommunikation bei Else Lasker-Schüler und Hugo von Hofmannsthal*, Tübingen : Stauffenburg-Verlag, 1993.

118 Cf. Vincent KAUFMANN, *L'équivoque épistolaire*, Paris : Editions de minuit, 1990, p. 8.

119 Klaus GARBER, *Benjamin als Briefschreiber und als Kritiker*, Munich : Fink, 2005.

B – La recherche sur les « ‹Gritli›-Briefe »

Les *« Gritli »-Briefe* font actuellement l'objet d'une prise en compte grandissante de la part des chercheurs s'intéressant à Rosenzweig. La communication prononcée par Harold Stahmer dans le cadre du congrès international organisé à Cassel en 1986 et intitulée : « The letters of Franz Rosenzweig to Margrit Rosenstock-Huessy : ‹Franz›, ‹Gritli›, ‹Eugen› and ‹The Star of Redemption› »[120] est la première publication explicitement consacrée aux *« Gritli »-Briefe*. On peut noter que cet article précède la publication du texte de la correspondance (2002). Dans les actes de ce même colloque, on trouve également une brève contribution du fils des époux Rosenstock, qui raconte la manière dont la constellation qui unit Franz Rosenzweig, Eugen Rosenstock et son épouse Margrit s'est formée et a évolué[121]. Il est donc légitime de penser que c'est au milieu des années 1980 que l'idée d'une éventuelle publication de ces textes a commencé à germer[122]. Dans son ouvrage d'introduction à la pensée de Franz Rosenzweig, lui aussi publié avant les *« Gritli »-Briefe* puisqu'il date de 1991, Wolfdietrich Schmied-Kowarzik consacre un paragraphe au rôle qu'a joué Margrit Rosenstock dans l'élaboration de *L'Étoile de la Rédemption*[123]. Au moment de leur publication, cela faisait donc au moins quinze ans que les spécialistes de Rosenzweig attendaient la publication des *« Gritli »-Briefe*.

Après leur publication en 2002, les *« Gritli »-Briefe* n'ont plus cessé d'intéresser les chercheurs sur Rosenzweig. Néanmoins, à ce jour une seule monographie leur est entièrement consacrée, il s'agit de l'ouvrage d'Ephraim Meir intitulé *Letters of love : Franz Rosenzweig's Spiritual Biography and Œuvre in Light of the Gritli Letters*[124]. Cet ouvrage a le mérite d'énumérer de façon relativement systématique les thèmes abordés dans cette correspondance et de renvoyer à chaque fois aux passages paral-

120 STAHMER, « The Letters of Franz Rosenzweig to Margrit Rosenstock-Huessy… », (cf. note 5).

121 Hans ROSENSTOCK-HUESSY, « Franz-Margrit-Eugen », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 1988, vol. 1, p. 105-107.

122 Les ayants droit ont sans doute attendu pour cela le décès des différents protagonistes de l'histoire pour être sûrs de ne heurter aucune susceptibilité.

123 Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK, *Franz Rosenzweig : existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Fribourg en Br. : Karl Alber Verlag, 1991.

124 Ephraim MEIR, *Letters of love: Franz Rosenzweig's Spiritual Biography and Œuvre in Light of the Gritli Letters*, New York : Peter Lang, 2006.

lèles de *L'Étoile de la Rédemption* pour montrer l'entrelacs de la pensée de Rosenzweig avec son écriture intime. L'objectif d'Ephraim Meir est de montrer qu'il s'agit chez ce dernier d'une pensée hautement marquée par des événements personnels. Ce faisant, il contribue également à réviser une image de la vie de Rosenzweig souvent trop marquée par la vision quelque peu hagiographique et unilatérale qu'en donnait Nahum Glatzer dans sa biographie de Rosenzweig parue en 1961[125]. Malheureusement il se contente souvent de paraphraser les lettres au lieu de les analyser et l'ouvrage est marqué par de nombreuses répétitions sans pour autant parvenir à dégager réellement des lignes de force. De plus Meir considère les lettres avant tout comme des documents délivrant des informations sur la vie et l'œuvre de Rosenzweig, et ne tient que très peu compte du mode d'écriture particulier qu'elles constituent. Par ailleurs, l'opposition systématique qu'il établit entre Gritli et Eugen Rosenstock, pour ce qui est du respect des choix religieux de Rosenzweig, ne paraît pas suffire à rendre compte de la complexité de cette relation à trois et mériterait d'être interrogée[126].

Le premier article qui fait suite à la publication des lettres, a pour auteur Rivka Horwitz et s'intitule : « The shaping of Rosenzweig's identity according to the Gritli-letters ». L'auteur s'intéresse aux tenants et aboutissants du retour de Rosenzweig au judaïsme et s'attache par là même à montrer que les *« Gritli »-Briefe* permettent de réévaluer l'importance d'Eugen et de Gritli Rosenstock dans la vie et dans le parcours intellectuel de Franz Rosenzweig[127]. Lors d'un colloque ayant eu lieu en 2002, toute une section a été consacrée aux *« Gritli »-Briefe*. Son objectif était de montrer comment l'étude de ces lettres pouvait contribuer à la compréhension de l'itinéraire intellectuel de Rosenzweig et de *L'Étoile de la Rédemption*[128]. Deux ans plus tard un autre colloque s'est tenu à Cassel (du 28 mars au 1er avril 2004). Il constitue un événement d'une importance semblable à celle du colloque de 1986 mentionné plus haut et qui avait été l'occasion de la première étude portant sur cette correspondance. Les actes de ce colloque ont paru sous la direction de Wolfdietrich Schmied-Kowarzik en

[125] Nahum GLATZER, *Franz Rosenzweig : His Life and Thought*, New York : Schocken Books, 1961. Cette biographie de Franz Rosenzweig est à ce jour la seule qui existe.

[126] Cf. *Ibidem*, p. 17, p. 53, p. 82.

[127] Rivka HORWITZ, « The Shaping of Rosenzweig's Identity According to the Gritli Letters », (cf. note 30). Cet article est le texte d'une conférence prononcée en 2001, lors d'un colloque qui s'est tenu à Lucerne (Suisse).

[128] Luc ANCKAERT ; Martin BRASSER ; Norbert SAMUELSON (sous la dir. de), *The Legacy of Franz Rosenzweig : Collected Essays*, Louvain : Leuven University Press, 2004.

2006. Cette publication fait état de cinq communications ayant pour objet les *« Gritli »-Briefe* dont une de William Hallo, portant sur le thème suivant : « Gibt es so etwas wie eine Autoexegese? Franz Rosenzweigs Gritli-Briefe und der Stern ». Dans cet article, il pose de manière systématique la question des rapports entre la correspondance et le texte philosophique[129]. C'est également ce que fait Reinhold Mayer dans son article de 2004 intitulé « Zur Entstehungsgeschichte des *Stern der Erlösung* »[130]. Par ailleurs, les dernières publications portant sur la philosophie de Rosenzweig prennent toutes en compte à des degrés divers les *« Gritli »-Briefe*. On citera à cet égard l'ouvrage de Renate Schindler portant sur la question de la temporalité[131]. Il est particulièrement éclairant, car il offre aussi un panorama complet de la réception rosenzweigienne de la tradition philosophique.

La prise en compte des *« Gritli »-Briefe* pour le traitement de la question du dialogue judéo-chrétien chez Rosenzweig n'en est encore qu'à ses débuts. Il importe néanmoins de citer un article de Reinhold Mayer (qui a réalisé avec Inken Rühle le volume des *« Gritli »-Briefe*) intitulé « Christentum und Judentum bei Franz Rosenzweig »[132]. Ce dernier a le mérite de formuler des thèses au sujet du dialogue interreligieux qui ne s'appuient plus seulement sur la correspondance de 1916, mais présentent une vision plus différenciée intégrant les informations que fournissent à ce sujet les *« Gritli »-Briefe*. L'ouvrage d'Inken Rühle, intitulé *Gott spricht die Sprache der Menschen*, apporte une attention particulière au travail de Rosenzweig à partir de la tradition juive, qu'elle soit biblique ou talmudique[133]. Elle accorde également une place importante aux *« Gritli »-Briefe* dans sa réflexion. Son étude a été particulièrement riche d'enseignements pour nous parce qu'elle place la biographie au centre de son travail, sans pour autant écrire à des fins biographiques. Il s'agit pour elle plutôt de prendre en compte la biographie en vue d'autre chose, en l'occurrence pour

---

129 William HALLO, « Gibt es so etwas wie eine Autoexegese? Franz Rosenzweigs Gritli-Briefe und der Stern. », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs « neues Denken »*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 2006, vol. 2, p. 1169-1180.

130 Reinhold MAYER, « Zur Entstehungsgeschichte des *Stern der Erlösung* », in : Martin BRASSER (sous la dir. de), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum* Stern der Erlösung, Tübingen : Niemeyer, 2004, p. 53-71.

131 Renate SCHINDLER, *Zeit – Geschichte – Ewigkeit in Franz Rosenzweigs* Stern der Erlösung, Berlin : Parerga, 2007.

132 Reinhold MAYER, « Christentum und Judentum bei Franz Rosenzweig », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs « neues Denken »*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 2006, vol. 2, p. 677-688.

133 RÜHLE, *Gott spricht die Sprache des Menschen*, (cf. note 21).

replacer l'œuvre dans le contexte personnel et intellectuel dont elle a émergé. Elle semble postuler que chez Rosenzweig les frontières entre la vie et l'œuvre sont floues et que, pour cette raison, il est indispensable de prendre en compte les écrits intimes de l'auteur. Nous nous sommes beaucoup appuyée sur son approche pour élaborer la nôtre.

Notre démarche s'inscrit donc au cœur des développements actuels de la recherche sur Rosenzweig. C'est à partir de ces évolutions récentes que le bien fondé de la présente étude se justifie : combiner un sujet bien connu de la critique rosenzweigienne, à savoir sa dimension dialogique, et un objet, la correspondance de Rosenzweig avec le couple Rosenstock, dont le statut dialogique doit être analysé et dont la prise en compte par la critique est somme toute récente. En effet, jusqu'ici l'étude des *« Gritli »-Briefe* restait avant tout d'ordre thématique, les questionnements sur le type d'écriture que constitue la lettre, ses implications formelles et la manière dont Rosenzweig l'envisage restent inexplorés. La question de l'amour est elle aussi absente ou presque des travaux qui prennent en compte les *« Gritli »-Briefe*. Notre travail a donc pour but de mettre en lumière ces aspects jusqu'ici négligés et d'approfondir et d'élargir à partir des enseignements que l'on peut tirer des *« Gritli »-Briefe* des questions (comme celle du dialogue judéo-chrétien ou du rapport de Rosenzweig au judaïsme) qui n'ont pas encore fait l'objet d'un traitement systématique. De plus, le fait de jouer sur la polysémie des termes de dialogue et d'amour pour élaborer un discours qui mette en relation différents aspects de ces questions constitue une démarche que l'on rencontre assez rarement dans les études rosenzweigienne.

C – La recherche rosenzweigienne et la question du dialogue

Au préalable on précisera que les orientations de la recherche rosenzweigienne sont très différentes entre la France et l'Allemagne. En Allemagne (comme d'ailleurs aux États-Unis), la pensée de Rosenzweig intéresse presque exclusivement les chercheurs en théologie, aussi bien chrétienne que juive[134]. Et par là même, l'étude des

[134] Sur les origines de la lecture théologique de Rosenzweig, on renverra à l'article de Gérard BENSUSSAN, « Sur l'actualité d'une pensée », in : *idem*, *Dans la forme du monde. Sur Franz Rosenzweig*, Paris : Hermann, 2009, p. 281-295, ici p. 283. À ce sujet, voir également Stéphane MOSES, « Ein Teil der Landkarte der jüdischen Moderne », in : Martin BRASSER (sous la dir. de), *Rosenzweig heute*, Fribourg en Br. : Karl Alber Verlag, 2006, p. 35-42, ici p. 38.

textes de Rosenzweig s'accompagne bien souvent d'une volonté politique de poursuivre le dialogue judéo-chrétien qu'il a lui-même initié. En France, Rosenzweig est considéré comme faisant partie du champ de la philosophie et c'est le plus souvent à ce titre qu'il est étudié[135].

La question du dialogue est omniprésente dans la critique rosenzweigienne. Deux ouvrages en allemand, celui de Reinhold Mayer et celui de Bernhard Casper, en font même l'objet principal de leurs analyses[136]. L'optique de Bernhard Casper est comparatiste. Il traite en effet de Rosenzweig, de Ferdinand Ebner et de Martin Buber et analyse le rapport entre pensée dialogique et philosophie de la religion chez ces auteurs. Pour ce qui est du chapitre consacré à Rosenzweig, Bernhard Casper étudie la question de la Révélation en tant qu'elle constitue, selon lui, le fil directeur de la pensée dialogique rosenzweigienne. Reinhold Mayer se concentre pour sa part exclusivement sur Franz Rosenzweig, pour montrer la correspondance qui existe entre la biographie de l'auteur et son œuvre. Il analyse la manière dont l'expérience de la guerre, par exemple, trouve son articulation dans *L'Étoile de la Rédemption* et comment les thèses développées dans cet ouvrage sont en quelque sorte mises en pratique dans le cadre de la maison d'études juives de Francfort. Dans le domaine français, Arno Münster met en relation, dans *Le principe dialogique*[137], Franz Rosenzweig, Martin Buber, Gershom Scholem, Ernst Bloch et Emmanuel Levinas en partant de l'idée selon laquelle les conceptions qu'ils développent sont régies par un « principe dialogique » qui constitue un élément fondamental de la pensée juive du vingtième siècle. Rosenzweig apparaît par ailleurs en bonne place dans les actes d'un colloque qu'Angelica Bäumer et Michael Benedikt consacrent à la pensée dialogique en général, deux des articles lui sont consacrés. Le premier porte sur la correspon-

[135] La lecture française de Rosenzweig est encore très marquée par l'influence d'Emmanuel Levinas, qui a été le premier, dès les années 1960, à attirer l'attention sur la pensée de cet auteur, par deux articles datant de 1963 et de 1965. Cf. Emmanuel LEVINAS, « Entre deux mondes. La voix de Franz Rosenzweig » [1963], in : *idem*, *Difficile Liberté*, Paris : Albin Michel, 1990, p. 253-281. Emmanuel LEVINAS, « Franz Rosenzweig. Une pensée juive moderne » [1965], in : *idem*, *Hors Sujet*, Fontfroide-le-Haut : Fata Morgana 1987, p. 71-96. La préface de *Totalité et infini* comprend également un hommage au philosophe de Cassel. Cf. Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini*, La Haye : Nijhoff, 1961, p. XVI.

[136] Bernhard CASPER, *Das dialogische Denken : eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Fribourg en Br. ; Bâle, Vienne : Herder, 1967 ; Reinhold MAYER, *Franz Rosenzweig : eine Philosophie der dialogischen Erfahrung*, Munich : Kaiser, 1973.

[137] Arno MÜNSTER, *Le principe dialogique : de la réflexion monologique vers la proflexion intersubjective : essais sur M. Buber, E. Levinas, F. Rosenzweig, G. Scholem et E. Bloch*, Paris : Kimé, 1997.

dance de 1916 entre le philosophe et Eugen Rosenstock[138]. Le second est consacré à l'importance d'Hermann Cohen et de Franz Rosenzweig pour la rénovation de la pensée juive[139]. De plus, presque tous les ouvrages présentant la pensée de Rosenzweig consacrent au moins un chapitre à la question du dialogue. En 2000 et en 2001, Marc Crépon publie deux ouvrages tournant autour de la question de la langue et du langage et qui accordent une place de choix à l'œuvre de Rosenzweig. *Le malin génie des langues*[140] a pour objet d'analyser le rapport entre la question des langues et celle de la communauté, du peuple et du sentiment d'appartenance qu'ils impliquent. Le chapitre consacré à Rosenzweig porte sur le nationalisme dans l'œuvre du philosophe ; il est mis en relation avec la question de la traduction et de la Rédemption. Dans *Les promesses du langage*[141], Marc Crépon analyse la « genèse de la parole » dans *L'Étoile de la Rédemption*, en montrant qu'elle est indissociable de la prise de distance rosenzweigienne vis-à-vis de l'idéalisme allemand.

La question du dialogue judéo-chrétien est donc moins traitée en France qu'en Allemagne ou aux États-Unis, du fait des orientations scientifiques évoquées plus haut, néanmoins Stéphane Mosès, qui se situe à la frontière de différentes traditions de recherche, a écrit de nombreux articles à ce sujet, que ce soit concernant la Correspondance de 1916[142] ou sur le traitement du judaïsme et du christianisme dans *L'Étoile de la Rédemption*[143]. Dans les deux cas, Mosès insiste avant tout sur les implications politico-historiques de ces interrogations théologiques. Cette orientation délibérée dont il s'explique lors d'un entretien accordé à Myriam Bienenstock se révèle particulièrement précieuse pour nous, parce qu'elle replace ces réflexions dans

---

138 Adam ZAK, « Erneuerung des Denkens durch Dialog : Anregungen Eugen Rosenstock-Huessys im Briefwechsel mit Franz Rosenzweig », in : Angelica BÄUMER ; Michael BENEDIKT (sous la dir. de), *Dialogdenken – Gesellschaftsethik : wider die allgegenwärtige Gewalt gesellschaftlicher Vereinnahmung*, Vienne : Passagen-Verlag, 1991, p. 111-121.

139 Reiner WIEHL, « Das jüdische Denken von Hermann Cohen und Franz Rosenzweig : Ein neues Denken in der Philosophie des 20. Jahrhunderts », in : Angelica BÄUMER ; Michael BENEDIKT (sous la dir. de), *Dialogdenken – Gesellschaftsethik : wider die allgegenwärtige Gewalt gesellschaftlicher Vereinnahmung*, Vienne : Passagen-Verlag, 1991, p. 171-190.

140 Marc CREPON, *Le malin génie des langues : Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig*, Paris : Vrin, 2000.

141 CREPON, *Les promesses du langage*, (cf. note 88).

142 Stéphane MOSES, « La correspondance entre Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock », in : *idem*, *Franz Rosenzweig. Sous l'Étoile*, Paris : Hermann, 2009, p. 207-230. Cette correspondance faisait déjà l'objet de remarques très éclairantes dans *L'Ange de l'histoire*. Cf. MOSES : *L'Ange de l'histoire*, (cf. note 31), p. 59-82.

143 Stéphane MOSES, « Judentum und Christentum bei Franz Rosenzweig », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs ‹neues Denken›*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber, 2006, vol. 2, p. 663-676.

un contexte philosophique qui constitue un pendant nécessaire aux orientations souvent avant tout biographiques et théologiques du traitement allemand de ces mêmes questions[144]. De plus, s'il n'aborde la question du dialogue que de façon marginale dans sa grande analyse de *L'Étoile de la Rédemption* intitulée *Système et Révélation*[145], il consacre à cette question un article important comparant les conceptions du dialogue de Rosenzweig et de Benveniste[146]. On signalera aussi, à titre d'information, l'existence d'une bibliographie complète des textes de Rosenzweig et des publications le concernant[147]. Ce tour d'horizon visait à montrer comment une recherche portant sur le dialogue dans les *« Gritli »-Briefe* peut contribuer, d'une part, aux études portant sur la conception rosenzweigienne du dialogue, d'autre part, à celles qui tentent de cerner la portée du dialogue judéo-chrétien dans la pensée de Franz Rosenzweig.

144 MOSÈS, « Ein Teil der Landkarte der jüdischen Moderne », (cf. note 134), p. 38.

145 Stéphane MOSES, *Système et Révélation : la philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris : Bayard édition, 2003.

146 Cf. Stéphane MOSES : « Émile Benveniste et la linguistique du dialogue », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris : Presses universitaires de France, 2001/4, n°32, p. 509-525, p. 524.

147 Luc ANCKAERT ; Bernhard CASPER, *An Exhaustive Rosenzweig Bibliography : Primary And Secondary Writings*, Louvain : Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1995.

Première partie – Fondements de la relation épistolaire

« Profession : épistolier »[148], cette formulation de la mère de Rosenzweig que ce dernier rapporte à Margrit Rosenstock rend compte des inquiétudes d'Adele Rosenzweig concernant l'avenir professionnel de son fils. Elle signale également bien l'importance de l'écriture épistolaire dans l'activité intellectuelle de Franz Rosenzweig. Nous souhaitons dans cette première partie tenter de déterminer ce qui fait l'originalité de sa correspondance et plus particulièrement celle des *« Gritli »-Briefe*, tant sur le plan formel, à savoir celui de la construction et de la circulation des lettres, que sur le plan des thématiques abordées. Le cœur de cette partie sera consacré à la pratique épistolaire de Rosenzweig et à la manière dont lui-même la pense, ainsi qu'à sa vision de la lettre. Il sera nécessaire de confronter ces conceptions à celles d'autres épistoliers de la même époque pour dégager des tendances et mettre en valeur l'originalité de notre objet d'étude. Une interrogation sur les théories de l'épistolaire, telles qu'on les trouve chez les linguistes et chez certains chercheurs en littérature, devra être menée en plusieurs endroits pour permettre de dégager à la fois les particularités des *« Gritli »-Briefe* et le caractère parfois réducteur d'études ayant pour but de dégager des règles générales, valables pour toutes les correspondances.

Nous essaierons tout d'abord de circonscrire les caractéristiques générales de cette correspondance, ce qui nous amènera à revenir sur les différentes éditions des lettres de Rosenzweig et sur leurs partis-pris éditoriaux pour montrer les perspectives qu'elles ouvrent pour la recherche, mais également leurs défaillances. Ce premier moment nous permettra également d'étudier les aspects structurels de la lettre pour comprendre comment Rosenzweig construit son écriture épistolaire. Ces interrogations déboucheront sur une étude des marqueurs concrets du dialogue dans les *« Gritli »-Briefe*. Dans un deuxième temps, on se concentrera sur ce que Rosenzweig dit concrètement de sa pratique épistolaire, la manière dont il l'envisage et ce qu'il attend de ses correspondants. Cela nous amènera à décrire les modes de circulation qui sont à l'œuvre dans l'échange de Rosenzweig avec le couple Rosenstock. La vision spatio-temporelle développée par Rosenzweig en relation avec son activité épistolaire devra faire l'objet d'une attention toute particulière à la fin de ce chapitre, car elle nous permettra de poser les jalons d'une interrogation sur la lettre envisagée dans

[148] GB, 11 novembre 1919, p. 472 : « Beruf: Briefschreiber ».

sa matérialité. C'est sur ces réflexions que se fondera le troisième chapitre qui portera sur la lettre comme support de l'échange amoureux. Il aura pour objet la lettre en tant qu'espace de parole et en tant qu'espace de la relation amoureuse. On s'interrogera dans ce cadre sur la compréhension du texte dans sa matérialité induite par cette approche. De cette réflexion découlera un questionnement sur la dimension charnelle de la relation épistolaire. La thématique amoureuse, telle qu'elle se matérialise dans la correspondance, nous amènera dans un dernier temps à expliciter la façon dont Rosenzweig envisage l'amour dans *L'Étoile de la Rédemption*, et à nous intéresser à l'interprétation qu'il livre du Cantique des Cantiques. À partir de là, on analysera également les sources kabbalistiques de la conception rosenzweigienne de l'amour.

Chapitre 1 – Franz Rosenzweig épistolier : aspects généraux

A – L'édition des lettres de Rosenzweig : histoire et perspectives

Notre étude a pour principal objet le corpus constitué par les *« Gritli »-Briefe*, éditées en 2002 par Inken Rühle et Reinhold Mayer. Pour comprendre le rôle que joue cette correspondance dans la réception de l'œuvre de Rosenzweig, il convient de resituer cette édition dans l'histoire de l'édition des lettres de ce dernier et de rendre compte de la controverse qui a accompagné la publication des *« Gritli »-Briefe*. L'histoire de la publication de la correspondance de Rosenzweig commence en 1935 ; la première édition de lettres parue cette année-là comprend principalement la correspondance de l'année 1916 avec Eugen Rosenstock et une petite partie de la correspondance de Rosenzweig avec Martin Buber qui accompagne et rend compte de leur traduction commune de la Bible. Cette première édition a été élaborée par Edith Rosenzweig avec l'aide d'un des amis de Rosenzweig et membre de la maison d'études juives de Francfort, Ernst Simon[149]. Les contraintes d'une publication sous la dictature hitlérienne expliquent que certaines coupes aient été entreprises par autocensure, pour des raisons de prudence politique. Comme le souligne Bernhard Casper, il s'agit d'un des rares livres importants, écrit par un Juif, qui ait pu être publié

[149] Cf. Franz ROSENZWEIG, *Briefe*, unter Mitwirkung von Ernst Simon, ausgewählt und herausgegeben von Edith Rosenzweig, Berlin : Schocken Verlag, 1935.

durant ces années[150]. Edith Rosenzweig indique dans son introduction à l'édition de 1935 qu'elle publie là environ un dixième des lettres de Rosenzweig et que le choix tient en partie à ce qu'elle appelle prudemment le « hasard », ce que l'on pourrait également nommer les contraintes de l'exil, qui rendaient difficile à l'époque la prise de contact avec certains des destinataires de ces lettres pour en obtenir des copies et les intégrer au recueil[151]. Elle justifie également les coupes en écrivant qu'elle a choisi les lettres et les passages qui présentaient un intérêt en vue d'une meilleure compréhension de l'œuvre de Rosenzweig. Mais il n'est nul besoin d'être grand clerc pour comprendre que derrière ces justifications se cache la nécessité de ne pas attirer l'attention de la censure[152]. C'est la raison pour laquelle une deuxième édition s'est rapidement révélée indispensable. Elle est, si l'on en croit ce qu'écrit Reinhold Mayer dans la préface des *« Gritli »-Briefe*, le résultat d'une discussion qu'il a eue avec Edith Rosenzweig-Scheinmann, la veuve du philosophe[153]. Cette seconde édition, intitulée *Briefe und Tagebücher*, est prise en charge par Rachel Rosenzweig, avec l'aide d'Edith Rosenzweig-Scheinmann. Elle est entreprise dans le cadre de la publication des œuvres complètes de Rosenzweig sous le titre *Der Mensch und sein Werk*. Étant donné que bon nombre de lettres ont été perdues dans la tourmente des années 1930 et 1940, c'est souvent l'édition de 1935 qui fournit le matériau, quand les originaux ne sont plus disponibles[154]. Les choix éditoriaux qui avaient été faits pour l'édition de 1935 servent également de base à cette deuxième édition beaucoup plus importante en volume, bien que Michael Gormann-Thelen fasse remarquer que certaines lettres qui étaient présentes dans l'édition de 1935 ont disparu sans explication dans celle de 1979. Il indique également que la datation de certaines lettres varie entre les deux éditions[155].

---

[150] Cf. BT, p. IX. Il s'agit de l'introduction que le théologien Bernhard Casper a rédigée pour cet ouvrage.

[151] Eugen Rosenstock quitta l'Allemagne pour les États-Unis à la fin de l'année 1933. Cf. Eugen Rosenstock-Huessy Fund : « Biography of Eugen Rosenstock- Huessy », in : http://erhfund.org/. (consulté le 31. 08.09). Ce n'est que quatre années plus tard, en mars 1938, que Martin Buber quitta l'Allemagne en compagnie de son épouse et de ses petites-filles pour se rendre en Palestine. Cf. http://buber-gesellschaft.de/biographie (consulté le 7.02.11).

[152] Cf. ROSENZWEIG, *Briefe*, (cf. note 149), p. 8-9.

[153] Cf. GB, p. III.

[154] Cf. BT, p.XXV.

[155] GORMANN-THELEN, « Franz Rosenzweigs Briefe an Margrit (Gritli) Rosenstock… », (cf. note 2), p. 67. On trouvera une critique précise et complète de l'édition de *Briefe und Tagebücher* de 1979 sous la plume de Friedrich NIEWÖHNER, « Franz Rosenzweig in neuer Sicht. Die Edition als Manipulation des Lesers », in : *Tel aviver Jahrbuch für Deutsche Geschichte* 15, 1986, p. 491-512.

L'édition des *Briefe et Tagebücher* de 1979 a le mérite de rassembler un nombre considérable de documents d'une valeur inestimable, elle a donc été d'une grande importance pour l'évolution des études rosenzweigiennes. On soulignera également l'effort de contextualisation des éditeurs, qui mettent en regard, quand cela est nécessaire, les lettres écrites par Rosenzweig avec les réponses qu'elles ont reçues, par exemple dans le cas de la correspondance de 1916 avec Eugen Rosenstock, mais qui ajoutent également d'autres documents, souvent de source orale ou tirés d'archives privées, pour expliciter ou mettre en perspective ce dont il est question dans les lettres. Edith Rosenzweig explique le choix de ces documents en faisant référence à un conseil que Rosenzweig a donné à sa mère lorsqu'elle a entrepris l'édition de la correspondance des familles Zunz et Ehrenberg[156] et qu'elle reformule de la façon suivante : « Entre les sources autobiographiques ont été ajoutés des explications et des témoignages de personnes qui connaissaient Franz Rosenzweig et qui complètent et approfondissent le tableau. »[157] Bien qu'elle soit indispensable à tous égards, il convient de mentionner le caractère problématique de l'édition de 1979. Elle se conçoit explicitement comme un choix de lettres[158] et non comme une correspondance complète, dont on peine à imaginer le volume potentiel[159]. Edith Rosenzweig explique de la manière suivante les principes qui ont présidé à ce choix :

> Deux principes ont été scrupuleusement observés pour le choix des lettres, des passages, voire des phrases qui se sont ajoutés [par rapport à l'édition de

156 BT, 15 février 1915, p. 177. Pour ce qui est de la généalogie de Rosenzweig et de ses liens avec les familles Zunz et Ehrenberg, cf. Werner LICHARZ ; Manfred KELLER (sous la dir. de), *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Bericht einer Beziehung*, Francfort/Main : Haag und Herchen, 1986, p. 268-269. Ursula Rosenzweig livre également une chronique très précise et bien documentée des différentes branches de la famille de Rosenzweig. Cf. Ursula ROSENZWEIG, « Erinnerungen aus der Familie Rosenzweig », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs « neues Denken »*, Fribourg en Br ; Munich : Karl Alber Verlag, 2006, vol. 2, p. 1238-1247.

157 BT, p. XXVII. Michael Gormann-Thelen écrit au sujet de ces documents, reprenant en cela la critique formulée par Friedrich Niewöhner, qu'ils n'ont pas de validité scientifique, ce qui est sans doute trop sévère si l'on prend en compte ce dont se nourrissent les biographies des hommes illustres – et les intellectuels ne font pas exception – à savoir d'écrits intimes et des souvenirs des gens qui les ont connus. Cf. GORMANN-THELEN, « Franz Rosenzweigs Briefe an Margrit (Gritli) Rosenstock… », (cf. note 2), p. 67.

158 Dans ses remarques préliminaires, Edith Rosenzweig parle explicitement de « Auswahl ». Cf. BT, p. XXV.

159 L'ensemble de papiers de Rosenzweig, dont un importante part de sa correspondance est désormais accessible sous forme digitale sur le site internet de Leo Baeck Institute de New York : *Franz Rosenzweig Collection 1832-1999*, http://www.lbi.org (consulté le 29.11.2010). On notera cependant que cette plateforme ne fait pas apparaître Margrit Rosenstock au nombre des correspondants de Rosenzweig. Les originaux des *« Gritli »-Briefe* se trouvent également aux États-Unis à la bibliothèque du Dartmouth College de Hanover (New Hampshire).

> 1935], – quand il était possible de les couper sans dénaturer l'atmosphère de la lettre : a) La nécessité de la caractérisation et du commentaire de Franz Rosenzweig dans le respect de l'unité de la personne et de l'œuvre ; b) L'actualité des idées, c'est-à-dire qu'il fallait intégrer des documents qui ont encore du sens pour nous aujourd'hui, tant pour ce qui est de la dimension historique que pour ce qui est du vécu de Franz Rosenzweig.[160]

Ressortent de ce texte avant tout le souci de préserver l'unité de la personne et de l'œuvre ainsi que l'actualité des documents publiés. Ces préoccupations semblent néanmoins avant tout avoir été motivées par la volonté de construire une image dans le cadre de cette édition bien plus que par le désir de rendre compte de la réalité de la manière la plus exhaustive possible.

Néanmoins, la question de savoir quelles lettres sont susceptibles d'intéresser le lecteur ou le spécialiste et quelles sont celles dont il peut se passer sans dommage est loin d'être aisée. Comme l'écrit Vincent Kaufmann : « […] les lettres prosaïques représentent, dans de nombreuses correspondances, une part tout à fait essentielle, non seulement quantitativement, mais encore à cause de leur valeur de symptôme. »[161] On touche ici le cœur du problème posé par l'édition de 1979 : si elle constitue effectivement une mine d'informations irremplaçable, en aucun cas elle ne rend adéquatement compte de la pratique épistolaire rosenzweigienne. Le travail que nous effectuons sur les *« Gritli »-Briefe* ne serait pas envisageable à partir de cette édition, parce qu'elle ne prend pas au sérieux les règles propres à la correspondance, que Rosenzweig maîtrisait à la perfection : son mode d'énonciation, l'adresse et la signature etc. Le projet d'Edith Rosenzweig est sous-tendu par une volonté hagiographique, qui la pousse à donner une image de son mari qui ne correspond pas toujours à la réalité. Elle n'est pas la seule à succomber à cette tentation qui caractérise aussi la biographie de Rosenzweig écrite pas Nahum Glatzer, un ami de Rosenzweig, qui l'a accompagné durant sa maladie. À son propos, Ephraim Meir écrit : « À la lumière des lettres [à Gritli], on peut affirmer que Nahum Glatzer a fourni au lecteur une

[160] BT, p. XXV : « Zwei Grundsätze wurden bei der Auswahl der neu hinzugekommenen Briefe, der einzelnen Abschnitte, ja der Sätze – wenn man etwas auslassen konnte, ohne die Atmosphäre des einzelnen Briefs zu zerstören – streng beachtet: a) Die Notwendigkeit der Charakterisierung und Kommentierung Franz Rosenzweigs in der Einheit von Person und Werk; b) Die Aktualität der Gedanken, d.h. es sollte das auch für uns heute noch Relevante sowohl der Zeitgeschichte als des von Franz Rosenzweig persönlich Erlebten aufgenommen werden. »

[161] KAUFMANN, *L'équivoque épistolaire*, (cf. note 118), p. 8.

image quelque peu mythifiée de la biographie de Rosenzweig. »[162] Rivka Horwitz explique cette même tendance de la manière suivante : « il y a une tradition qui veut que l'on se tienne à distance des convertis», ce qui explique partiellement que l'importance du couple Rosenstock pour la vie et l'œuvre de Rosenzweig n'ait pendant un certain temps pas été reconnue à sa juste mesure[163].

Les quelques lignes tirées du texte introductif d'Edith Rosenzweig permettent également de comprendre le problème que posent les coupes dans cette édition qui réunit, si l'on s'en tient à la numérotation choisie par les éditeurs, 1275 lettres et passages du journal intime de Franz Rosenzweig. On peut dire qu'elles ont parfois été effectuées en dépit du bon sens. Ces coupes sont systématiquement marquées par des points de suspension, ce qui permet de se faire une idée de leur nombre et de leur place. Mais certaines phrases ont tout bonnement été tronquées, de telle manière que cela gène parfois la lecture[164]. On pourrait citer un passage de la lettre du 9 mai 1915 adressée par Rosenzweig à sa mère. Les coupes marquées par des points de suspension sont celles de l'édition : « …justement le rapport avec la formation des professeurs risque toujours, chez des gens comme… qui sont intéressés uniquement par l'activité *scientifique*, d'être refoulé. »[165] Le fait que le nom de ces gens ait été effacé éveille immanquablement les soupçons du lecteur et remet en cause le sérieux de l'édition. Sont également gênantes les coupes qui affectent des paragraphes entiers d'une lettre. La lettre du 4 juillet 1920 à Rudolf Hallo a par exemple fait l'objet de tant de coupes que l'on n'a aucun moyen de se faire une idée de sa longueur initiale[166]. De plus, l'adresse et la signature sont très fréquemment tronquées, ce qui est un contresens quand on sait l'importance que Rosenzweig leur accordait[167]. Certaines lettres semblent avoir été réduites, à force de coupes, à leur contenu apparent, et ne

---

162 MEIR, *Letters of Love*, (cf. note 124), p. XI : « In light of the letters, It may be affirmed that Nahum Glatzer provided the reader with a rather mythical picture of Rosenzweig's biography. » Voir également : GLATZER, *Franz Rosenzweig*, (cf. note 125).

163 HORWITZ, « The Shaping of Rosenzweig's Identity… », (cf. note 127), p. 12 *sq* : « There is a tradition of keeping away from converts. »

164 On pourrait multiplier les exemples. Nous nous contentons de renvoyer à quelques unes des lettres concernées. Cf. BT, p. 267, 555, 558, 799.

165 BT, p. 557: « …gerade der Zusammenhang mit der Lehrerbildung ist bei Leuten wie…, die einseitig *wissenschaftlich* interessiert sind, immer in Gefahr unterdrückt zu werden. » D'après nos recherches, cette lettre ne se trouve pas dans les archives mises à disposition par le Leo Baeck Institute. *Franz Rosenzweig Collection 1832-1999*, http://www.lbi.org (consulté le 30.11.2010).

166 Cf. BT, p. 675. La correspondance de Franz Rosenzweig avec Rudolf Hallo ne se trouve pas dans les archives du Leo Baeck Institute. *Franz Rosenzweig Collection 1832-1999*, http://www.lbi.org (consulté le 30.11.2010).

167 Cf. BT, p. 94, 354, 675, p. 801, p.844, 1070, p.1072.

sont plus reconnaissables en tant que telles : il pourrait aussi bien s'agir d'un autre type de documents. Par les choix éditoriaux effectués, ces deux volumes témoignent d'une conception de la lettre qui l'envisage uniquement pour son contenu informatif, pour son caractère de document, qui n'est qu'un outil en vue d'autre chose.

Par ailleurs certaines initiales employées par Rosenzweig pour les noms propres ne font l'objet d'aucune explication en note de bas de page[168]. De plus toutes les élucidations de passages tirés de l'Ancien Testament sont faites à partir des titres utilisés par Martin Buber et Franz Rosenzweig dans leur traduction de la Bible entreprise en 1925. Cette dernière avait pour objectif de faire revivre une tradition juive mise à mal par l'assimilation. C'est la raison pour laquelle Buber et Rosenzweig donnent comme titres aux livres du pentateuque la traduction allemande de leur premier mot dans le texte original, conformément à la tradition juive. Les livres prophétiques portent comme titre le nom du prophète, qui fait l'objet d'une transcription très proche du nom hébraïque. Ces indications qui étaient pleinement justifiées dans le cadre du projet de traduction de Rosenzweig et Buber sont de fait difficiles à élucider pour le lecteur non averti malgré l'appareil explicatif contenu dans la préface[169]. En outre elles ne correspondent pas à la pratique de Rosenzweig, qui avait l'habitude, dans sa correspondance, d'adapter ses références bibliques au savoir supposé de son interlocuteur. En témoignent les *« Gritli »-Briefe* dans lesquelles les titres de la tradition chrétienne sont systématiquement utilisés pour nommer les textes de l'Ancien Testament ou encore la lettre à Eugen Rosenstock du 6 décembre 1925, contenue dans l'édition des *Briefe und Tagebücher*, où il cite la Genèse sous le titre *Genesis*, habituel chez les chrétiens allemands[170]. Cette pratique éditoriale confine par ailleurs au ridicule quand Rosenzweig cite en latin un passage de la vulgate (Isaïe, 40, 25), ce qui renvoie explicitement à une tradition de lecture et de traduction chrétienne de la Bible et que les éditeurs ajoutent en guise de référence « [Jeschajahu 40_{25}] », comme dans la lettre d'octobre 1916 à Eugen Rosenstock[171]. Une telle volonté de systématisme méconnaît la souplesse d'esprit de Rosenzweig en matière religieuse, qui est au fondement de sa capacité de dialogue.

---

168 Cf. BT, lettre de Rosenzweig à ses parents, 18.09.1916, p. 228 : « D.F. » ; lettre à Eugen Rosenstock, sans date, p. 233 : « S.J. ».
169 Cf. BT, p. XXVIII.
170 BT, p. 1070.
171 Cf. BT, p. 252.

Mais ce qui importe le plus pour nos travaux ainsi que pour l'histoire de la publication de lettres de Rosenzweig, c'est que cette édition contient, en tout et pour tout, sept lettres destinées à Gritli[172], son nom est en outre évoqué dans sept autres lettres, ce qui tend à faire d'elle un personnage de second plan dans l'évolution personnelle et intellectuelle de Rosenzweig. Certains indices de son importance ont été laissés, mais au vu du reste, ils semblent incompréhensibles comme ce passage de la lettre du 25 août 1919 : « ici Hermann Cohen, et là Gritli »[173]. L'importance du philosophe néo-kantien Hermann Cohen (1842-1918) pour l'évolution intellectuelle de Rosenzweig est bien connue, mais on est en droit de s'étonner d'y voir associé le nom de Margrit Rosenstock, qui est par ailleurs à peine présente dans cette correspondance[174]. On doit à Michael Zank, dans son compte-rendu critique de l'édition de 2002 des *« Gritli »-Briefe* d'avoir tenté de donner sans parti-pris une explication à l'absence de Gritli dans l'édition de 1979. Cette dernière avait été coordonnée par Edith Rosenzweig, qui a sans doute cédé à la tentation de retoucher l'histoire de son époux, en effaçant toute trace de cette relation adultère, bien que son importance dépasse largement son cadre anecdotique. Il faut par ailleurs rappeler qu'Edith Rosenzweig a détruit les lettres écrites par Margrit Rosenstock et enjoint Eugen Rosenstock d'en faire autant avec les lettres de Franz Rosenzweig à Margrit Rosenstock, ce à quoi il s'est refusé[175]. En outre, étant donné l'intrication des relations intimes dans le groupe d'amis constitué par les époux Rosenstock, Franz Rosenzweig et ses cousins Rudolf et Hans Ehrenberg, il paraît étonnant que le nom de Gritli n'apparaisse pas plus. À plus forte raison à partir d'août 1919, qui marque le début de la relation amoureuse que Margrit Rosenstock entretient avec Rudolf Ehrenberg. Cette dernière fait l'objet d'un vif échange épistolaire, dont l'édition des *Briefe un Tagebücher* ne rend absolument pas compte, mais qui est largement évoqué dans les *« Gritli »-Briefe*. On est donc fondé à supposer que certaines coupes ont été effectuées ou quelques lettres éludées afin de ne pas évoquer cette question. Michael Zank donne une autre explication au désir d'Edith Rosenzweig d'effacer les traces de Gritli. Les *« Gritli »-Briefe* rendent compte avec une grande précision de la rencontre, des fian-

[172] Cf. BT, 22 septembre 1917, p. 446 ; 2 octobre 1917, p. 464 *sqq.* ; 19 octobre 1917, p. 473 *sqq*, 14 décembre 1917, p. 487 *sqq* ; 15 juin 1920, p. 675 ; 18 août 1924, p. 980 *sqq* ; 16 septembre 1924, p. 987 *sqq*. On retrouve ces lettres dans le volume des *« Gritli »-Briefe*.
[173] BT, p. 643: « hier: Hermann Cohen und dort Gritli ».
[174] Cf. ZANK, « The Rosenzweig-Rosenstock Triangle… », (cf. note 5), p. 76.
[175] Cf. GB, p. I.

çailles et des premiers temps du mariage de Franz avec Edith Rosenzweig et également de l'insatisfaction de ce dernier[176]. Il tient sur son épouse et sur son mariage des propos d'une grande dureté. On peut aisément imaginer qu'Edith Rosenzweig, quand elle a découvert ces lettres n'a pas eu envie de conserver ni *a fortiori* de faire connaître au public l'adultère de son mari et les sentiments plus qu'ambivalents qu'il entretenait à son égard[177]. C'est sans doute ce qui l'a poussée à nier tout bonnement l'existence des *« Gritli »-Briefe* quand Reinhold Mayer, ainsi qu'il le raconte dans l'introduction de l'édition, l'a interrogée sur l'existence de ces lettres[178].

Les *« Gritli »-Briefe* ont quant à elles été citées pour la première fois en public par Harold Stahmer (le gendre d'Hans Rosenstock, fils de Margrit et Eugen Rosenstock) lors du colloque de Cassel de 1986[179]. Michael Zank indique cependant que ces mêmes lettres avaient déjà été évoquées lors d'un cours donné par Eckart Wilken à l'université populaire (*Volkshochschule*) de Cologne le 10 octobre 1978 et qu'Edith Rosenzweig-Scheinmann avait très mal réagi quand elle a appris qu'il allait être question de ces lettres[180]. L'édition des *« Gritli »-Briefe* élaborée par Inken Rühle et Reinhold Mayer se fonde sur une transcription effectuée par Ulrike von Moltke.

Le projet éditorial qui a guidé le travail de Reinhold Mayer et Inken Rühle témoigne d'un changement de perspective indéniable par rapport à celui qui caractérisait l'édition de 1979 :

> [Nous] avons commencé par faire une sélection. Nous avons publié le plus de lettres possibles dans leur intégralité. Seuls les passages qui ne présentaient que peu d'intérêt ont été coupés et remplacés par des points de suspension : par exemple les exhaustifs horaires de train […] ou les plaintes constamment répétées de Rosenzweig au sujet de sa mère. Pour éviter que le lecteur suppose que derrière les coupes se cachent des faits intéressants sur le plan objectif et piquants sur le plan humain, nous avons conservé (le plus souvent) en to-

[176] Si l'on s'en tient au matériel dont nous disposons, il est cependant inexact de dire, comme on a pu le lire sous la plume de Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, que Rosenzweig écrivit à Margrit le soir même de ses noces. On ne dispose en effet d'aucune lettre datée du 28 mars 1920, date du mariage d'Edith Hahn avec Franz Rosenzweig, pas plus que les jours suivants. Rosenzweig se remet à écrire à Margrit Rosenstock le 4 avril.

[177] Cf. ZANK, « The Rosenzweig-Rosenstock Triangle… », (cf. note 5), p. 76-77.

[178] GB, p. III.

[179] Cf. STAHMER, « The Letters of Franz Rosenzweig to Margrit Rosenstock-Huessy… », (cf. note 5).

[180] Cf. ZANK, « The Rosenzweig-Rosenstock Triangle… », (cf. note 5), p. 93, note 16.

> talité le début et la fin des lettres avec l'adresse, les salutations affectueuses et déclarations d'amour.[181]

Les éditeurs ont ici eu le souci de conserver les éléments caractéristiques d'une lettre, ce qui rend possible une étude précise de la pratique épistolaire rosenzweigienne. S'ils ont procédé à des coupes, ils avaient manifestement le désir d'en limiter le nombre. À l'inverse de cela, Edith Rosenzweig semblait dans son édition vouloir anticiper l'intérêt potentiel du lecteur, en ne retenant que ce qui lui paraissait digne d'intérêt. Dans les *« Gritli »-Briefe*, c'est ce qui est considéré comme inintéressant qui a été supprimé, ce qui constitue à tout le moins un changement de perspective. On est néanmoins en droit de déplorer ces coupes, ce que n'ont pas manqué de faire certains critiques. L'appareil de notes de l'édition, s'il est bien utile, est malheureusement un peu mince. Les éditeurs se contentent d'élucider les noms de personnes et les citations, de pallier en somme le caractère souvent allusif des lettres. Mais ces dernières ne font pas à proprement parler l'objet d'un commentaire philologique ou critique ni d'une véritable introduction[182].

L'édition de Mayer et Rühle a déclenché une controverse d'une rare violence et qui se noue justement autour de la question des coupes. La thèse défendue par un certain nombre de spécialistes d'Eugen Rosenstock, tels que Harold Stahmer et Michael Gormann-Thelen, est que l'édition de *« Gritli »-Briefe* de 2002 a été faite dans le but de minimiser l'importance de Rosenstock dans la vie intellectuelle de Rosenzweig. Michael Gormann-Thelen considère que l'édition de 2002 a été élaborée au mépris de l'éthique scientifique, ce qui constitue accusation grave, et de fait exagé-

---

[181] GB, p. V : « [wir machten] uns zunächst daran, eine Auswahl zu treffen. Möglichst viele Briefe haben wir vollständig abgedruckt. Nur solche Partien wurden ausgelassen und jeweils durch Punkte markiert, die von geringem Interesse sind: etwa ausführliche Zugfahrpläne […] oder sich ständig wiederholende Klagen Rosenzweigs über seine Mutter. Um nicht Anlaß zu Vermutungen zu geben hinter den Auslassungen stünden sachlich relevante und menschlich brisante Fakten, haben wir die Briefeingänge und -schlüsse mit Anrede, Liebesgrüßen und -beteuerungen (meistens) im vollen Wortlaut abgedruckt. »

[182] On signalera à ce sujet que Friedrich Wilhelm Graf dans son compte-rendu critique des *« Gritli »-Briefe*, dont on s'explique difficilement le caractère particulièrement agressif, s'en prend à l'appareil critique de l'édition de Mayer et Rühle et plus particulièrement aux explications que ces derniers donnent en note. Il prend des exemples censés être représentatifs et étayer son propos. L'un concerne Alice Salomon, qui selon lui est présentée de la manière suivante par les éditeurs : « sans doute une assistante de Max Weber ». Cette indication est inexacte, puisqu'on peut lire dans le volume des *« Gritli-Briefe »* : « spécialiste du droit des femmes et de pédagogie sociale ». Cf. Friedrich Wilhelm GRAF, « Ein Editionsskandal, 1053 neue Briefe von Franz Rosenzweig und viel zu viele Lücken », in : *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 03.06.2002, « wohl eine Assistentin von Max Weber ». GB, p. 275 : « Frauenrechtlerin und Sozialpädagogin ».

rée[183]. C'est dans le but de contrer une édition qu'Harold Stahmer qualifie de « non autorisée »[184], alors même qu'elle a été préfacée par Rafael Rosenzweig, le fils du philosophe, que les lettres ont été mises à la disposition du lecteur sous forme électronique sur le site du Eugen Rosenstock Found[185]. Il est vrai que sur les 173 lettres que cette version ajoute à la précédente, 39 sont destinées à Eugen Rosenstock[186]. Mais il importe de souligner que la plupart de ces lettres ont été écrites entre 1914 et 1917 d'une part et entre 1925 et 1929 d'autre part, c'est-à-dire, pour la première période, à une époque où Franz et Gritli ne se connaissaient pas encore – ils se rencontrent en juin 1917 - et pour la seconde à un moment où le contact était rompu. Cela permet effectivement de dire que Mayer et Rühle ont privilégié la relation de Rosenzweig à Margrit Rosenstock – c'est ce que nous montre également le titre choisi pour le volume –, ce qui est compréhensible, étant donné qu'il s'agissait d'un élément mal connu du public. Cela ne permet pas de dire que les éditeurs des *« Gritli »-Briefe* ont souhaité minimiser l'importance d'Eugen Rosenstock. On peut effectivement trouver regrettable que les lettres des années 1925 et 1926 aient été laissées de côté par Mayer et Rühle, car elles permettent de comprendre ce qui a occasionné la rupture définitive entre Franz Rosenzweig et Margrit Rosenstock, à savoir qu'elle se sentait réduite au rang d'outil permettant au philosophe de continuer à écrire malgré la maladie. Ces lettres rendent également compte des malentendus qui ont suivi[187]. Une lecture attentive de l'édition électronique des lettres permet de mieux comprendre ce qui a motivé les coupes des deux éditeurs de l'édition papier : elle comprend 1048 pages de texte au format A 4, Mayer et Rühle auraient donc probablement dû publier les lettres en deux volumes s'ils avaient voulu en publier la totalité,

---

183 GORMANN-THELEN, « Franz Rosenzweigs Briefe an Margrit (Gritli) Rosenstock… », (cf. note 2), p. 70.

184 Harold STAHMER, « Franz, Eugen, Gritli: ‹Respondeo etsi mutabor› », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs « neues Denken »*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 2006, vol. 2, p. 1151-1168, ici, p. 1152 : « unauthorized volume ».

185 Cf. http://www.argobooks.org/gritli/ (consulté le 7.02.11). La correspondance a été transcrite par Ulrike von Moltke. Le manuscrit a éte corrigé par Michael Gormann-Thelen et Elfriede Büchsel.

186 Mises à part les lettres à Margrit Rosenstock qui constituent la majorité des ajouts, on trouve également une lettre à Eugen et Gritli (14.05.1918), deux lettres de Gritli à Franz Rosenzweig (après le 8.04.1918 et les 11/12.03.1925), 6 lettres d'Eugen à Franz (18.07.1919, 17.07.1925, 2 lettres de l'automne 1925, 15.12.1925, 17.09.1926), une de Gertrud Oppenheim à Gritli (8.09.1922) et une d'Adele Rosenzweig, la mère du philosophe, qui date vraisemblablement de novembre 1925.

187 À cet égard, la lettre du 17 septembre 1926 d'Eugen Rosenstock à Franz et Edith Rosenzweig est particulièrement significative, puisqu'elle récapitule la situation et permet à Franz et à Eugen de reprendre contact. La rupture avec Gritli semble malgré cela définitive. Cf. GB-pdf, p. 2-3.

ce qui n'a vraisemblablement pas été possible pour des raisons financières que l'on conçoit aisément.

Il importe d'ajouter, pour aller à l'encontre de ces critiques sans doute exagérées, qu'il suffit de lire attentivement les *« Gritli »-Briefe* pour se rendre compte qu'Eugen Rosenstock y est en permanence présent. Rosenzweig écrit bon nombre de lettres à son sujet et s'adresse bien souvent à lui par l'intermédiaire de Gritli. Quand Freya von Moltke écrit : « L'édition de Rühle et Mayer des *« Gritli »-Briefe* ne sait rien ou trop peu, de l'amitié complexe de Franz et Eugen dont l'importance pour la vie et l'œuvre des deux hommes est aujourd'hui encore digne d'intérêt », elle ajoute pour rendre compte de l'importance de cette amitié des citations, qui sont toutes tirées du volume édité par Inken Rühle et Reinhold Mayer, ce qui autorise à douter de la validité de sa critique[188]. Gormann-Thelen défend l'idée qu'il faudrait « *tout* publier »[189]. Mais la question est de savoir comment définir ce tout, s'agit-il de l'ensemble de la correspondance de Rosenzweig avec le couple Rosenstock ? On pourrait aussi vouloir y ajouter la correspondance avec les cousins de Rosenzweig, Hans et Rudolf Ehrenberg, qui présente sans doute bien des liens avec la première, parce que Rosenzweig rend constamment compte dans les *« Gritli »-Briefe* de ses conversations épistolaires avec ses deux cousins. On comprendra qu'il est pratiquement impossible d'élaborer une édition qui rende compte du réseau épistolaire qui se tisse autour de la personne de Franz Rosenzweig. Il faut donc faire des choix et s'assigner des limites, c'est ce qu'ont fait les éditeurs Inken Rühle et Reinhold Mayer en faisant des choix que l'on peut trouver discutables, mais qui ont le mérite de présenter un matériau cohérent et aisément utilisable. Par ailleurs, si l'on en croit Ephraim Meir, dans son livre consacré aux *« Gritli »-Briefe*, certaines lettres qui étaient présentes dans la transcription d'Ulrike von Moltke n'ont pas été reprises dans l'édition électronique[190]. Il semble donc que cette dernière ne soit pas complète

188 Cité dans STAHMER, « Franz, Eugen, Gritli… », (cf. note 184), p. 1156 : « [die Rühle/Mayersche Ausgabe] der ‹Gritli›-Briefe weiß nichts oder doch zu wenig, von der komplexen, heute noch Interesse beanspruchenden Bedeutung der Freundschaft von Franz und Eugen für beider Leben und Werk. »

189 GORMANN-THELEN, « Franz Rosenzweigs Briefe an Margrit (Gritli) Rosenstock… », (cf. note 2), p. 70, À ce sujet, on citera Loïc Chotard, éditeur de la correspondance d'Alfred de Vigny, qui écrit : « […] il est impossible d'être assuré d'avoir réuni toutes les lettres d'une correspondance. », Loïc CHOTARD, « De la chronologie », in : Madeleine AMBRIERE et Loïc CHOTARD, *Nouvelles approches de l'épistolaire*, Paris : Honoré Champion, 1996, p. 163-172, ici p. 166.

190 MEIR, *Letters of love*, (cf. note 124), p. XII.

non plus. On remarque également que Freya von Moltke, quand elle cite une lettre de Margrit à Eugen Rosenstock, opère une coupe qu'elle justifie en écrivant que le passage supprimé est « court et plus personnel encore »[191]. Ces exemples sont choisis dans le seul but de montrer qu'il n'est pas forcément aisé de s'astreindre à tout publier et que ceux-là mêmes qui plaident pour une telle règle éditoriale font l'expérience de cette difficulté. Il importe également de souligner que la version électronique des *« Gritli »-Briefe* ne met aucun appareil critique à la disposition de son lecteur, elle est par conséquent très difficile à utiliser seule et ne peut servir que de complément à celle de Reinhold Mayer et Inken Rühle.

Le fond de la controverse dont nous venons d'esquisser les enjeux tient vraisemblablement au fait qu'un certain nombre de chercheurs dont Michael Gormann-Thelen et Elfriede Büchsel étaient en train de travailler à une édition de ce qui constitue le corpus des « *Gritli »-Briefe* et qu'ils ont été pris de vitesse par Mayer et Rühle. Depuis, ils ne cessent de critiquer ce travail en disant notamment que la copie de la transcription qui a été donnée à Rafael Rosenzweig était un cadeau et ne devait pas être utilisée pour une édition de ces lettres, puisque les droits restent la possession de la société Eugen Rosenstock[192]. Ce que l'on est par conséquent en droit de déplorer, c'est que les deux parties n'aient pas été en mesure de s'associer pour établir une édition commune des lettres qui satisfasse chacun. On peut souhaiter que dans l'avenir une édition complète des lettres de Rosenzweig soit entreprise pour pallier les manques de l'édition des *« Gritli »-Briefe* et ceux de l'édition de 1979. Une telle entreprise nécessiterait la contribution tant des chercheurs spécialistes de Rosenzweig que des chercheurs spécialistes de Rosenstock, qui soient en mesure de produire un commentaire éclairant tous les enjeux de cette correspondance. On est malgré tout en droit de se réjouir que le matériau soit disponible et que malgré ses défauts il puisse être pris en compte à des fins de recherche. Les derniers ouvrages parus sur Rosenzweig montrent que c'est le cas, ce qui sera sûrement d'une grande aide le jour où il sera question d'une nouvelle édition, parce que toute recherche qui s'appuie sur ce matériau contribue à en révéler les points forts.

---

191 Cité par STAHMER, « Franz, Eugen, Gritli… », (cf. note 184), p. 1156.

192 GORMANN-THELEN, « Franz Rosenzweigs Briefe an Margrit (Gritli) Rosenstock… », (cf. note 2), p. 70.

B – Lettres d'amour ? Diversité thématique et conséquences formelles

Il peut paraître tentant pour des raisons de commodité et étant donné qu'elles rendent compte de la relation amoureuse de Franz Rosenzweig et de Margrit Rosenstock, de qualifier les « *Gritli* »*-Briefe* de lettres d'amour. Bien qu'il ne puisse être question d'éviter systématiquement cette expression, il convient néanmoins de la manier avec une certaine prudence. En effet, si Margrit Rosenstock et Franz Rosenzweig ont entretenu une relation amoureuse dont ces lettres portent la marque, ce vocable ne suffit pas à rendre compte de leur teneur. Ces lettres ne sont pas seulement là pour dire l'amour, le déclarer et le fêter, mais pour entretenir la relation dans tous ses aspects. La rhétorique de la lettre d'amour n'est donc présente que dans certaines parties des lettres, souvent au début ou à la fin pour se réjouir de la venue d'une lettre, pour se plaindre du manque et de l'éloignement. On a par conséquent bien affaire, avec les « *Gritli* »*-Briefe*, à une correspondance amoureuse puisqu'elle prend naissance dans l'amour que se portaient Franz Rosenzweig et Margrit Rosenstock, mais le qualificatif lettre d'amour ne permet pas – et sans doute est-ce le cas pour toute correspondance amoureuse – de rendre compte adéquatement de chaque lettre prise isolément. En somme, on peut dire qu'une correspondance amoureuse ne se compose pas exclusivement de lettres d'amour. En effet, si dans presque toutes les lettres, Franz Rosenzweig réaffirme sous une forme ou sous une autre ce cadre amoureux, à l'intérieur de ce dernier sont abordés toute sorte de sujets. La question de la relation amoureuse vécue par le truchement de la lettre va constituer une des thématiques majeures de cette partie. Néanmoins, dans le but de cerner au plus prêt la pratique épistolaire de Franz Rosenzweig, il importe de s'arrêter quelques temps sur la diversité thématique qui caractérise – encore une fois de façon non exclusive – cette correspondance. Bernard Bray qualifie à juste titre la lettre d'amour de « genre impur »[193] parce que s'y retrouvent à côté de la rhétorique amoureuse toutes les préoccupations quotidiennes, affectives ou intellectuelles des amants. En ce sens, les lettres de Rosenzweig à Margrit Rosenstock rendent compte de la vie du philosophe dans son ensemble, et non seulement de sa relation avec son amie.

Avant de s'arrêter sur la diversité de sujets abordés dans les « *Gritli* »*-Briefe*, il importe de replacer la difficulté de classification que nous venons d'évoquer au sujet

[193] Bernard BRAY, « Treize propos sur la lettre d'amour », in : Mireille BOSSIS (sous la dir. de), *L'épistolarité à travers les siècles*, Stuttgart : Steiner, 1990, p. 40-41.

de la lettre d'amour dans le débat dans lequel elle s'inscrit. Ce débat qui divise les chercheurs, spécialistes de l'épistolaire, et que nous avons brièvement évoqué dans l'état de la recherche peut être résumé de la manière suivante : une approche typologique constitue-t-elle un moyen adéquat d'aborder les correspondances et peut-on distinguer une fois pour toutes différents genres épistolaires, qui auraient tous des caractéristiques distinctes ? Force est de constater qu'une telle classification est délicate, car les lettres constituent des objets tout aussi protéiformes que les relations dont elles témoignent et permettent d'aborder une infinité de thèmes et de jouer sur une multitude de registres. C'est à ce type de réflexions que se livre Rebecca Earle dans l'introduction de l'ouvrage qu'elle dirige et qui s'intitule *Epistolary Selves. Letters and Letter-Writers, 1600-1945*. Elle s'interroge sur la pertinence de l'expression « lettre ‹personnelle› » et finit par conclure que cette catégorie est « insatisfaisante »[194]. Elle ajoute quelques lignes plus bas : « Néanmoins pourquoi attendons-nous des lettres qu'elles s'en tiennent à la distinction stricte du personnel et du public ? »[195] Elle congédie ainsi la typologie qu'elle considère comme inadéquate pour aborder les correspondances. Les classifications que certains chercheurs appliquent aux lettres sont, du moins à une époque où les modèles de la rhétorique classique ne marquent plus de leur empreinte l'écriture épistolaire[196], le résultat d'une réflexion *a posteriori* qui échoue souvent à rendre compte adéquatement de l'objet qu'elles prétendent cerner. Comme l'écrit à juste titre Rebecca Earle « […] la lettre est la ‹forme parfaite› pour griffonner, pour écrire un essai scientifique et pour exprimer son amour »[197]. En effet, elle est familière tant du récit que du discours, elle n'exclut pas la fiction ni le récit enchâssé, laisse la place à la poésie ou à la création littéraire.

194 EARLE, « Introduction: letters, writers and the historian », (cf. note 102), p. 3 : « ‹personal› letter » ; « unsatisfactory ».

195 *Ibidem*, p. 4 : « Yet why should we expect letters to maintain a rigorous distinction between the personal and the public? »

196 Cf. Robert VELLUSIG, « Mimesis von Mündlichkeit. Zum Stilwandel des Briefes im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit der Schrift », in Theo ELM et Hans H. HIEBEL (sous la dir. de), *Medien und Maschinen. Literatur im technischen Zeitalter*, Fribourg en Br. : Rombach, 1991, p. 70-93, ici p. 84.

197 EARLE, « Introduction: letters, writers and the historian », (cf. note 102), p. 8: « […] the letter is simultaneously the ‹perfect form› for Grub Street hacks, scientific essays, and expressions of romantic love. » Ici, Rebecca Earle fait référence à un ouvrage de Ruth Perry portant sur l'usage de l'épistolaire dans la fiction et plus particulièrement sur le roman par lettres. Cf. Ruth PERRY, *Women, Letters and the Novel*, New York : AMS Press, 1980, p. 7, 67, 138. On trouve ce même refus de l'approche typologique, au motif qu'elle n'est pas pertinente dans les réflexions méthodologiques de Mireille Bossis. Cf. Mireille BOSSIS, « Perspectives méthodologiques », in : Mireille BOSSIS ; Lucia BERGAMASCO (sous la dir. de), *Archive épistolaire et histoire*, Paris : Connaissances et savoirs, 2007, p. 337-343, ici p. 341.

C'est par exemple le cas dans la correspondance de Rilke, dont on sait que certains passages – notamment des lettres à Lou Andreas-Salomé – ont été intégralement repris dans les *Carnets de Malte Laurids Brigge*. Certaines pages de la correspondance ont donc servi de brouillon à ce texte et sont devenus un espace d'expérimentation littéraire[198].

Les *« Gritli »-Briefe* portent la marque de la diversité propre à la pratique épistolaire, tant du point de vue de l'écriture que sur le plan thématique. Parallèlement aux questions religieuses et intellectuelles et à sa relation amoureuse avec Gritli, que nous avons déjà évoquées, il est question dans les lettres de Franz Rosenzweig de tous les sujets imaginables. La politique joue un rôle relativement important, surtout dans la période qui va de la fin de la Première Guerre mondiale à la proclamation de la République de Weimar. La relation difficile que Rosenzweig entretient avec sa mère, ses hésitations et ses problèmes professionnels, la création de la maison d'études juives de Francfort et les difficultés que Rosenzweig rencontre lors de son installation dans cette ville sont autant de sujets que le philosophe évoque dans sa correspondance. Les amis, les rencontres, les lectures et les problèmes de santé des uns et des autres y trouvent aussi leur place. Chaque visite effectuée ou reçue y est consignée, chaque lecture et chaque réflexion. Les aspects précédemment nommés ne sont pas tous, au même titre, dignes d'intérêt et nous ne pourrons pas évoquer chacun d'eux dans le cadre de cette étude. Néanmoins, si le fil directeur de notre travail est constitué par ce que Ruth Amossy appelle les « enjeux relationnels »[199] de la correspondance, on nous permettra de douter que l'on puisse dire comme elle le fait : « Sans doute permet-elle [la lettre d'amour] aux amants d'échanger des nouvelles et

198 On peut par exemple comparer la 21ème entrée des *Carnets de Malte Laurids Brigge* avec la lettre du 18 juillet 1903 à Lou Andreas-Salomé où Rilke rend compte de l'expérience que constitue pour lui son séjour à Paris et plus particulièrement d'une rencontre angoissante qu'il a faite sur le boulevard Saint-Michel alors qu'il se rendait à la Bibliothèque Nationale. Cf. Rainer Maria RILKE, *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* [1910], in : *idem*, *Prosa und Dramen*, sous la dir. d'August Stahl, *Werke* Francfort/Main ; Leipzig : Insel, 1996, vol. 3, p. 453-636, ici, p. 500-504. Voir également le commentaire de l'éditeur p. 878 et 933. Cf. Rainer Maria RILKE, *Briefe aus den Jahren 1902-1906*, sous la dir. de Ruth Sieber-Rilke et Carl Sieber, Leipzig : Insel, 1930, p. 102-107. Deleuze et Guattari font la même observation à propos de la correspondance de Franz Kafka, au sujet de laquelle ils écrivent qu'elle est une des « forces motrices de l'œuvre ». Gilles DELEUZE ; Félix GUATTARI, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris : Les éditions de minuit, 1975, p. 52.

199 Ruth AMOSSY, « La lettre d'amour, du réel au fictionnel », in : Jürgen SIESS (sous la dir. de), *La lettre entre réel et fiction*, Paris : Sedes, 1998. p. 73-95, ici p. 73. Amossy entend par « enjeux relationnels » le fait que la lettre « vise à la création à la modification ou à la confirmation d'une relation affective ».

n'exclut-elle pas les finalités externes ; mais ces buts sont subordonnés aux enjeux relationnels. »[200] La séparation de deux champs distincts – d'une part les « enjeux relationnels », d'autre part « les finalités externes » – semble quelque peu artificielle. Car l'objectif de maintenir la relation n'est sans doute pas propre à la seule lettre d'amour, ce cadre commande à tout échange d'information par lettre. Il n'est même pas certain que la correspondance purement professionnelle ou commerciale fasse exception à cette règle. En effet, les relations d'affaires se doivent elles aussi d'être entretenues. Il ne nous paraît par conséquent pas possible de montrer qu'il s'agit d'une spécificité exclusive de la lettre d'amour. De plus, la relation, amoureuse ou non, se nourrit des informations et des nouvelles que véhicule la lettre ; en ce sens, l'expression « finalités externes » ne semble pas très bien choisie pour les qualifier. Là encore, la lettre se dérobe à une volonté de classifier strictement ses intentions et ses buts. Et c'est parce qu'il n'est selon nous pas souhaitable de séparer les informations que véhicule la lettre des stratégies employées pour maintenir la relation qu'il paraît important d'étudier la diversité thématique constitutive des *« Gritli »-Briefe.*

On peut en effet se demander comment cette diversité se présente et s'ordonne ou non et sur ses implications pour la lecture « seconde », c'est-à-dire celle qu'effectue celui à qui la lettre n'était pas adressée et qui la prend pour objet d'étude[201]. En effet, l'impression de patchwork thématique n'affecte pas seulement la correspondance prise dans son ensemble, mais chacune des lettres en rend compte comme en miniature, car chacune d'elles aborde les sujets les plus divers sans qu'existe forcément de lien apparent entre eux. De ce point de vue, Rosenzweig reste tributaire d'une tradition formelle dont les fondements remontent au XVIII^{ème} siècle et à la conception de la lettre élaborée par Christian Fürchtegott Gellert (1715-1769) dont l'œuvre théorique a accompagné l'accélération du développement de l'activité épistolaire que l'on observe en Allemagne à partir du milieu du XVIII^{ème} siècle[202]. Son objectif était de libérer la pratique épistolaire de la tradition rhétorique classique et de lui donner une forme considérée comme plus naturelle. Cela passait selon lui

[200] *Ibidem*, p. 74.

[201] Nous reprenons ici la terminologie utilisée par Reinhard Nickisch. Ce dernier écrit qu'avec la publication de la lettre « elle perd sa destination authentique […] – commence alors un usage secondaire. », NICKISCH, *Der Brief*, (cf. note 104), p. 107 : « seine eigentliche Bestimmung […] aufgehoben – es beginnt eine sekundäre Verwendung. »

[202] Cf. Detlev SCHÖTTKER, « Briefkultur und Ruhmbildung », in : *idem* (sous la dir. de), *Adressat: Nachwelt*, Munich : Wilhelm Fink, 2008, p. 9-18, ici p. 10.

par l'imitation de la conversation orale, mais également par l'ordonnancement de la lettre, qui devait « suivre le libre cours [des] pensées » de l'épistolier[203]. Il s'agit donc de suivre le fil de la plume ou du moins d'en donner l'impression. Tant à l'échelle de la correspondance qu'à celle de la lettre, il est nécessaire d'interroger la manière dont Rosenzweig s'approprie cette pratique épistolaire et quelles formes concrètes elle prend dans le corpus des *« Gritli »-Briefe*.

La première conséquence, la plus évidente, est qu'il est difficile, quand on lit une lettre isolément, d'en saisir le contenu dans tous ses détails. Par exemple, dans la lettre du 18 février 1919, que nous choisissons parce qu'elle est représentative à cet égard, après avoir remercié Gritli de sa lettre, Franz écrit sans autre forme d'explication : « Je suis donc retourné chez Ditha. Je ne sais pas – il y a quand même fort peu d'espoir, quand tous les fils de la conscience sont aussi nettement rompus. »[204] Ce passage présuppose pour être compris un certain nombre de connaissances qui ont été livrées par des lettres antérieures. Les éditeurs des *« Gritli »-Briefe* indiquent dans une note portant sur la lettre du 6 février 1919 que Ditha est le surnom d'Edith Rosenstock, la sœur d'Eugen[205]. On apprend au fil des lettres qu'elle souhaite se convertir au christianisme, que Franz est amené à s'entretenir à de nombreuses reprises avec elle à ce sujet et qu'il est plutôt hostile à cette conversion. On remarque que quand Rosenzweig l'évoque pour la première fois dans la lettre du 2 février 1919, il ne prend pas la peine de préciser à Gritli qu'il s'agit de la sœur de son mari, puisqu'il s'agit d'une information superflue pour elle[206]. La nécessité de reconstruire l'information est donc très largement due, et c'est ce que montre cet exemple, au décalage en termes de connaissances entre le lecteur premier, destinataire de la

---

203 Christian Fürchtegott GELLERT, « Briefe, nebst einer praktischen Abhandlung von dem guten Geschmacke im Brief » [1751], in : *Gesammelte Schriften*, sous la dir. de Bernd Witte, Berlin ; New York : Walter de Gruyter, 1989 vol. 4, p. 105-221, ici, p. 126 : « sondern man überlasse sich der freywilligen Folge seiner Gedanken ». Dans son étude sur la lettre d'amour au XVIII^{ème} siècle, Elke Clauss souligne à ce propos qu'« au XVIII^{ème} siècle, l'invention de l'esthétique n'a pas été la seule à contribuer au processus de détachement par rapport à la rhétorique, mais il faut évoquer dans une même mesure celle de l'amour ». Elle attribue donc partiellement cette évolution au besoin d'exprimer par le biais de la lettre le transport amoureux. Elke CLAUSS, *Liebeskunst. Der Liebesbrief im 18. Jahrhundert*, Stuttgart : Metzler, 1993, p. 9 : « Zum Prozeß der Loslösung von der Rhetorik gehörte nicht nur die Erfindung der Ästhetik im 18. Jahrhundert, sondern ebenso die der Liebe. »

204 GB, p. 240 : « Bei Ditha war ich also nochmal. Ich weiss nicht – es ist doch sehr hoffnungslos, wo alle Fäden des Bewusstseins so sauber durchschnitten sind. »

205 GB, p. 230.

206 GB-pdf 1919, p. 23.

lettre, et le lecteur second que nous sommes. Dans son étude portant sur ce qu'exige une édition de correspondances, Loïc Chotard écrit très justement à ce sujet :

> […] la configuration du volume en séquences successives et indépendantes produit un immédiat besoin d'informations supplémentaires, qui ne saurait être satisfait une fois pour toutes et qui génère donc, à son tour, une forme d'enchaînement, propre à chaque lettre. C'est l'annotation. Celle-ci a pour fonction de répondre, au fur et à mesure, aux questions que l'on estime le lecteur en droit de se poser. Son rôle n'est donc pas de se constituer en commentaire, mais de le rendre possible ; elle ne produit pas le sens, mais réunit les conditions mêmes de sa production.[207]

L'intérêt de cette remarque est double. D'une part, elle fait le lien entre la structure très particulière des correspondances et le besoin d'un travail éditorial qui contextualise la lettre. D'autre part, Loïc Chotard assigne une place précise à l'éditeur de correspondances qui se trouve à la jonction entre les épistoliers et le lecteur de correspondances. Le fait est que, quand l'appareil éditorial est défaillant ou inexistant, la lecture devient particulièrement ardue, et c'est alors à chaque lecteur second que revient cette tâche de reconstitution du savoir des épistoliers.

En regardant l'original allemand de la phrase précédemment citée (cf. *supra*, note 204), on peut remarquer l'inversion du sujet et du prédicat dans la phrase introductive qui place en première position l'élément qui va faire l'objet du paragraphe : « *Bei Ditha war ich also…* ». C'est un procédé dont Franz Rosenzweig fait régulièrement usage pour indiquer qu'il aborde un nouveau sujet. Régulièrement, il indique aussi en début de phrase, au début d'un paragraphe le jour ou le moment de la journée où un événement s'est produit, ce qui lui permet d'introduire un récit, un commentaire ou une réflexion. Pour illustrer la façon dont Rosenzweig construit ses lettres, les organise et passe d'un sujet à un autre, nous prendrons pour exemple la lettre du 13 juin 1919 à Margrit Rosenstock (cf. annexe I, p. 354)[208]. Cette lettre se prête bien à une telle analyse, car Rosenzweig y aborde de nombreux sujets et l'on peut donc y observer la manière dont il organise cette diversité.

Rosenzweig commence par annoncer qu'il va changer d'appartement à Berlin et évoque ensuite son traitement contre le ver solitaire dont il souffre. Comme nous l'avons précédemment observé, ce sont les éléments en première position dans la

[207] CHOTARD, « De la chronologie », (cf. note 189), p. 165.
[208] GB, p. 326-327.

phrase qui indiquent ce dont il est question et marquent un éventuel changement de sujet. Dans ce premier paragraphe, ce sont « *die Bude* » (« la chambre ») et « *mit dem Bandwurm* » (« en ce qui concerne mon ver solitaire ») qui indiquent à Margrit Rosenstock quel sujet est abordé. Leur présence en début de phrase permet à la lectrice de ces lettres de savoir d'emblée ce dont il est question. On peut supposer, bien que nous n'ayons aucun moyen de le vérifier, que Rosenzweig répond, dans cette première partie de la lettre à des questions que sa correspondante a elle-même abordées dans une précédente lettre. En effet ces éléments placés en première position doivent renvoyer pour faire sens à une thématique déjà familière à la lectrice des lettres de Rosenzweig, elles lui permettent en outre de retrouver aisément les sujets qu'elle avait elle-même abordés dans sa lettre précédente. Après ce paragraphe introductif, Rosenzweig égrène les moments de la journée auxquels il consacre à chaque fois un paragraphe dont la longueur varie selon l'importance qu'il accorde à chaque information. Si Rosenzweig laisse libre cours à certaines de ses associations d'idées, comme le veut la conception gellertienne de l'art épistolaire précédemment évoquée, il a néanmoins le souci d'ordonner son discours d'une façon qui le rende aisément compréhensible par sa lectrice – ici de façon chronologique. Dans ce cas-là, c'est non plus le sujet abordé, mais le moment de la journée concerné qui est placé en première position dans la phrase. Les deuxième, troisième et quatrième paragraphes de la lettre commencent respectivement par « *Abends* », « *Heut vormittag* » et par « *Gestern Abend* ». Dans le deuxième paragraphe, Rosenzweig raconte qu'il a donné une lecture d'une pièce en un acte, intitulée « Das Letzte. Ein Gleichnis in einem Akt »[209]. Le troisième paragraphe est consacré à une visite que Franz a faite à Emil Beckerath (1889-1964), un économiste, qu'il souhaite convaincre de venir enseigner dans l'université juive qu'il projette de créer. Le quatrième paragraphe est de beaucoup le plus long de la lettre. Rosenzweig y rend compte de sa lecture d'un texte d'Eugen Rosenstock intitulé « Die Frucht des Todes » – « le fruit de la mort » – et exprime son désaccord avec son auteur sur la question du rapport qu'entretiennent l'existence de l'homme et celle de Dieu[210]. Pour ce faire, il renvoie sa correspondante à deux

[209] Les éditeurs du volume ne commentent pas cette allusion. On peut supposer qu'il s'agit d'un texte dont Rosenzweig lui-même est l'auteur. Mais il ne figure pas dans les archives mises à disposition par le Leo Baeck Institute. *Franz Rosenzweig Collection 1832-1999*, http://www.lbi.org (consulté le 1.12.2010).

[210] On peut ici déplorer que les éditeurs des *« Gritli »-Briefe* n'aient donné aucune indication au sujet de ce texte qui est évoqué pour la première fois par Rosenzweig le 5 juin 1919 (Cf. GB, p. 318). Il

passages de *L'Étoile de la Rédemption*. À la fin du paragraphe, Rosenzweig change de sujet (sans marquer ce changement par un fait de langue particulier) et évoque brièvement un rendez-vous qu'il a pris avec son ami Mawrik Kahn pour le lendemain matin. Le cinquième paragraphe se réfère à la situation d'écriture. Rosenzweig indique que la maison dans laquelle il se trouve s'éveille et qu'il est assis sur la terrasse[211]. Pour finir, ce qui est assez caractéristique des fins de lettres, Rosenzweig exprime son désir de voir Margrit Rosenstock.

La lettre du 13 juin 1919 se donne donc à voir comme un discours ordonné et cohérent. Néanmoins cette cohérence n'est pas agencée de façon thématique, mais plutôt selon la chronologie. Ce sont les différents menus événements qui ont eu lieu depuis la dernière lettre que Rosenzweig raconte ou commente, en suivant les moments de la journée. Les caractéristiques de cette lettre rappellent la remarque que développe Kerbrat-Orecchioni dans sa tentative de description linguistique des correspondances. Pour définir ce qu'elle nomme « l'organisation séquentielle des échanges » propre à la communication épistolaire, elle qualifie chaque lettre de « tour d'écriture » et remarque qu'il est rare qu'une lettre de ‹réponse› réponde de manière systématique à la lettre qui a initié l'échange[212]. Cela, nous devons nous contenter de l'imaginer pour les *« Gritli »-Briefe* puisque nous ne disposons pas des lettres écrites par Margrit Rosenstock, néanmoins, dans la lettre que nous venons d'étudier, il semble probable que les éléments réponses se trouvaient tous dans le premier paragraphe de la lettre. De plus l'organisation de la lettre alterne, comme Kerbrat-Orecchioni le remarque à juste titre, la valeur « initiative », qui pose une question ou lance un sujet et la valeur « réactive », qui répond ou rebondit sur une lettre précédente. C'est sans doute au moins partiellement cette valeur « réactive » de la lettre que Rosenzweig marque en nommant un thème nouveau abordé en première position. La lettre regroupe par ailleurs en un seul texte des énoncés qui, à l'oral, seraient vraisemblablement répartis sur différents tours de parole, d'où dans la lettre que nous venons d'analyser, l'énumération des moments de la journée, qui chacun

---

n'est pas évoqué non plus dans la liste des œuvres d'Eugen Rosenstock. Lise VAN DER MOLEN, *A Guide to the Works of Eugen Rosentsock-Huessy*, Essex : Argo Books, 1997.

211 La description qu'il fait du lieu donne à penser qu'il ne s'agit pas d'un hôtel, mais plutôt d'une maison familiale. On sait qu'il se trouve à Leipzig depuis le 10 juin 1919 (Cf. GB, p. 323) Dans cette lettre il évoque également « *Tante Lene* », qui renvoie habituellement à Helene Ehrenberg, la mère de Rudolf Ehrenberg. On peut donc penser que c'est dans sa maison de Leipzig qu'il loge.

212 KERBRAT-ORECCHIONI, *L'interaction épistolaire*, (cf. note 110), p. 33.

introduisent à une thématique particulière. La lettre opère des sauts qui lui sont propres et qui diffèrent de ceux qui sont opérés dans le cadre de la communication orale.

Cette première lettre, du 13 juin 1919, est représentative d'un certain type de lettres de Rosenzweig : celles qui n'ont pas de sujet donné, mais qui ont pour but de livrer des informations sur différents sujets et de maintenir le lien épistolaire. Les lettres qui se concentrent sur une seule thématique, ce qui arrive souvent quand un point de discussion, parfois conflictuel, éclipse les autres, témoignent d'une construction différente. Dans ce cas, c'est la cohérence interne du discours argumentatif qui commande l'ordonnancement de la lettre. Les spécificités du discours épistolaire passent alors au second plan, elles ne sont plus marquées que par l'emploi des pronoms de deuxième personne, qui indiquent que le discours est destiné à une adresse particulière. La lettre du 28 mars 1919 à Eugen Rosenstock est à cet égard un bon exemple (cf. annexe I, p. 357)[213]. Il y est question de Spengler et de son *Déclin de l'Occident* auquel Eugen Rosenstock consacre un compte-rendu critique[214]. Le thème abordé est indiqué au tout début de la lettre, en première position, comme souvent chez Rosenzweig quand il se réfère soit à une lettre qu'il a reçue et à laquelle il répond, soit à une thématique supposée connue de son lecteur. Cette lettre commence ainsi « *Lieber Eugen, über Spengler schreiben werde ich auch […]* » (« Cher Eugen, je vais également écrire sur Spengler […] »). L'emploi de l'adverbe *auch* indique clairement que Rosenzweig répond ici à ce que lui a dit Rosenstock de son activité d'écriture du moment. Rosenzweig met cette thématique à profit pour revenir sur la question de l'évolution des sciences historiques de son époque, qui restent selon lui marquées par l'héritage de l'idéalisme allemand[215]. Il raconte également une anecdote au sujet d'Hermann Cohen. Mais il relie tous ces éléments au fil directeur de la lettre que constitue *Le déclin de l'Occident*. Seul le dernier paragraphe, d'à peine trois lignes, est consacré à des informations d'ordre factuel qui permettent à Rosenzweig

213 Cf. GB, p. 263-265.

214 Eugen ROSENSTOCK, « Der Selbstmord Europas » [1919], in : *idem*, *Die Sprache des Menschengeschlechts*, vol. 2, Heidelberg : Lambert Schneider, 1963, p. 45-84.

215 Sur les rapports de Franz Rosenzweig avec l'historicisme et avec les débats qui agitent la science historique de son époque, voir Paul MENDES-FLOHR, « Franz Rosenzweig and the Crisis of Historicism », in : *idem* (sous la dir. de), *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, Hanover, Londres : University Press of New England, 1988, p. 138-161.

de prendre congé de son lecteur[216]. Les lettres à fil directeur unique dont nous venons d'analyser un exemple sont bien moins nombreuses que celles qui développent plusieurs thématiques distinctes. Cela étant, nous avons choisi à dessein deux exemples particulièrement significatifs. Bon nombre des lettres rassemblées dans le recueil des « *Gritli* »*-Briefe* constituent des formes mixtes, où plusieurs questions sont certes abordées, mais où l'une d'elle est clairement dominante par rapport aux autres.

Il est possible de dégager, comme nous venons de le faire, des stratégies discursives à l'échelle de la lettre, qui l'ordonnent et la rendent lisible pour le lecteur premier et compréhensible, grâce aux annotations, pour le lecteur second. À l'échelle de la correspondance, les questions de composition se compliquent, parce qu'il ne s'agit plus d'un texte, mais de plusieurs et qu'ils n'ont pas été ordonnancés par leur auteur. À la fois la lecture de plusieurs lettres, sinon de toute la correspondance, s'impose pour qui souhaite disposer d'une information la plus complète possible, c'est ce nous avons voulu montrer avec l'exemple de Ditha Rosenstock, mais en même temps la correspondance prise dans son ensemble confronte son lecteur à un matériau fragmentaire, difficile à ordonner. Comme l'écrit Loïc Chotard : « La première caractéristique qui frappe lorsque l'on ouvre une édition de correspondances et qu'on la considère dans son ensemble, comme un tout, c'est qu'il s'agit d'un enchaînement de textes, et non d'un discours articulé, composé. »[217] Chaque complexe thématique s'étire sur un grand nombre de lettres, dont chacune livre une bribe, puis disparaît ou revient au gré des préoccupations des épistoliers. Par ailleurs, le lecteur ne dispose que des éléments du dialogue qui se sont déroulés par lettres, or on peut supposer une forme de continuité entre le dialogue épistolaire et le dialogue extra-épistolaire, c'est-à-dire le dialogue oral, en présence de l'autre, que mène Rosenzweig avec le couple Rosenstock. Même si les rencontres ne sont pas très fréquentes, il y a toujours une partie de la relation, et donc de la discussion qui échappe au lecteur second de la correspondance, parce qu'il n'a pas assisté à la conversation. Le caractère fondamentalement fragmentaire de la correspondance prise dans sa totalité se joue donc à plusieurs niveaux. D'abord, cette dernière est faite de bribes qu'il faut lier entre elles pour reconstituer un complexe thématique, pour s'élever, en quelque sorte, au niveau

[216] Ce paragraphe a été coupé par les éditeurs de l'édition Bilam, on le trouve dans l'édition électronique des lettres, cf. GB-pdf 1919, p. 70.
[217] CHOTARD, « De la chronologie », (cf. note 189), p. 165.

de compréhension dont on suppose qu'il a été celui du lecteur premier. Par exemple, le débat que Rosenzweig mène avec ses correspondants sur *Le Déclin de l'Occident* d'Oswald Spengler se déroule sur quatre lettres principales écrites entre mars et mai 1919[218]. Cet auteur est en tout évoqué, pour lui-même et à travers la critique de Rosenstock, dans 26 lettres de cette correspondance. Certaines des réflexions menées dans ces lettres trouvent leur prolongement, d'une part dans « La pensée nouvelle »[219], où Rosenzweig commente et explique le projet de *L'Étoile de la Rédemption* en se référant à l'ouvrage de Spengler et dans le texte d'Eugen Rosenstock intitulé « Le suicide de l'Europe » qui est à la source de l'intérêt de Rosenzweig pour Oswald Spengler. Pour avoir une vue d'ensemble de cette question, il est également indispensable de se référer à *L'Étoile de la Rédemption*, que Rosenzweig compare régulièrement au *Déclin de l'Occident* et bien évidemment au texte de Spengler. Il s'agit d'une thématique relativement limitée et qui est donc assez aisée à reconstituer à l'échelle de la correspondance et dans les prolongements qui lui sont extérieurs. Néanmoins, quand on fait le compte des textes auxquels il faut se référer pour avoir une vue d'ensemble d'une thématique mineure, telle que celle que nous avons citée en exemple, on comprend aisément les abîmes qu'ouvre la correspondance. La thématique de *L'Étoile de la Rédemption*, par exemple, est bien moins aisée à circonscrire, car elle s'étend sur un nombre de lettre beaucoup plus important et parce qu'elle développe des ramifications avec d'autres sujets, comme les questions de publication, de dialogue interreligieux ou avec d'autres lectures de Rosenzweig.

Tzvetan Todorov, dans son étude sur *les genres du discours* définit « la lecture des textes de fiction » comme la construction « d'un univers imaginaire » à partir du texte[220]. Il souligne également que le concept de construction s'applique uniquement à la lecture des textes de fiction, et pas à la lecture d'autres textes. On pourrait poursuivre sa réflexion en disant que la lecture d'une correspondance par le lecteur second, auquel la lettre n'est pas adressée, est quant à elle une *re*construction d'un univers réel dont les lettres rendent compte de manière impressionniste, puisque qu'elles cachent en même temps qu'elles dévoilent, puisque chaque nouvelle information donne lieu chez le lecteur second au besoin d'indications supplémentaires, qui lui

218 GB, 28 mars 1919, p. 263-265.
219 PN, p. 153 ; ND, p. 146.
220 Tzvetan TODOROV, *Les genres du discours*, Paris : éditions du Seuil, 1978, p. 86.

permettent de reconstruire la réalité dont il est question. Todorov ajoute que, dans un texte de fiction, seuls les éléments référentiels, c'est-à-dire qui renvoient à un événement ou à un objet concret du monde, font l'objet d'une construction de la part du lecteur[221]. Là encore, le parallèle avec ce qu'exige la lecture seconde d'une correspondance est tentant. En effet, ce sont uniquement les éléments référentiels de la lettre qui ont besoin d'être reconstruits, ceux qui renvoient à des sentiments ou à des opinions livrent d'eux-mêmes leur clef. Après avoir évoqué les *« Gritli »-Briefe* dans leur ensemble et montré les implications pour la lecture et l'analyse de la multitude de questions qu'elles abordent à l'échelle de la lettre, comme à celle de la correspondance, il importe maintenant de passer du niveau thématique au niveau formel et de s'interroger sur la manière dont la volonté de dialogue portée par Franz Rosenzweig se donne à voir concrètement dans ses lettres.

C – Marqueurs du dialogue dans les « ‹Gritli›-Briefe »

La présente analyse des marqueurs du dialogue dans les *« Gritli »-Briefe* a pour but d'essayer très concrètement de comprendre la manière dont Rosenzweig, qui a écrit l'ensemble du corpus épistolaire que nous étudions, imprime sa volonté de dialogue au texte de ces lettres. Une telle étude devrait permettre de donner une assise au traitement de la question du dialogue dans son ensemble. Il s'agit ici de montrer que Rosenzweig ne se contente pas de produire un discours théorique, mais que la matière même de ses lettres est imprégnée par son désir de dialogue, et donc par la place qu'il laisse à son interlocuteur. Pour tenter de définir les caractéristiques de cette pratique, nous reprendrons pour exemple les lettres du 27 mars et du 13 juin 1919, qui nous ont déjà permis, dans le paragraphe précédent, de rendre compte de la diversité thématique et de son organisation dans les lettres de Franz Rosenzweig à Margrit Rosenstock. Les analyses que nous élaborerons ici s'inspirent pour partie du champ des études linguistiques et plus particulièrement de la linguistique textuelle[222] qui s'attache à l'énonciation, c'est-à-dire, telle que la définit Émile Benveniste, à la « mise en fonctionnement de la langue par un acte individuel d'utilisation »[223]. Cette

---

221 *ibidem*, p. 87.

222 Cf. Jean-Michel ADAM, *Éléments de linguistique textuelle. Théorie et pratique de l'analyse textuelle*, Liège : Mardaga, 1990, p. 11-15.

223 Émile BENVENISTE, « L'appareil formel de l'énonciation », in : *idem*, *Problèmes de linguistique générale*, vol. 2, Paris : Gallimard, 1974, p. 79-88, ici p. 80. La question de l'énonciation relève du domaine de la linguistique, bien que cette dernière ait jusqu'à Benveniste rechigné à s'atteler

définition est complétée par celle d'Antoine Culioli, qui écrit que « les deux sujets énonciateurs sont les termes primitifs sans lesquels il n'y a pas d'énonciation »[224]. En cela il reprend l'idée formulée par Benveniste, selon laquelle le dialogue constitue le « cadre figuratif de l'énonciation »[225]. Si la présente analyse prend appui sur une réflexion au sujet de l'énonciation, l'objet de notre interrogation est la manière dont Rosenzweig investit le discours épistolaire et l'ouvre sur celui à qu'il s'adresse[226]. Mais dans la mesure où le champ des études sur l'énonciation s'intéresse d'une manière générale au « langage en tant qu'acte de production »[227], et étudie un très grand nombre de faits linguistiques, nous nous contentons ici d'en isoler quelques aspects utiles à notre étude, à savoir ce qui fait de la lettre un discours adressé, dans lequel le maintien de la relation au lecteur et de l'attention de ce dernier constitue un des objectifs majeurs du scripteur.

Il faut rappeler que dans le cas qui nous intéresse, nous avons principalement un sujet énonciateur, Franz Rosenzweig, Margrit et Eugen Rosenstock ne sont présents qu'en tant qu'énonciataires. Néanmoins Rosenzweig donne parfois à entendre la voix de ses correspondants en reprenant des bribes des lettres auxquelles il répond. On peut dire que, bien que Rosenzweig soit sans conteste l'énonciateur de ces énoncés, il dépose dans ses lettres des traces de l'énonciation dont Margrit ou Eugen Rosenstock étaient le sujet. Comme l'écrit Mireille Bossis : « Une lecture appropriée doit s'efforcer de restituer, autant qu'il est possible, l'ensemble initial en repérant les traces laissées dans les lettres de l'un, de l'attente de l'autre. »[228] Nous ne disposons que de peu d'indices quant à la manière dont Margrit et Eugen Rosenstock reçoivent, comprennent et interprètent les lettres que Rosenzweig leur destine. Cet état de fait réduit considérablement le champ de cette analyse et la portée de ses résultats qui doivent néanmoins permettre de montrer comment Rosenzweig construit une forme

---

aux problèmes qu'elle posait au motif que l'objet de la linguistique était la langue et non la parole. Depuis, les études sur l'énonciation se divisent en deux courants, le courant énonciatif et le courant pragmatique. Cf. Catherine FUCHS et Pierre LE GOFFIC, *Les linguistiques contemporaines. Repères théoriques*, Paris : Hachette, 1992, p. 129-142.

224 Antoine CULIOLI, « Sur quelques contradictions en linguistique », in : *Communications* 20, Paris : Seuil, 1973, p. 83-91, ici p. 88.

225 BENVENISTE, « L'appareil formel de l'énonciation », (cf. note 223), p. 85.

226 On renverra ici à un article de Stéphane Mosès dans lequel il étudie les points communs qui existent entre la conception rosenzweigienne du dialogue et celle que développe Émile Benveniste. Cf. MOSES, « Émile Benveniste et la linguistique du dialogue », (cf. note 146).

227 FUCHS et LE GOFFIC, *Les linguistiques contemporaines*, (cf. note 223), p. 130.

228 BOSSIS, « Perspectives méthodologiques », (cf. note 197), p. 338.

dialogique dans ses lettres, comment il s'adresse à son interlocuteur et l'intègre à son propre discours. En somme, si cela est possible, il s'agit d'évaluer la part concrète du dialogue dans la pratique épistolaire rosenzweigienne pour tenter de savoir si son intérêt, voire sa passion pour le dialogue n'est qu'une fiction théorique ou si elle trouve effectivement son expression pratique dans les *« Gritli »-Briefe*. C'est pour faciliter ces analyses que nous avons placé en annexe des tableaux indiquant le nombre des marqueurs de première, deuxième et troisième personne du singulier et de première personne du pluriel dans les lettres deux étudiées. Ces tableaux se fondent sur un relevé des pronoms personnels quelle que soit leur fonction ainsi que des possessifs. En effet, nous partons de l'hypothèse que la fréquence des pronoms de première et de deuxième personne donne un indice sur la manière dont Rosenzweig s'adresse à ses correspondants. Ces tableaux ne constituent pas l'unique support de l'analyse, qui, pour être concluante, doit prendre en compte chacune des lettres dans son ensemble, mais ils en sont un des outils dont la pertinence devra également mise en question. (cf. annexe I, p. 361)

La lettre du 28 mars 1919[229] (cf. annexe I, p. 357) est adressée à Eugen Rosenstock et commence par « *Lieber Eugen* » qui indique l'adresse, puis dans le reste du premier paragraphe, il n'y a plus de trace de la deuxième personne jusqu'à la dernière ligne où Rosenzweig renvoie Eugen Rosenstock à un passage de *L'Étoile de la Rédemption* dans les termes suivants : « Te rappelles-tu ma ‹transition› avec tous ses peut-être ? »[230] Rosenzweig est quant à lui le sujet de six des treize verbes principaux de ce paragraphe. On compte également un *wir* pour lequel il n'est pas aisé de déterminer s'il s'agit d'un pluriel de majesté ou d'un nous qui inclut Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock, ce qui est toutefois plus probable. Les autres sujets des verbes renvoient à ce dont Rosenzweig traite dans ce paragraphe, à savoir la science historique de son temps et les apports de Spengler dans ce domaine. On pourrait donc dire que dans ce paragraphe, le Je est dominant et que son interlocuteur n'entre guère en ligne de compte. Cela dit, la première phrase de la lettre « Cher Eugen je vais égale-

[229] GB, 28 mars 1919, p. 263-265. GB-pdf 1919, p. 67-70.

[230] *Ibidem*, p. 263 : « Entsinnst du dich nicht meines ‹Übergangs› mit den vielen Vielleichts [*sic*] ». La transition dont il est ici question fait référence au passage de la première à la deuxième partie de *L'Étoile de la Rédemption*. Cf. ER, p. 125-135 ; SE, p. 91-99.

ment écrire sur Spengler […] »[231] indique sans équivoque par l'emploi de « *auch* » et par la position de « *Über Spengler schreiben* » en première position, commentée dans le paragraphe précédent, que Rosenzweig s'apprête là à répondre à son ami. Rosenzweig en tant que sujet de l'énonciation a donc une part prépondérante, mais c'est précisément dans le but de s'adresser à son ami. Le deuxième paragraphe de la lettre inverse très clairement la tendance : on compte neuf marqueurs de deuxième personne et neuf marqueurs de première personne du pluriel, contre deux marqueurs de première personne. On pourrait par conséquent avoir l'impression que ce paragraphe est plus dialogique ou plus « adressé » que le précédent, ce qui n'est pas nécessairement le cas. En fait, dans le premier paragraphe, il donne une réponse théorique à Eugen et dans le deuxième, il tente d'en tirer des conséquences pour son activité intellectuelle propre et celle de son ami. Il n'en reste pas moins que Rosenzweig semble avoir à cœur de ne pas perdre de vue son interlocuteur.

On remarquera néanmoins que sur la totalité de la lettre les pronoms de première et de deuxième personne du singulier ainsi que ceux de la première personne du pluriel sont relativement peu nombreux. On compte trente et une marques de première personne du singulier, onze marques de deuxième personnes du singulier, et seize marques de première personne du pluriel. On peut en déduire que Rosenzweig utilise différentes stratégies pour faire participer son interlocuteur à la démonstration qu'il élabore et que l'étude des pronoms personnels, si elle constitue une entrée possible, n'est pas la seule. On ne peut en aucun cas confondre ce texte, même si l'on en enlevait l'adresse, la date et la signature avec une autre forme de discours. Il est fondamentalement adressé. Et on le repère notamment au souci de marquer le caractère de réponse de la lettre, notamment par le choix de l'élément qu'il place en première position. On notera en revanche que le choix qu'ont fait les éditeurs des *« Gritli »-Briefe* de marquer cette lettre comme étant adressée à Eugen et entre parenthèses à Gritli ne semble pas entièrement pertinent. En effet, cette dernière n'est évoquée qu'une fois à la fin de la lettre où Franz indique que Margrit Rosenstock connaît déjà l'histoire qu'il est en train de raconter au sujet d'Hermann Cohen et rien n'indique qu'il s'adresse à elle à quelque moment que ce soit. Le seul argument qui parle en

[231] GB, 28 mars 1919, p. 263-265. GB-pdf 1919, p. 67-70. (ici p. 67). Le jeu sur l'occupation de la première position dans la phrase allemande ne peut guère être rendu par un effet du même ordre dans la traduction en français.

faveur de cette double adresse est la signature, « *Euer Franz* », qui clôt la lettre, mais ne trouve que peu de relais dans le texte lui-même.

Dans la lettre du 13 juin 1919[232] (cf. annexe I, p. 354), le pronom Je est également dominant par rapport à la marque du Tu qui se répartit entre le premier et le dernier paragraphe de la lettre. On y compte en tout quarante-quatre marques de première personne du singulier, neuf marques de deuxième personne du singulier – ce qui est très peu – et sept marques de première personnes du pluriel. Le premier paragraphe ne contient aucun marqueur de deuxième personne, mais les éléments en première position dans les phrases montrent sans équivoque que Rosenzweig répond avec une certaine systématique à des questions posées par Margrit Rosenstock, qui s'inquiète de sa santé. Ici on voit encore plus nettement que dans la lettre précédemment étudiée que ces premières positions, dont nous avons précédemment analysé le rôle dans la structuration thématique de la lettre, ont également une fonction non négligeable dans sa structure dialogique. Elles constituent la marque que la lettre à laquelle Rosenzweig répond laisse dans sa réponse, puisque l'on peut supposer qu'il reprend, du moins dans certains cas, des expressions qui s'y trouvaient. Rosenzweig commence bon nombre de ses lettres – mais il ne s'agit pas d'une pratique systématique – *in medias res*, à savoir qu'il entreprend de répondre à une lettre qu'il a reçue sans prendre la peine d'introduire son propos. C'est le cas de celle que nous étudions, qui commence par « *ho capito* », « j'ai compris ». On ne saura sans doute jamais ce que Rosenzweig a compris, mais ce type d'entrée en matière contribue grandement à l'effet de dialogue puisqu'il sort la lettre de la rhétorique et des formes de politesse pour faire d'elle une conversation dont le fil peut être repris, sans autre forme de procès, à l'endroit où il avait été précédemment interrompu. Dans de nombreux cas Rosenzweig commence également, de manière plus conventionnelle, en donnant de ses nouvelles où en disant comment s'est passée sa journée.

Ce que montre très bien le quatrième paragraphe de la lettre du 13 juin 1919, qui est consacré à un texte d'Eugen Rosenstock intitulé « Die Frucht des Todes », c'est la manière dont le dialogue entre Eugen et Franz Rosenzweig peut se dérouler par l'entremise de Margrit Rosenstock. Cette question sera traitée en détail dans le paragraphe suivant, néanmoins l'analyse des marqueurs du dialogue permet d'évoquer

[232] GB, p. 326-327, GB-pdf 1919, p. 143-145.

quelques aspects concrets de cette particularité des *« Gritli »-Briefe*. Rosenzweig rend donc compte à Gritli de sa lecture de ce texte et de certains points de désaccord qu'il a à l'encontre d'Eugen Rosenstock. Sans avoir connaissance de ce texte, inédit à ce jour, il est difficile de se faire une idée précise de la nature de cette critique. Nous nous concentrons donc sur la manière dont elle est formulée par Rosenzweig. Deux des marqueurs de deuxième personnes sont en fait une apostrophe à Dieu : « Toi, Dieu grand et éternel, tu as le droit de vivre à nouveau, – un homme est mort pour toi. »[233] Les deux autres, « je t'ai un jour montré… »[234] et « Prête attention… »[235], sont destinés à Gritli et témoignent clairement de la volonté qu'a ici Rosenzweig de rendre son propos explicite. Ce dernier explique avec beaucoup de précision la nature de son désaccord, qui porte sur la vision de Dieu et du rapport de Dieu à l'homme véhiculée par le texte d'Eugen Rosenstock. Dans le corpus des *« Gritli »-Briefe* qui est parvenu jusqu'à nous, on ne trouve pas de lettre adressée à Eugen Rosenstock qui vienne doubler celle-ci pour exprimer les mêmes critiques. On peut donc supposer, même si ce n'est à aucun moment mentionné clairement dans cette lettre, que cette critique était adressée Gritli pour qu'elle en fasse part à Eugen Rosenstock. On peut de plus voir dans une lettre envoyée quelques jours plus tard, le 21 juin 1919, une confirmation de cette supposition. Rosenzweig y écrit à propos de « *Die Frucht des Todes* » :

> Et le ton était celui de la découverte. Et c'était donc souligné exagérément et prêtait par conséquent à confusion. Et c'est justement parce que tu avais autrefois strictement refusé cela (par exemple dans le « 50 jours », emporte s'il te plait l'exemplaire de Hans qui se trouve dans le couloir), c'est donc parce que tu l'avais autrefois strictement refusé que c'était maintenant si frappant. En outre, également parce que tu attaches tant d'importance à cet article, et que l'on ne sait pas bien pourquoi ; il n'est pas particulièrement riche. C'est souvent comme ça avec les documents qui servent à la conception ; le Gritlianum n'est pas non plus particulièrement riche et pourtant, à l'époque, nous l'avons tous les trois pris exagérément au sérieux ; c'est que nous sentions qu'il s'agissait là des prémices de l'*, que tu m'as, dans ta lettre de réponse promptement ordonné de rédiger. (Pourquoi je n'écrivais pas « De la Rédemption », il fallait que je me décide à exprimer tout haut mes concepts. En réponse, j'ai protesté que « ce n'était pas le moment » – et l'ai fait).[236]

---

233 GB, p. 326 : « Du grosser ewiger Gott darfst wieder leben, – es starb ein Mensch für dich. »
234 *Ibidem* : « ich zeigte dir mal […] ».
235 GB, p. 327 : « Achte […] ».
236 GB, p. 338 « Und der ton [*sic*] war der der Entdeckung. Und so war es übermässig unterstrichen und konnte deshalb verwechselt werden. Und grade weil du es früher (im halbhunderttag etwa bit-

Ce passage semble assez nettement être destiné à expliquer la critique formulée dans la lettre du 13 juin. L'argument de Rosenzweig consiste ici à dire que c'est parce qu'il croyait percevoir une contradiction avec un autre texte de Rosenstock qu'il a réagi aussi vivement à la lecture de « *Die Frucht des Todes* ». Il semble aussi vouloir atténuer quelque peu sa critique en prenant pour exemple un texte dont il est l'auteur, le « Gritlianum », à propos duquel on peut selon lui faire des constatations similaires[237]. Il est donc possible de déduire de ce passage que la critique formulée, en apparence à destination de Margrit Rosenstock, dans la lettre du 13 juin 1919 a bien été reçue par Eugen qui manifestement s'en est inquiété, ce qui a poussé Rosenzweig à revenir sur cette question.

Dans le dernier paragraphe de la lettre du 13 juin 1919, Rosenzweig décrit brièvement le lieu où il s'est installé pour écrire, sa situation d'énonciation en quelque sorte. Mais ce paragraphe conclusif est avant tout consacré à sa destinataire, au lieu où elle se trouve – en l'occurrence Stuttgart – et au plaisir que Franz et Gritli auront bientôt à se revoir et à ne plus en être réduits à s'imaginer le lieu où se trouve l'autre. C'est une constante dans les lettres destinées à Margrit Rosenstock : les dernières lignes y sont toujours consacrées à la jeune femme, elles formulent l'amour, le manque ou le désir, mais avant tout elles sont le signe de l'adresse ; elles réaffirment le caractère dialogique de la lettre.

Ces analyses nous ont permis de constater que, si la dimension dialogique des lettres de Rosenzweig est particulièrement explicite, elle n'est pas forcément repérable uniquement à l'aide de marqueurs tels que les pronoms personnels, dont l'analyse ne s'est pas révélée particulièrement fructueuse. Elle est repérable à l'aide

---

te nimm dir doch das Exemplar, das Hans hat; es steht in dem Bücherschrank auf dem Flur, mit) also weil du es früher scharf abgewiesen hättest, deshalb war es jetzt so auffallend. Ausserdem auch weil du überhaupt solchen Wert auf den Aufsatz legst, und man weiss nicht recht warum; so viel steht gar nicht drin. das geht ja meist so, bei Konzeptionsdokumenten; im Gritlianum steht auch herzlich wenig, und doch nahmen wir es alle drei damals übermässig schwer; wir spürten eben, dass es die Vorfrucht zum * war, dessen Abfassung du mir ja dann in deinem Antwortbrief darauf prompt anbefahlest. (Warum ich nicht ‹Von der Erlösung› schriebe! ich müsse doch meine Begriffe nun auch endlich mal laut werden lassen! Worauf ich protestierte, ‹noch lange nicht› sagte und – es tat) ». L'expression « *Halbhunderttag* », traduite ici par « 50 jours » renvoie très certainement à un texte d'Eugen Rosenstock sans que nous ayons pu l'identifier. Ce type d'incertitude montre également les lacunes de l'édition sur laquelle nous travaillons, qui n'élucide pas toutes les allusions. On notera également que ce texte n'est pas recensé dans la bibliographie des œuvres d'Eugen Rosenstock. Cf. MOLEN, *A Guide to the Works of Eugen Rosentsock-Huessy*, (cf. note 210).

237 Franz ROSENZWEIG : « Gritlianum », in : GB, p. 826-831.

d'autres indices que nous avons nommés, mais elle semble avant tout relever de l'intention, de ce que Roman Jakobson, dans ses *Essais de linguistique générale*, appelle la « fonction conative » du langage[238], à savoir de son orientation vers un destinataire qui, si elle est nettement perceptible pour le lecteur, n'est pas aisée à fixer à l'aide de critères objectifs ou systématiques. On est cependant fondé à dire, pour ce qui est des lettres de Rosenzweig, que c'est surtout dans les premières et les dernières lignes que s'ancre le caractère dialogique de la lettre. Le reste du corps du texte peut prendre différentes formes, mais c'est dans le début de ses lettres, qui sont comme un prolongement de l'adresse et dans leur conclusion, qui prépare la signature, que Rosenzweig affiche son désir de dialogue. Cet acte d'adresse, pris ici au sens large, peut au besoin être répété dans le cours de la lettre par une question, ou par le renvoi à un souvenir commun, souvent sous la forme d'une injonction à se souvenir – ce qui nous renvoie aux caractéristiques de la fonction conative, telle qu'elle est définie par Jakobson. Ce dernier considère en effet que la « fonction conative trouve son expression grammaticale la plus pure dans le vocatif et l'impératif […] »[239]. Si l'injonction constitue indubitablement une des formes que prend l'adresse dans les *« Gritli »-Briefe*, force est néanmoins de constater que pour les lettres que nous avons choisies comme exemple, ce sont d'autres critères qui nous ont permis d'affirmer que le texte était orienté vers son destinataire. La définition de Jakobson attire néanmoins notre attention sur le fait que les lettres sont toutes mises sous le signe d'un vocatif, en l'occurrence l'adresse, qui à elle seule suffirait à les placer sous le signe de la fonction conative. Nous aurons l'occasion de revenir sur les divers aspects de la fonction essentielle de l'adresse pour l'écriture épistolaire rosenzweigienne ; il faudra également la garder à l'esprit pour étudier la manière dont Franz Rosenzweig pense et organise sa correspondance avec le couple Rosenstock.

238 Roman JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, vol. 1 : *Les fondations du langage*. Traduit et préfacé par Nicolas Ruwet, Paris : Les éditions de Minuit, 2003, p. 216.

239 *Ibidem*.

Chapitre 2 – La conception rosenzweigienne de la lettre

A – « Ein Brief ist doch kein Buch ». La lettre comme forme d'écriture

Comme nous l'avons évoqué dans l'introduction, les lettres de Rosenzweig ont un caractère autoréflexif très marqué. Tout se passe en effet comme si ce dernier développait au sein même de sa correspondance une théorie de la lettre. Rosenzweig commente en permanence sa pratique épistolaire, entre autres pour formuler ce que l'on pourrait appeler des règles de bonne conduite de la correspondance. Il ne se contente pas d'expliquer à quel point les lettres lui importent, mais explique aussi à quelle conception elles doivent selon lui se conformer. Rosenzweig a tout d'abord à cœur de distinguer l'écriture épistolaire de sa production théorique. Cet aspect est important pour notre approche, l'influence de l'une sur l'autre devant faire l'objet de développements dans la deuxième partie de cette étude. Un bon exemple de la manière dont Rosenzweig envisage ces différences est donné par la lettre du 24 juillet 1919, où il écrit à Eugen Rosenstock :

> Tu ne m'as pas encore écrit beaucoup de lettres que j'aurais comprises avant d'y avoir – répondu. Une lettre n'est pas un livre. Un livre doit avoir été compris au moment où on le ferme. En revanche, une lettre ne se termine pas par un point, mais par les deux points du « réponds-moi ». Et ce n'est que quand on se lance *à corps perdu*[240] dans cette réponse, seulement à ce moment-là que l'on peut s'acheminer vers le point où la lettre à laquelle on voulait répondre s'achève réellement – justement à la fin de la – réponse.[241]

En insistant sur le fait que c'est en répondant à une lettre qu'on la comprend, Rosenzweig affirme d'une part le caractère dialogique de la correspondance et d'autre part l'inachèvement fondamental de la lettre. Si l'on peut fermer un livre, il n'est pas possible de clore une lettre, puisqu'elle exige une réponse qui est également toujours une nouvelle invitation à écrire. La conception développée ici a des implications pour le mode de lecture et de compréhension que Rosenzweig attend de son correspondant : le caractère inachevé du processus réclame une forme de compréhension active. À

[240] En français dans le texte.

[241] GB, p. 115 : « Du hast mir doch nicht viele Briefe geschrieben, die ich verstanden hätte, ehe ich sie – beantwortet hatte. Ein Brief ist doch kein Buch. Ein Buch muss verstanden sein wenn man es zuklappt. Aber ein Brief schließt nicht mit einem Punkt, sondern mit dem Doppelpunkt des ‹Gieb Antwort›. Und erst wenn man sich *à corps perdu* in diese Antwort hineinwirft, erst dann kann man sich bis zu dem Punkt vorarbeiten, wo auch der Brief den man beantworten wollte erst wirklich endet – nämlich eben am Ende der – Antwort. »

savoir que l'on ne comprend pas en lisant, comme lorsque l'on prend connaissance d'un livre, mais en répondant. L'acte de compréhension et la poursuite de l'échange épistolaire ne constituent qu'une seule et même activité, il n'est donc pas possible, selon Rosenzweig, de laisser une lettre sans réponse tout en prétendant l'avoir comprise. Si la réponse est pour lui indispensable, ce n'est pas en premier lieu pour maintenir la relation, et encore moins pour des raisons de politesse, mais c'est parce qu'elle constitue l'accomplissement de la lecture de la lettre. Le « point » évoqué par Rosenzweig à la fin du passage cité n'est qu'une sorte de fiction théorique, puisque toute lettre est à la fois demande et réponse et qu'elle invite son interlocuteur à prendre la plume à son tour. Dans la lettre du 3 mai 1918 à Margrit Rosenstock, il insiste également sur la fonction motrice pour l'écriture que peut avoir l'idée que la lettre est une réponse :

> C'est toi qui m'as donné le courage de répondre aux questions que l'on ne me pose pas. Tu m'as écrit un jour que l'on devrait toujours se dire, quand on a du mal à écrire quelque chose, que l'autre aimerait bien vous le demander, mais qu'il a du mal à le faire.[242]

Rosenzweig étend ici le caractère impératif de la réponse aux questions non formulées, que l'autre aimerait peut-être poser. La lettre ne semble pas se partager, dans la conception qu'en donne Rosenzweig, entre « valeur initiative » et « valeur réactive », entre question et réponse telle que les définit Catherine Kerbrat-Orecchioni dans sa description de « l'interaction épistolaire »[243], mais être toute entière réponse à des questions formulées ou non par le partenaire de l'échange.

L'importance de la réponse renvoie en outre pour Rosenzweig à un autre aspect de la lettre qu'il formule de la façon suivante : « De toute façon, ce n'est pas le destinateur de la lettre qui en détermine le caractère, mais son destinataire. »[244] C'est donc en répondant que ce dernier se conforme à son rôle d'interprète et fixe le sens de la lettre. Ce point de vue rappelle un certain nombre de thèses constructivistes selon

---

[242] GB, p. 91 : « Den Mut zum Beantworten ungefragter Fragen hast du mir gegeben. Du schriebst mir mal, man müsste immer denken, wenn einem etwas schwer zu schreiben fiele, der andre wollte einen fragen und das Fragen fiel ihm schwer. »

[243] KERBRAT-ORECCHIONI, *L'interaction épistolaire*, (cf. note 110), p. 33.

[244] BT, 18 août 1918, p. 596 : « Überhaupt bestimmt den Charakter des Briefs nicht der Schreiber, sondern der Empfänger. »

lesquelles le sens d'un texte est construit *a posteriori* par son lecteur[245]. De plus cette conception semble correspondre à une certaine vision véhiculée par l'herméneutique juive au sujet de l'interprétation des rêves qui tend à dire que c'est l'interprète qui détermine par son interprétation si le rêve va se réaliser de façon heureuse ou malheureuse. Dans le traité talmudique intitulé Berakhot, on rapporte ce qui est arrivé à Rabbi Banaá qui s'est rendu chez les vingt-quatre interprètes de rêves de Jérusalem. Chacun lui donne une interprétation différente, mais chacune d'elle se réalise et il y voit une confirmation de l'idée suivante : « tous les rêves vont d'après la bouche »[246], ce qui signifie que le rêve n'est pas porteur de sens en lui-même, mais que c'est l'interprétation qui détient et détermine leur sens. Outre l'importance d'un tel point de vue pour la psychanalyse[247], on peut en tirer une conclusion capitale pour la conception rosenzweigienne du dialogue épistolaire, si l'on accepte de voir dans sa conception une variation sur cette théorie du rêve. La lettre n'accède au sens que par la réponse qui lui est donnée et qui en constitue à la fois une continuation et une interprétation.

Il importe également de souligner que la conception rosenzweigienne de la lettre, telle que nous avons commencé à l'évoquer ici, entretient des liens très étroits avec la conception du dialogue que Rosenzweig développe dans *L'Étoile de la Rédemption*. Dans le deuxième livre de la deuxième partie de l'ouvrage, il décrit, à partir d'une interprétation du texte de la Genèse, l'entrée en dialogue de l'âme humaine avec Dieu, qui constitue selon lui la Révélation. Ce processus se déroule en deux temps. Dans un premier temps, Dieu demande à Adam : « Où es-tu ? »[248] ; cette ques-

---

245 On citera ici la définition qu'en donne Sabina Becker pour les sciences de la littérature : « La réalité est, selon l'hypothèse du constructivisme, créée complètement dans l'acte de perception et de compréhension et c'est également ce qui se passe partiellement avec le texte littéraire. » Sabina BECKER, *Literatur- und Kulturwissenschaften*, Hambourg : Rowohlt, 2007, p. 85 : « Wirklichkeit werde, so die Annahme des Konstruktivismus, umfassend im Akt des Wahrnehmens und des Verstehens erzeugt und damit zum Teil auch der literarische Text. » Voir également Siegfried SCHMIDT, « Diskurs und Literatursystem. Konstruktivistische Alternativen zu diskurstheoretischen Alternativen », in : Jürgen FOHRMANN ; Haro MÜLLER (sous la dir. de), *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1988, p. 134-158, ici p. 151.

246 Berakhot 55b, in : *Le Talmud*. édition Steinsaltz. Berakhot 4, commenté par le rabbin Adin Steinsaltz (Even Israël), traduction française par le rabbin Jean-Jacques Gugenheim, Paris : Ramsay, 1999, p. 29 : כל החלומות הולכים אחר הפה Sauf indication contraire, nous tirons toutes nos citations des textes talmudiques de l'édition française que nous venons de citer.

247 Voir à ce sujet : Gérard HADDAD, *L'enfant illégitime. Sources talmudiques de la psychanalyse*, Paris : Hachette, 1981, p. 214.

248 Genèse 3, 9. Sauf indication contraire, nous tirons toutes les citations des textes bibliques de la traduction suivante : *La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris : Cerf 2009.

tion ne porte pas, selon Rosenzweig, sur l'endroit où se trouve Adam, mais sur le lieu où se trouverait un Tu[249]. Adam ne répond pas à cette question puisqu'il commence par dire que ce n'est pas lui, mais la femme qui lui a donné les fruits de l'arbre à manger. Il refuse donc de se constituer comme sujet. Mais Dieu fait, dans la formulation même de sa question, l'expérience de sa subjectivité. Comme l'écrit Rosenzweig : « Le Je se découvre à l'instant où il affirme l'existence du Tu, à travers la question sur le ‹Où› du Tu. »[250] C'est donc en énonçant le Tu qu'éclot le Je. Encore faut-il que le Tu se reconnaisse comme objet de l'appel et également comme sujet. C'est à Abraham que revient cette expérience, qui à l'appel de son nom répond : « me voici »[251]. La réponse révèle donc l'ouverture potentielle, qui dans la question seule serait restée cachée. L'interprétation selon laquelle cette conception du dialogue trouve son parallèle dans la pratique épistolaire rosenzweigienne est également défendue par Ephraim Meir, qui écrit que chaque lettre reprend cette question inaugurale du dialogue « où es-tu ? »[252]. C'est la raison pour laquelle la lettre nécessite aussi impérativement une réponse. Cette interprétation permet également d'expliquer pourquoi les lettres doivent se répéter. En effet, elles obéissent au même rythme que l'amour divin pour l'âme humaine, tel que Rosenzweig le décrit dans *L'Étoile de la Rédemption*, pour expliquer ce en quoi consiste la Révélation et le dialogue qui la fait naître. Cet amour n'a pas lieu une fois pour toute, mais ne connaît que l'instant et

---

249 ER, p. 249 ; SE, p. 195.

250 ER, p. 249 ; SE, p. 195 : « Das Ich entdeckt sich in dem Augenblick, wo es das Dasein des Du durch die Frage nach dem Wo des Du behauptet. » Ce point de vue est assez proche de celui de Jacobi quand il écrit : « Source de toute certitude : *Tu* est et *je* suis. »/ « Quelle aller Gewissheit : *Du* bist und *ich* bin. » Friedrich Heinrich JACOBI, « Fliegende Blätter » [posthume, 1825], in : *idem*, *Werke*, sous la dir. de Friedrich Koeppen, vol. 6, Leipzig : Gerhard Fleischer, 1825, p. 131-242, ici p. 224. On remarquera ici également la proximité que Rosenzweig entretient avec la pensée de Wilhelm von Humboldt quand ce dernier écrit : « Mais c'est l'essence de l'homme de se reconnaître en un autre ; c'est de la que vient son besoin et son amour. »/ « Des Menschen Wesen aber ist es, sich erkennen in einem Andern; daraus entspringt sein Bedürfniß und seine Liebe. », Wilhelm von HUMBOLDT, Brief an Schiller, septembre 1800, in : *idem*, *Kleine Schriften. Autobiographisches. Dichtungen. Briefe*, *Weke* vol. 5, sous la dir. de A. Flitner et K. Giel, Darmstadt : wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981, p. 195-200, ici p. 197. À ce sujet, voir également Andreas POENITSCH, « Die Aktualität dialogisch-pädagogischen Denkens bei Wilhelm von Humboldt », in : Martin MEYER (sous la dir. de), *Zur Geschichte des Dialogs*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, p. 171-180.

251 Genèse 22, 1.

252 Cf. MEIR : *Letters of Love*, (cf. note 124), p. 14. On remarquera que l'idée que, dans l'amour c'est le Tu qui a à répondre à la question du Je, et par là même lui donne sa consistance, se trouve également dans l'article de Gerhard Neumann portant sur la question du savoir et de l'amour dans l'œuvre de Goethe. Cf. Gerhard NEUMANN, « Wissen und Liebe. Der auratische Augenblick im Werk Goethes », in : Christian Werner THOMSEN ; Hans HOLLÄNDER (sous la dir. de), *Augenblick und Zeitpunkt. Studien zur Zeitstruktur und Zeitmetaphorik in Kunst und Wissenschaft*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, p. 282-305, ici p. 11 et 15.

doit se répéter et s'accroître sans cesse[253]. En ce sens, on ne peut pas donner raison à Barbara Hahn quand elle écrit : « Margrit Rosenstock est la réponse toujours donnée ; elle est la garante de toute réponse. »[254] Margrit Rosenstock n'est pas en mesure de garantir quoi que ce soit, tout simplement parce que la réponse se donne, mais ne se garantit pas. Il faut qu'elle écrive et qu'elle réponde pour que le dialogue révélant ait effectivement lieu, puisque qu'il n'a pas d'autre mode d'expression que sa propre réalité. Une réponse toujours garantie et pour toujours, telle que l'envisage Barbara Hahn, n'est compatible ni avec la conception rosenzweigienne du dialogue ni avec sa pratique épistolaire.

Dans la lettre du 24 juillet 1918, Rosenzweig écrit quelques lignes avant la distinction du livre et de la lettre précédemment citée : « Nous recourons, quand nous voulons nous voir, à un moyen plus aisé : *nous nous regardons*. Car tu sais bien que nous sommes dans le même temps. L'écrit, lui, est destiné à la ‹postérité› […] »[255]. Le propos dans lequel s'inscrit cet argument consiste à montrer qu'il est inutile de s'en référer aux œuvres pour comprendre ses amis, puisque l'on peut s'adresser à eux *de visu*. Or on sait que la relation que Rosenzweig entretenait avec eux s'est, pour une part importante, déroulée par lettre. À ce sujet, on peut faire deux remarques. La première est que selon Rosenzweig, il semble que s'adresser à l'autre par écrit revienne à le regarder en face. La lettre ne se substitue donc pas seulement à la parole proférée, mais aussi au regard qui l'accompagne. La seconde concerne l'échelle de valeur sur laquelle Rosenzweig place ses lettres d'une part, et ses écrits destinés à un plus large public d'autre part. Il tend en effet à donner, dans cette lettre dont l'écriture précède celle de *L'Étoile de la Rédemption*, plus d'importance aux lettres qu'aux écrits explicitement destinés à la publication. Notre interprétation est confir-

253 Cf. ER, p. 252 ; SE, p. 198.

254 Barbara HAHN, « Buch im Brief. Brief im Buch », in : Jochen STROBEL (sous la dir. de), *Vom Verkehr mit Dichtern und Gespenstern. Figuren der Autorschaft in der Briefkultur*, Heidelberg : Winter, 2006, p. 282-296, ici p. 286 : « Margrit Rosenstock ist die immer schon gegebene Antwort; sie ist der Garant jeglicher Antwort. »

255 GB, p. 115 : « Wir geraten, wenn wir uns sehen wollen, doch immer auf den bequemeren Weg: *wir kucken uns an*. Denn wir sind ja eben gleichzeitig. Das Geschriebene ist für die ‹Nachwelt› » À l'inverse de cela, Goethe, dans l'introduction de son ouvrage de 1805 sur Winckelmann, dit des correspondances qu'elles sont les « feuillets destinés à la postérité ». En cela il souligne qu'il revient à l'épistolier de travailler sur la manière dont ses lettres seront éditées et reçues après sa mort. Une telle intention est complètment étrangère à Rosenzweig et à sa conception de l'échange épistolaire. Johann Wolfgang von GOETHE, *Winckelmann und sein Jahrhundert* [1805], in : *idem*, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, vol. 6.2, sous la dir. de Victor Lange, Hans J. Becker, Gerhard H. Müller, John Neubauer, Peter Schmidt et Edith Zehm, Munich : Hanser, 1985, p. 195-401, ici p. 198 : « Blätter für die Nachwelt ».

mée par une lettre du 10 août 1922, adressée à Martin Buber : « Depuis *L'Étoile*, j'ai désappris à écrire ; depuis je n'ai plus que la lettre et l'hommage, donc des textes de circonstance, qui s'adressent immédiatement à quelqu'un. »[256] Les lettres, si l'on en croit ce passage et le précédent, ne comptent pas au nombre des écrits. Tout se passe comme si le fait qu'un texte écrit soit adressé l'arrachait au domaine de l'écrit pour l'ancrer dans celui de la parole proférée.

Le passage tiré de la lettre à Eugen Rosenstock du 24 juillet 1918 précédemment commenté, nous impose une conséquence supplémentaire, capitale pour la conception rosenzweigienne de la lettre : le livre se caractérise par sa postériorité et la lettre par sa co-temporalité, c'est-à-dire par l'exigence, qui relève sans doute partiellement du fantasme, d'écrire en même temps que l'autre. Rosenzweig exprime également cette exigence dans une lettre adressée à Margrit Rosenstock : « Une parole a besoin d'être réponse pour pouvoir être une parole. Sans le sentiment qu'au même moment que moi, tu es assise et tu m'écris, sans ce sentiment, ce ne sont pas les paroles justes et proches que l'on trouve. »[257] Dans cette lettre datée du 26 août 1920 Rosenzweig met très explicitement l'importance de la réponse en relation avec l'exigence de co-temporalité nécessaire selon lui à l'écriture épistolaire. La réponse y est clairement vue comme fondatrice de la parole : une parole ne peut être authentique que si elle prend sa source dans une demande ou une question qui naît de la certitude que l'autre au même moment que lui, lui adresse une question. Rosenzweig crée dans sa pratique épistolaire un continuum temporel fondé sur la réponse et qui doit pouvoir garantir, par la certitude que l'autre écrit quotidiennement, la simultanéité des deux écritures et celle de la demande et de la réponse. Cette conception permet à Rosenzweig de rapprocher autant que faire se peut le dialogue épistolaire du dialogue oral, caractérisé par la présence de l'interlocuteur.

Il importe d'insister sur l'originalité de la conception de Rosenzweig, qui voit dans la simultanéité ou co-temporalité, le propre de la lettre. Habituellement, dans les études consacrées aux formes de l'épistolaire, c'est la temporalité propre à la lettre qui est marquée par la postériorité et non celle du livre, comme on le lit dans la lettre

[256] BT, p. 806 : « Ich habe eben seit dem Stern das Schreiben verlernt; seitdem habe ich nur noch den Brief und die Denkschrift, also eben das unmittelbar Veranlaßte und Adressierte. »

[257] GB, p. 648 : « Wort muss Antwort sein, um Wort sein zu können. Ohne das Gefühl, dass du im gleichen Augenblick auch sitzest und mir schreibst, ohne dies Gefühl sind es nicht die rechten nahen Worte, die man findet. »

du 24 juillet 1918 précédemment citée. Peter Bürgel évoque par exemple le « décalage de phase propre à la lettre »[258], Jean-Michel Adam parle pour sa part de « dialogue différé, de conversation écrite fondée sur une absence »[259]. Jochen Strobel écrit que « l'attente d'une lecture à venir » fait que « la lettre est à plusieurs égards orientée vers l'avenir »[260]. En effet, la théorie de la correspondance se nourrit essentiellement de la comparaison avec la communication orale[261] et insiste sur le statut de succédané[262] de la communication épistolaire par rapport au dialogue vivant. Chez Rosenzweig, si le parallèle avec le dialogue, tel qu'il en expose les enjeux dans *L'Étoile de la Rédemption*, paraît tomber sous le sens, la disqualification partielle de la lettre par rapport au dialogue ne semble pas avoir lieu d'être. Il distingue cependant à quelques reprises le dialogue oral de la communication écrite comme dans la lettre du 24 décembre 1920, où il tente d'expliquer pourquoi il est parfois plus aisé d'écrire que de parler :

> Pourquoi il est parfois plus facile d'écrire que de parler ? Parce que cela reste toujours un peu un monologue (On n'a pas honte devant l'âme de l'autre, mais bien évidemment devant son corps. [*sic.*] C'est pourquoi la confidence orale demande un effort plus grand que la confidence écrite.[263]

Cet extrait donne deux informations importantes. D'une part Rosenzweig reconnaît la dimension – on serait presque tenté de dire le danger – monologique de la lettre[264].

---

258 Peter BÜRGEL, « Der Privatbrief. Entwurf eines heuristischen Modells », in : *Deutsche Vierteljahrschrift* 50, 1976, p. 281-297, ici p. 288. « brieftypische[r] Phasenverzug ».

259 Jean-Michel ADAM, « Les genres du discours épistolaire », in : Jürgen SIESS (sous la dir.de), *La lettre entre réel et fiction*, Paris : Sedes, 1998. p. 37-53, ici p. 44.

260 Jochen STROBEL, « Vom Verkehr mit Dichtern und Gespenstern. Figuren der Autorschaft in der Briefkultur », in : *idem* (sous la, dir. de), *Vom Verkehr mit Dichtern und Gespenstern. Figuren der Autorschaft in der Briefkultur*, Heidelberg : Winter, 2006, p. 7-32, p. 14 : « Erwartung künftiger Lektüre. Dies bedeutet, daß Briefe in mehrerlei Hinsicht auf die Zukunft gerichtet sind. »

261 Cf. ADAM, « Les genres du discours épistolaire », (cf. note 259), p. 42.

262 Cf. NICKISCH, *Der Brief*, (cf. note 104), p. 5. Il qualifie la lettre d'« ersatz de dialogue », « Ersatz zum Gespräch ».

263 GB, p. 698 : « Weshalb Schreiben manchmal leichter als Sprechen ist? weil es immer etwas Selbstgespräch bleibt (Man schämt sich ja nicht vor der Seele des andern, aber vor seinem Leib. [*sic.*] Deshalb ist beim mündlichen Sichbekennen etwas mehr zu überwinden als beim schriftlichen. »

264 Il s'agit là encore d'une conception assez répandue du discours épistolaire. On pourrait citer ici Luise Rinser qui caractérise la lettre comme « monologue qui voudrait bien être un dialogue », Luise RINSER, « Der Brief des Schriftstellers », in : *Jahrbuch der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung*, 1976, p. 107-112, ici p. 108 : « Monolog, der ein Dialog sein will ». C'est également le point de vue de Martine Reid, qui écrit en reprenant à son compte le point de vue de Derrida : « La correspondance, affirme un certain nombre d'auteurs à la suite de Derrida, ne fait, malgré les apparences, que ‹simuler› l'adresse quand en réalité elle ne fait jamais que retourner le message à celui qui en a été le destinateur. », cf. Martine REID, « Écriture intime et destinataire »,

D'autre part, il le réinterprète de manière entièrement positive, en disant que c'est justement l'absence du corps de l'autre, les linguistes parleraient de « situation non partagée »[265], qui fait tomber la pudeur et permet de se parler sans voiles, parce que la pudeur causée par la présence du corps de l'autre, voire par la présence au corps de l'autre, n'a pas de raison d'être. En filigrane, ce passage semble vouloir dire que la lettre permet de s'adresser directement à l'âme de son interlocuteur et donc d'accéder à une forme plus pure de communication.

Pour Rosenzweig, la lettre est déjà une forme de communication immédiate, elle n'a donc pas besoin de se nourrir de la comparaison avec le dialogue : elle est déjà un dialogue. En revanche, il insiste sur le caractère « différé » du livre, qui est écrit dans la solitude et n'atteint son public qu'avec le retard dû à la lenteur inhérente au processus éditorial. Il importe de souligner que la distinction que fait Rosenzweig entre la lettre et les textes destinés à la publication comporte une dimension normative. Pour expliquer une de ses colères à l'endroit d'Eugen Rosenstock, il écrit par exemple : « Non, vraiment, je n'étais pas fâché à cause de votre longue lettre, mais quelque peu coupé dans mon élan, parce qu'il s'agissait d'un traité et non plus d'une lettre. »[266] La lettre se caractérise par le fait qu'elle est adressée et si l'on en vient à oublier son destinataire, il ne s'agit plus d'une lettre, ce qui délie de l'obligation de répondre et rompt par conséquent le dialogue. Pour Rosenzweig le caractère dialogique de la lettre est porté par l'adresse et la signature, dont nous aurons l'occasion d'étudier plus amplement les implications dans la troisième partie de ce travail et que Rosenzweig nomme la « ‹clef› qui mène au Tu »[267]. Adresse et signature sont à la fois ce qui constitue la lettre en tant que telle, mais aussi l'exigence que la lettre formule en son début et en sa fin et à laquelle elle est donc sommée de se soumettre en restant adressée et dialogique dans son corps.

La lettre est selon Rosenzweig entièrement du côté du dialogue, et n'en constitue pas le moins du monde un dérivé ou une forme dégradée[268]. Il importe cependant

---

in : Mireille BOSSIS (sous la dir. de), *L'épistolarité à travers les siècles* , Stuttgart : Steiner, 1990, p. 20-26, ici p. 23*sq.*

265 KERBRAT-ORECCHIONI, *L'interaction épistolaire*, (cf. note 110), p. 17.

266 GB, 7 mars 1917, p. 5 : « Nein ich war wirklich nicht böse über Ihren großen Brief, nur etwas auf den Mund geschlagen, weil es ja eine Abhandlung und kein Brief mehr war. »

267 GB, 22 et 24 mai 1917, p. 9 : « die ‹Chiffre› […] zum Du ».

268 Le caractère problématique du rapprochement entre le dialogue oral et la lettre est souligné par Cécile Dauphin quand elle écrit : « La lettre apparaît comme une transcription de l'échange oral,

de souligner que tous les épistoliers ne voient pas leur correspondance en premier lieu comme un dialogue et qu'ils sont peu nombreux à pousser aussi loin que le fait Rosenzweig la réflexion sur leur propre pratique épistolaire. Elle semble par exemple pour Thomas Mann, selon les éditeurs de sa correspondance, plutôt être « un moyen de se donner à voir et de parvenir à la connaissance de soi »[269]. Au sujet de Walter Benjamin et de sa pratique épistolaire, Gert Mattenklott remarque très justement une caractéristique qui se rapproche de ce que avons observé chez Rosenzweig, à savoir que les lettres ne se contentent pas de rendre compte de la rareté des rencontres amicales, mais qu'elles en sont une forme d'accomplissement[270]. L'intérêt de Walter Benjamin pour la lettre comme forme d'écriture se manifeste autant dans les lettres qu'il écrit que dans le recueil intitulé *Deutsche Menschen* publié en 1936 par une maison d'édition suisse. Dans cette anthologie, l'auteur réunit et commente vingt-cinq lettres d'auteurs tels que Goethe, Lessing, Metternich ou Gottfried Keller[271]. Malgré la masse considérable de lettres qu'il a écrites durant toute sa vie, Benjamin paraît, sur le plan théorique, plus intéressé par la lecture de lettres que par sa pratique propre de l'écriture épistolaire[272]. C'est ce qui transparaît de la lettre à Ernst Schoen du 19 septembre 1919 :

> Au chapitre de la correspondance, il faudrait rattacher diverses digressions. Ceci en premier, qu'elles sont très sous-estimées parce que reliées à la notion entièrement fallacieuse de l'œuvre et de la paternité littéraire alors qu'elles ressortissent à la sphère du « témoignage », où la référence à un sujet n'a pas plus d'importance que la référence de n'importe quel témoignage historique (inscription) à la personne de son auteur. Les témoignages appartiennent à l'histoire de la *survivance* d'un individu et c'est précisément par la correspon-

---

une prolongation de la parole. Mais identifier la lettre à une conversation et la justifier par l'absence de l'autre est une façon de gommer ou de nier la distance culturelle. C'est ‹abaisser› l'écriture, lui assigner un rôle secondaire de simple image de la parole ‹naturelle›. ». DAUPHIN, « Les manuels épistolaires au XIX[ème]siècle », (cf. note 109), p. 230.

269 Thomas MANN, *Briefe I (1889-1913)*, sous la dir. de Thomas Sprecher, Hans Vaget et Cornelia Bernini, Francfort/Main : Fischer, 2002, p. 9. « Medium der Selbstdarstellung und der Selbstfindung ».

270 Gert MATTENKLOTT, « Briefe und Briefwechsel », in : Burkhardt LINDNER (sous la dir. de) avec la collaboration de Thomas KÜPPER et Timo SKRANDIES, *Benjamin-Handbuch : Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart; Weimar : Metzler, 2006, p. 680-687, ici p. 682.

271 Walter BENJAMIN, *Allemands. Une série de lettres*, Préface de Theodor W. Adorno, traduit par Georges-Arthur Goldschmidt, Paris : Hachette littérature, 1979 ; *idem*, *Deutsche Menschen*, sous la dir. de Momme Brodersen, Francfort/Main : Suhrkamp, 2008.

272 Cet intérêt pour les maîtres de l'art épistolaire, s'il est absent de la conception épistolaire rosenzweigienne, se retrouve également chez Franz Kafka. Cf. DELEUZE ; GUATTARI, *Kafka. Pour une littérature mineure*, (cf. note 198), p. 52.

> dance qu'on peut étudier comment cette survivance, qui suit son cours propre, accède à un sens vivant.[273]

Dans cette lettre, Benjamin se place dans la perspective du lecteur second, et, selon lui, pour ce dernier, à qui la lettre n'était pas à l'origine adressée, la dimension communicationnelle ou intersubjective de la lettre ne joue qu'un rôle « négligeable ». Il défend le point de vue selon lequel cette conception subjective de la lettre est responsable du fait que les correspondances ne soient pas considérées à leur juste valeur. On retrouve ici la méfiance envers les théories de la communication que Benjamin exprime dans « La tâche du traducteur »[274] et dans « Sur le langage en général et sur le langage humain »[275]. Le caractère documentaire de la lettre ne renvoie donc pas pour Benjamin, comme l'écrit Gert Mattenklott, à « des informations sur les situations sociales ou psychiques »[276], mais à une forme de décalage entre la temporalité de la lecture et celle de l'écriture, qui selon lui caractérise la survie des êtres et sans doute également la lecture seconde de la lettre.

Chez Franz Kafka, l'écriture épistolaire se prend également pour objet, comme l'écrit Christian Schärf : « On remarquera ici tout de même que l'écriture et l'envoi des lettres elles-mêmes constituent un sujet central, sinon le sujet central de cette correspondance. »[277] Mais Kafka a de toute évidence bien moins confiance dans la

---

273 Walter BENJAMIN, *Correspondance I 1910-1928*, édition établie et annotée par Gershom Scholem et Theodor W. Adorno, traduite par Guy Petitdemange, Paris : Aubier, 1979, p. 203 ; *idem*, *Gesammelte Briefe*, vol. 2, 1919-1924, sous la dir. de Christoph Gödde et Henri Lonitz, Francfort/Main : Suhrkamp, 1996, p. 47-48 : « An das Thema: Briefwechsel ließen sich verschiedene Digressionen anschließen. Erstens darüber, wie sehr diese unterschätzt werden, weil sie auf den schiefen Begriff des Werkes und der Autorschaft bezogen werden, während sie dem Bezirk des ‹Zeugnisses› angehören, dessen Beziehung auf ein Subjekt so bedeutungslos ist, wie die Beziehung irgend eines pragmatisch-historischen Zeugnisses (Inschrift) auf die Person seines Urhebers. Die ‚Zeugnisse gehören zur Geschichte des *Fortlebens* eines Menschen und eben, wie in das Leben das Fortleben mit seiner eignen Geschichte hineinragt, läßt sich am Briefwechsel studieren. »

274 Walter BENJAMIN, « La tâche du traducteur », traduction par Maurice Gandillac, revue par Rainer Rochlitz, in : *idem*, *Œuvres I*, Paris : Gallimard, 2000, p. 244-262. ; Walter BENJAMIN : « Die Aufgabe des Übersetzers », (cf. note 87).

275 Walter BENJAMIN, « Sur le langage en général et sur le langage humain », traduction par Maurice Gandillac, revue par Rainer Rochlitz, in : *idem*, *Œuvres I*, Paris : Gallimard, 2000, p. 142-165 ; *idem*, « Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen » [1916], in : *idem*, *Gesammelte Schriften*, vol. II,1, sous la dir. de Rolf Tiedemann et Hermann Schweppenhäuser, Francfort/Main : Suhrkamp, 1977, p. 140-157.

276 MATTENKLOTT, « Briefe und Briefwechsel », (cf. note 270), p. 683 : « Quelle oder Dokument von Informationen über soziale oder psychische Verhältnisse. »

277 Christian SCHÄRF, « Kafka als Briefschreiber: Briefe an Felice und Briefe an Milena », in : Bettina von JAGOW ; Oliver JAHRHAUS (sous la dir. de), *Kafka-Handbuch*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, p. 72-84, ici p. 74 : « Erkennbar ist hier schon, dass das Schreiben und Schicken der Briefe selbst ein zentrales, wenn nicht das zentrale Thema dieser Korrespondenz darstellt. »

communication épistolaire que Rosenzweig, la lettre de mars 1922 à Milena Jesenská constitue un bon exemple de son ambivalence :

> Je n'ai pour ainsi dire jamais été trompé par des hommes ; par des lettres toujours : et cette fois ce n'est pas par celles des autres mais par les miennes. […] c'est un commerce avec des fantômes, non seulement avec celui du destinataire, mais encore avec le sien propre ; le fantôme croît sous la main qui écrit, dans la lettre qu'elle rédige, à plus forte raison dans une suite de lettres où l'une corrobore l'autre et peut l'appeler à témoin. Comment a pu naître l'idée que des lettres donneraient aux hommes le moyen de communiquer ?[278]

Kafka remet en cause la possibilité de dialoguer par lettres, mais non pas vraiment, parce que la lettre serait monologique par essence, mais plutôt, parce qu'elle repose sur un mensonge : celui qui consiste à vouloir créer de la présence alors qu'elle se fonde sur l'absence de l'autre. La lettre fait semblant de croire que l'autre est là et l'auteur de la lettre lui-même fait semblant de pouvoir confier sa présence à la lettre, alors qu'en vérité, il n'y laisse que son fantôme. C'est le caractère ambigu de la lettre jouant entre la présence et l'absence, qui la rend, aux yeux de Franz Kafka, indigne de confiance. Néanmoins le refus de la correspondance qui s'exprime ici est fondamentalement ambivalent, car il s'inscrit dans une correspondance aussi brillante et abondante qu'elle est essentielle tant pour la compréhension de l'œuvre de cet auteur que pour l'histoire de la communication épistolaire dans son ensemble. L'effet d'« inquiétante étrangeté »[279] que certains auteurs reconnaissent dans la lettre est exprimé avec beaucoup de clarté par Karoline Günderode dans une lettre à Clemens Brentano :

> Même les lettres les plus vraies ne sont […] que des cadavres […] c'est pour cela que j'ai l'impression (quand je lis ce que j'ai écrit il y a quelques temps)

---

[278] Franz KAFKA, *Lettres à Milena*, traduites de l'allemand par Alexandre Vialatte, Paris : Gallimard, 1956, p. 260 ; *idem*, *Briefe an Milena*, sous la dir. de Jürgen Born et Michael Müller, Francfort/Main : Fischer, 1983, p. 301-302 : « Menschen haben mich kaum jemals betrogen, aber Briefe immer undzwar auch hier nicht fremde, sondern meine eigenen. […] Es ist ja ein Verkehr mit Gespenstern undzwar nicht nur mit dem Gespenst des Adressaten, sondern auch mit dem eigenen Gespenst, das sich einem unter der Hand entwickelt oder gar in einer Folge von Briefen, wo ein Brief den andern erhärtet und sich auf ihn als Zeugen berufen kann. Wie kam man nur auf den Gedanken, daß Menschen durch Briefe verkehren können! »

[279] Sigmund FREUD, « Das Unheimliche » [1919], in : *idem*, *Gesammelte Werke*, sous la dir. d'Anna Freud, vol. 12, Francfort /Main : Fischer, 1986. p. 229-268.

> de me voir allongée dans mon cercueil, et mes deux moi se regardent avec le plus grand étonnement.[280]

Günderode combine l'idée de la rencontre entre deux dimensions temporelles avec celle de la dimension fantomatique de la lettre. En cela il exprime un point de vue proche à la fois de celui de Walter Benjamin et de celui de Franz Kafka. C'est entre autres choses parce que la relecture des anciennes lettres permet de rencontrer un moi qui n'est plus, que les lettres peuvent sembler avoir le parfum de l'au-delà.

Si l'on tente de désigner un point commun qui rassemble les épistoliers marquants de la première moitié du vingtième siècle, dont Franz Rosenzweig, on pourrait dire que leur ressemblance tient au fait que l'importance de leur production épistolaire n'est pas tant due à des nécessités de communication ou à des contraintes extérieures que, pour parler avec Gert Mattenklott, à l'idée selon laquelle « pour eux toutes les correspondances se devaient d'instaurer une vie intelligible *sui generis*, qui n'avait d'autre réalité que celle-là »[281]. C'est en tout cas une idée très proche de celle que Rosenzweig semble se faire de sa correspondance, qui crée véritablement un espace, un monde, avec ses règles et ses modes de fonctionnement propres, qui peuvent être relativement éloignés de ceux du monde extérieur. Mais il importe de préciser que l'innovation et les progrès du transport postal, qui furent ceux de la période de Weimar et qui furent largement conditionnés par la situation économique dans laquelle se trouvait l'Allemagne après la Première Guerre mondiale, ont aussi largement contribué à l'importance prise à l'époque par l'activité épistolaire dans toutes les couches de la société[282].

Après avoir expliqué ce qui constitue selon Rosenzweig la particularité de l'activité épistolaire par rapport à d'autres formes d'écriture, il semblait nécessaire de confronter cette conception entièrement centrée sur l'idée du dialogue à d'autres qui

---

[280] Lettre de Karoline von Günderode à Clemens Brentano datant de 1803, in : *idem*, *Der Schatten eines Traumes : Gedichte, Prosa, Briefe, Zeugnisse von Zeitgenossen*, sous la dir. de Christa Wolf, Darmstadt : Luchterhand, 1979, p. 227 : « Auch die wahrsten Briefe sind […] nur Leichen […] deswegen kömmt es mir aber vor (wenn ich lese, was ich vor einiger Zeit geschrieben habe), als sähe ich mich im Sarg liegen und meine beiden Ichs starren sich ganz verwundert an. »

[281] MATTENKLOTT, « Briefe und Briefwechsel », (cf. note 270), p. 682 : « Für sie alle sollten die Briefwechsel ein intelligibles Leben sui generis herstellen, dem keine Wirklichkeit beschieden war als diese. »

[282] Cf. Heike PAUSCHARDT, « Rationalisierung – Optimierung. Neue Wege der Briefbeförderung in der Weimarer Republik », in : Klaus Beyrer ; Hans-Christian Täubrich (sous la dir. de), *Der Brief. Eine Kulturgeschichte der schriftlichen Kommunikation*, Heidelberg : Braus, 1997, p. 120-127.

mettent l'accent sur des aspects différents. Cela permet en effet à la fois de mettre en perspective le point de vue de Rosenzweig et de montrer combien la période dans laquelle il écrivait était riche de réflexions sur la pratique épistolaire. Une des caractéristiques originales des *« Gritli »-Briefe* réside dans leur mode de circulation entre Franz Rosenzweig d'une part et Eugen et Margrit Rosenstock d'autre part. Il est essentiel de le prendre en compte, car il conditionne le déroulement de l'échange amoureux entre Gritli et Franz.

B – Circulation épistolaire : le motif du triangle

Rosenzweig emploie le terme de triangle dans une lettre à Rosenstock datant de mars 1914, où il qualifie sa correspondance avec Hans et Rudolf Ehrenberg de « triangle équilatéral assez curieux »[283]. La forme triangulaire que nous souhaitons ici étudier n'est donc pas une caractéristique unique des *« Gritli »-Briefe* et de la relation entre Rosenzweig et le couple Rosenstock, mais elle est une forme particulière de la pratique épistolaire rosenzweigienne. Elle qualifie un échange de lettres à trois et implique la circulation des lettres entre les trois sommets du triangle qui figurent trois personnes. Il s'agit donc d'étudier les caractéristiques de la pratique de circulation épistolaire et d'écriture triangulaire qui se fait jour dans les *« Gritli »-Briefe* et de se demander s'il s'agit ici également d'un triangle équilatéral.

Pour comprendre comment les lettres de Franz Rosenzweig sont transmises et circulent dans son groupe d'amis, il faut en premier lieu préciser qu'Eugen Rosenstock n'est nullement exclu de la relation amoureuse qui lie Franz Rosenzweig à Gritli. Au contraire, ce dernier écrit à Margrit Rosenstock le 1er juin 1918 : « Tu me façonnes, et ce qu'Eugen a créé en moi, c'est toi qui le perpétues et l'achèves. Te rends-tu compte que je ne le crois sans *restriction* que depuis ‹juin 1917› et ne l'aime sans *interruption* que depuis cette époque. »[284] Gritli constitue donc, selon Rosenzweig, le chemin par lequel passe son amitié pour Eugen. Il place ces deux affections dans une forme de continuité, qui rend l'une indissociable de l'autre. Dans cette lettre, Gritli est considérée comme une part d'Eugen Rosenstock, qui lui manquait

[283] GB-pdf 1919, 3 février 1919, p. 2 : « Mit Hans hatten Rudi und ich einen gleichschenklig = dreieckigen Briefwechsel von ziemlicher Merkwürdigkeit »

[284] GB, p. 105 : « Du schaffst an mir, setzest Eugens Schöpfung in mir fort, ja vollendest sie erst. Bedenk, dass ich ihm erst seit dem ‹Juni 17› *schranken*los glaube, ihn erst seitdem *lücken*los liebe. »

auparavant et qui le rend tout à fait digne d'amour. Ce passage renvoie par ailleurs à la conception rosenzweigienne de l'amour hors du mariage qui fera l'objet d'un développement dans le prochain chapitre de cette partie. Il est en outre possible de montrer, en s'appuyant sur une lettre plus tardive de Rosenstock, qu'il a lui-même cru au caractère original, voire unique de cette relation triangulaire ; en effet il qualifie cette dernière de « trialogue »[285]. Le 4 juin 1918, Rosenzweig précise et complète de la manière suivante l'idée de contiguïté affective que nous venons d'évoquer :

> Eugen doit savoir qu'il est le maître de notre amour, que ce dernier sombre dans l'abîme s'il se détourne. Avant qu'il ne le sache, avec certitude et au-delà de ses humeurs momentanées – jusque là nous devons garder le silence l'un envers l'autre.[286]

Les deux passages que nous venons de citer rendent compte de l'unique crise due à la jalousie d'Eugen Rosenstock dont rendent compte les *« Gritli »-Briefe*. Selon Franz Rosenzweig, c'est Eugen qui garantit la viabilité de la relation amoureuse de son épouse et de son ami. Rosenzweig remet même entre ses mains l'avenir de cette relation, à laquelle il se dit également prêt à mettre un terme si la jalousie d'Eugen ne se calme pas. Cette crise mène à l'interruption temporaire du contact épistolaire entre Franz Rosenzweig et Margrit Rosenstock que Franz évoque dans le passage précédemment cité. Cette pause dans l'écriture habituellement quotidienne des lettres ne prend pourtant pas effet en juin 1918, mais peut être observée entre le 4 juillet et le 10 août 1918. De cette période n'ont été conservées que trois lettres à Eugen Rosenstock qui n'abordent en aucune manière la question de la relation de Rosenzweig à Margrit Rosenstock[287]. La lettre du 10 août rend compte de l'interruption de la correspondance en ces termes : « Chère Gritli, il est agréable de t'écrire de nouveau. »[288] Cela étant dit, il importe de souligner que par la suite, la jalousie n'est pas une source fondamentale de conflit entre Franz et le couple Rosenstock.

---

[285] Lettre non publiée, citée par STAHMER « The Letters of Franz Rosenzweig to Margrit Rosenstock-Huessy… », (cf. note 5), p. 123.

[286] GB, p. 106 : « Eugen muss wissen, dass er Herr unsrer Liebe ist, dass sie ins Bodenlose fällt, wenn er sich abwendet. Ehe ers weiss, ganz gewiss und über Augenblicksstimmungen hinausgehoben – solange müssen wir einander schweigen. »

[287] Deux de ces lettres sont datées du 18 juillet 1918 et la troisième du 24 juillet 1918. Cf. GB-pdf 1918, p. 81 (18 juillet 1918), p. 82 (18 juillet 1918); Cf. GB, p. 115 (24 juillet 1918).

[288] GB, p. 116 : « Liebes Gritli, es ist doch schön, dir wieder zu schreiben. » Michael Zank rend très précisément compte de cette crise due à la jalousie d'Eugen Rosenstock dans son article sur les *« Gritli »-Briefe.* Cf. ZANK, « The Rosenzweig-Rosenstock Triangle… », (cf. note 5), p. 83-84.

L'intrication amoureuse que nous venons d'esquisser brièvement trouve son expression dans la pratique des trois épistoliers. Il n'est en effet pas toujours aisé de déterminer si une lettre s'adresse à Margrit ou à Eugen Rosenstock. C'est vraisemblablement une des raisons pour lesquelles certaines lettres de Franz à Eugen ont également été publiées dans le volume des *« Gritli »-Briefe*. Les lettres les plus simples à classer sont celles qui commencent par « chère Gritli, cher Eugen », puisqu'elles s'adressent explicitement au couple Rosenstock[289]. Celles qui sont formellement adressées à Gritli, mais dont le contenu paraît destiné à Eugen, relèvent en revanche d'un mécanisme plus complexe. Selon toute vraisemblance, dans les conflits d'ordre théologico-religieux qui animent la relation de Rosenzweig à Rosenstock, Gritli s'est montrée plus compréhensive ou moins combattive que son époux, ce qui lui a permis de contribuer à l'apaisement de certaines tensions. Dans ces situations conflictuelles, Gritli joue donc un rôle d'intermédiaire entre les deux hommes, qui a marqué de son empreinte la forme même de cette correspondance. Pour illustrer cet état de fait, une lecture parallèle des deux lettres du 19 août 1919 s'impose : l'une est adressée à Gritli, l'autre à Eugen. Dans la lettre destinée à Margrit Rosenstock, Rosenzweig lui fait part de ses récriminations à l'égard de son époux en expliquant que lui-même est certes capable d'aimer ses amis chrétiens en tant que tels, mais qu'il ne saurait en revanche aimer le christianisme, et que par conséquent, ils ne doivent pas prendre pour eux ses attaques dirigées contre cette religion[290]. Il s'agit d'une lettre de deux pages, contenant une argumentation détaillée. Rosenzweig lui a joint la lettre destinée (nommément) à Eugen Rosenstock, qu'il a écrite ensuite et qui commence de la manière suivante : « En écrivant à Gritli, je me rends compte qu'il me faut m'adresser à toi. »[291] On peut constater que cette lettre, qui développe les mêmes arguments que la précédente, est bien plus courte (une demi-page) ; tout se passe en effet comme si la première lettre avait partiellement assouvi le besoin qu'avait Rosenzweig de s'expliquer. De ce fait, la seconde doit avant tout être comprise comme un geste en direction d'Eugen, le résumé qu'elle livre de la première lettre semble être d'une importance secondaire. Une partie des discussions ou des disputes entre Rosenzweig et Rosenstock peut donc se dérouler par l'entremise de Gritli. C'est ce

[289] GB, *passim* : « Liebes Gritli, lieber Eugen ». Elles sont au nombre de 23 dans le volume publié aux éditions Bilam. La version électronique des lettres en donne une de plus, ce qui donne un total de 24 lettres.

[290] Cf. GB, p. 390.

[291] GB, p. 391 : « Im Schreiben an Gritli merke ich, dass das an dich gehen muss. »

qu'exprime Rosenzweig le 25 décembre 1919 : « Non Gritli, il faut que je commence ma réponse à Eugen en m'adressant à toi, peut-être cela me permettra-t-il une entrée en matière »[292]. De cette manière, Rosenzweig apaise sa colère, modère ses propos et peut être sûr que ce qu'il écrit sera filtré et n'aggravera donc pas la situation.

La conséquence de ce mode de communication est que Rosenzweig oublie parfois qu'il peut ou qu'il doit s'adresser directement à Eugen. À ce sujet, dans la lettre du 26 juin 1918, il écrit : « […] *je* m'étais tellement habitué à te parler à travers Gritli que j'en ai oublié la simple réalité de la séparation physique et ne ressentais presque plus le besoin de t'écrire sans intermédiaire. »[293] Ce passage souligne une certaine ambivalence dans le rôle joué par Gritli. Il y a évidemment le rôle d'intermédiaire que nous venons d'analyser ; mais on est en droit de se demander quel est le degré de confusion que la communication triangulaire introduit dans la relation. Margrit Rosenstock ne s'est-elle pas, du moins par périodes, véritablement substituée à son mari, donnant à Rosenzweig l'illusion qu'une communication avec ce dernier était possible alors qu'il ne s'agissait que d'un leurre ? Dans la lettre du 15 juin 1918, Rosenzweig en vient même à reconnaître que le dialogue avec Eugen par l'intermédiaire de Gritli a des conséquences néfastes sur ses relations avec ce dernier :

> Ces derniers jours je me suis rendu compte que j'avais commis une faute très simple à l'endroit d'Eugen, ou plutôt un manquement : je lui ai trop peu écrit, j'avais toujours le sentiment qu'en t'écrivant, je lui écrivais aussi ; mais tel n'était pas le cas ; il m'a perdu du vue, sinon ce qui se passe maintenant n'aurait pas été possible.[294]

Dans certains cas, la solution que Rosenzweig trouve pour ne pas rompre le dialogue malgré les conflits, en parlant par la bouche de Gritli, se révèle contre-productive puisqu'elle amène Eugen à ce que Franz voulait à tout prix éviter : qu'il ne lui soit plus présent à l'esprit dans la diversité et la complexité de son individualité. Tout se

[292] GB, p. 506 : « Nein, Gritli ich muss auch die Antwort an Eugen an dich anfangen, vielleicht komme ich dann in die an ihn hinein. »

[293] GB, p. 113 : « […] *ich* hatte mich so sehr gewöhnt, durch Gritli hindurch zu dir zu sprechen, dass ich die simple Wirklichkeit des Ausser-einander im Raume vergass und kaum mehr daran verlangte, dir selber unmittelbar zu schreiben. »

[294] GB, p. 108 : « Ich habe in diesen Tagen eine sehr simple Schuld eigentlich mehr ein Versäumnis von mir gegen Eugen gefunden: ich habe ihm zu wenig geschrieben, ich hatte immer das Gefühl, indem ich dir schreibe, schriebe ich ihm mit; das war doch nicht so; er hat mich aus den Augen verloren, sonst wäre das jetzt nicht möglich gewesen. »

passe comme si Rosenzweig s'interrogeait continuellement sur l'opportunité de s'adresser à l'un ou l'autre de ses correspondants. Un dernier exemple tiré d'une lettre du 27 août 1919 permet de le montrer : « Cher Eugen, le pire est que je suis peut-être injuste à ton égard. […] J'aurais mieux fait d'écrire toute cette lettre à Gritli et non à toi. »[295] La question de savoir à qui s'adresser, de manière directe ou indirecte fait donc l'objet de constantes hésitations, alors que, paradoxalement peut-être, l'adresse et la signature – le résultat de ce choix – constituent selon Rosenzweig ce qu'il y a de plus sûr dans la lettre : le nom propre, ce qui constitue et qualifie le plus sûrement le Je et le Tu. Le triangle que nous venons d'exposer n'est donc *de facto* pas équilatéral, puisque le chemin qui passe de Rosenzweig à Margrit Rosenstock semble souvent plus court et moins tortueux que celui qui relie son mari à Franz.

On peut par ailleurs remarquer qu'Edith Rosenzweig, que Rosenzweig épouse le 28 mars 1920, constate chez elle ce même caractère flottant de l'adresse que nous avons observé dans la correspondance entre le couple Rosenstock et Franz. Ce dernier en rend compte à Gritli le 1er novembre 1920 : « […] mais il y a peu, Edith m'a écrit de Cassel qu'elle t'avait écrit du train et qu'en réalité, cette lettre m'était destinée. »[296] Ce flottement dans l'adresse semble caractéristique des moments dans lesquels le lien entre les personnes peine à s'établir ou que la communication semble délicate. Néanmoins, malgré cet aveu, Edith ne semble pas avoir participé à la pratique de circulation épistolaire que nous venons de décrire et qui concerne en premier lieu Franz Rosenzweig et le couple Rosenstock. En témoigne la lettre qu'elle écrit à Eugen le 25 février 1924 où elle s'excuse de ne pas comprendre certaines habitudes de son mari :

> Franz voulait voir la lettre, alors que je venais de la lire. Je lui en aurais volontiers restitué le contenu sans pour autant la lui montrer, parce que je suis toujours réticente à montrer des lettres qui me sont adressées, même à Franz – dans ce cas précis sûrement à tort. Mais qu'une lettre que l'on m'a écrite fût en fait destinée à Franz – dans ma simplicité de sentiment, je n'aurais jamais eu de moi-même l'intuition d'une histoire aussi compliquée.[297]

[295] GB, p. 404 : « Lieber Eugen, das Schlimmste ist, dass ich dir vielleicht Unrecht tue. […]. Ich hätte diesen ganzen Brief an Gritli schreiben sollen, statt an dich. »

[296] GB, p. 680 : « […] nur neulich aus Kassel schrieb [Edith] mir, dass sie dir aus der Bahn geschrieben hätte und es sei eigentlich ein Brief an mich gewesen. »

[297] GB, p. 804 : « Franz forderte den Brief von mir, als ich ihn grade gelesen hatte. Ich hätte ihm wohl aus dem Inhalt erzählt, wenn auch nicht gezeigt, denn ich habe stets eine Scheu, Briefe, die

Outre qu'il témoigne des difficultés de compréhension dont a souffert le couple Rosenzweig dans les premières années de son mariage, ce passage rend compte par contraste du caractère inhabituel de la pratique épistolaire rosenzweigienne. Edith Rosenzweig semble en effet partir du principe que sa conception du secret épistolaire constitue une opinion communément partagée à l'époque, elle est par conséquent gênée dans sa pudeur par la demande de Franz et tente de s'en justifier en faisant appel au sens commun et à une compréhension stricte de l'adresse épistolaire. Il semble cependant que Rosenzweig ne souhaitait pas intégrer son épouse au cercle d'échange de lettres qu'il formait avec le couple Rosenstock. Il l'écrit très explicitement à Gritli le 20 décembre 1920 : « Maintenant tu nous écris toujours à tous les deux. Mais ça ne sert à rien du tout. Je ne transmets pas. »[298] Dans ce passage, il énonce une règle implicite de la circulation épistolaire : la transmission est subordonnée au bon vouloir du récepteur premier, l'élargissement du cercle dans lequel les lettres circulent n'est pas automatique et doit recueillir l'accord de l'ensemble de ses membres pour être effectif sans faire l'objet de conflits.

Mais la pratique de la circulation des lettres ne caractérise pas uniquement la relation qui lie le couple Rosenstock à Franz Rosenzweig, elle s'étend aussi aux cousins de ce dernier Rudolf et Hans Ehrenberg. Deux lettres du 23 avril 1920 en témoignent. Dans la première, Franz prie Gritli de dire à Rudolf Ehrenberg que « le barrage est insurmontable, dans tous les sens du terme »[299], dans ce contexte Franz entend par là qu'il ne souhaite pas entendre parler des relations extraconjugales de son cousin[300]. Cet exemple montre que Gritli ne s'est pas contentée de servir d'intermédiaire entre Franz et Eugen Rosenstock, mais qu'elle a joué le même rôle vis-à-vis d'autres personnes, comme ici Rudolf Ehrenberg qui a été un temps son amant. Dans la seconde lettre datée du même jour, Rosenzweig commente longuement une lettre qu'il a reçue de Hans Ehrenberg et se plaint que ce dernier s'adonne à une interprétation erronée de ses états d'âme dans la période qui précède son mariage avec Edith Hahn. Il adjoint à sa propre lettre un des feuillets de celle de son cousin

---

an mich gerichtet sind, zu zeigen, selbst Franz, in diesem Fall sicher zu Unrecht. Aber dass ein Brief an mich geschrieben, aber für Franz bestimmt war – auf diese komplizierte Geschichte wäre mein simples Gefühl nicht von selber gekommen. »

298 GB, p. 696 : « Du schreibst jetzt immer an uns. Aber das hilft gar nichts. Ich gebe es doch nicht weiter. »

299 GB-pdf 1920, p. 91: « dass die Sperre unübersteiglich ist, in jedem Sinne. »

300 Il s'agit des relations amoureuses qu'il entretient successivement avec Margrit Rosenstock, puis avec Greda Picht, une amie du couple Rosenstock.

pour que Gritli puisse elle-même juger de la pertinence du commentaire ; malheureusement ce feuillet n'est repris ni dans l'édition de 2002 des lettres, ni dans leur version électronique. Le 3 juin 1920, Franz Rosenzweig écrit à Gritli que Rudolf Ehrenberg lui a envoyé une copie d'une lettre destinée à Gritli dans laquelle il commente les conférences que Franz donne à Cassel durant cette période. Elle fait aussi l'objet d'un commentaire circonstancié de Rosenzweig qui n'est pas d'accord avec tous les points de la critique. On peut par ailleurs remarquer que les lettres qui circulent dans ce petit cercle amical font de l'échange épistolaire le lieu de son propre commentaire. Il serait fort intéressant de pouvoir étudier avec précision cet aspect des *Gritli-Briefe*, dont l'importance réside dans le fait qu'il transforme une correspondance essentiellement duale en une conversation à plusieurs voix. Malheureusement le matériau nécessaire à une reconstitution exhaustive du réseau épistolaire qui se développe autour de Rosenzweig n'est pas aisément accessible. Il serait sans doute possible de récolter les pièces manquantes du puzzle dans divers fonds d'archives, mais une telle entreprise dépasserait de beaucoup le cadre d'une étude telle que celle-ci[301]. Le fait que cette correspondance tisse des liens avec d'autres donne souvent l'impression d'avoir affaire à un circuit qui s'ouvre et se ferme au gré des rencontres, mais où le système de référence est fondamentalement pluriel, puisque chaque lettre ne renvoie pas simplement à celle à laquelle elle répond, mais bien souvent à d'autres.

L'envoi de copies de lettres écrites par d'autres personnes permet souvent à Rosenzweig de rendre compte de manière concrète d'une situation et de s'épargner de longues explications ; c'est de sa part une pratique courante que l'on voit à l'œuvre dans les *« Gritli »-Briefe*. Dans la lettre du 26 avril 1919, Rosenzweig recopie une lettre de sa mère dans laquelle elle lui raconte sa tentative de suicide[302]. Cela doit permettre à Margrit Rosenstock de prendre par elle-même la mesure de l'état psychologique dans lequel se trouve Adele Rosenzweig et de l'effet que ce dernier peut avoir sur son fils. L'échange de lettres écrites par d'autres, ou adressées à quelqu'un d'autre peut parfois donner lieu à des combinaisons pour le moins complexes, comme Rosenzweig en rend compte dans la lettre du 2 janvier 1921 à Margrit Rosenstock : « Rudi Hallo est passé rapidement ici ce matin […] ; il m'a amené, en

[301] Il s'agirait principalement de la correspondance complète avec Hans et Rudolf Ehrenberg, celle d'Eugen Rosenstock avec eux ainsi qu'avec son épouse, la correspondance de Franz Rosenzweig avec Gertrud Oppenheim et la liste n'est pas exhaustive.

[302] Cf. GB, p. 282.

guise de réponse à ma lettre, une lettre qu'il avait écrite à quelqu'un d'autre […]. »[303] Cet exemple montre que certaines lettres peuvent même servir à plusieurs personnes et que Franz Rosenzweig et son entourage ont une vision relativement souple du secret épistolaire. Dans une lettre de Rosenstock à Franz et Edith Rosenzweig, datant du 17 septembre 1926 on peut cependant lire une condamnation explicite de toutes ces pratiques de lectures de lettres adressées à d'autres :

> C'est ce qui me donne l'occasion de vous parler, bien que je n'aie aucune confiance dans l'écriture épistolaire, puisque que nous sommes allés jusqu'à colporter des paroles à des tiers, à envoyer sous le coup de l'agacement des lettres de-ci de-là. Le sol qui nous porte en est ébranlé. Seul le présent peut être salvateur.[304]

Rosenstock perçoit à ce moment-là que certains échanges passant par un tiers dont ont aurait pu penser qu'ils étaient le signe d'une grande liberté ou d'une remarquable proximité ont été néfastes à l'amitié qui le lie à Franz Rosenzweig. Mais c'est néanmoins par lettre qu'il s'efforce de réparer la situation après une ultime dispute[305].

De ces observations concernant la pratique épistolaire de Rosenzweig, et particulièrement concernant la circulation des lettres et le triangle épistolaire formé par Gritli, Franz et Eugen, on peut conclure que dans ce cercle une conception relativement large de l'intimité était de règle, qui ne limitait pas la relation épistolaire à une relation secrète entre deux personnes. On constate néanmoins, toutes originales que soient les lettres de Rosenzweig à de nombreux égards, que cette pratique élargie de la correspondance a une tradition, dont rend compte Annette Anton dans son livre intitulé *Authentizität als Fiktion*, qui traite des pratiques épistolaires qui avaient cours au XVIII^{ème} et au XIX^{ème} siècle : « ‹La conversation› et la lettre ne sont pas des échanges confidentiels entre deux personnes, mais des formes de sociabilité sur un mode de publicité privée ou de vie privée publique, donc dans un petit cercle

303 GB, p. 706 : « Rudi Hallo war vormittags kurz da […]; er brachte mir als Antwort auf meinen Brief einen Brief, den er an jemand anders geschrieben hatte […] ».

304 GB-pdf 1926, p. 2 : « So komme ich dazu, mit Euch zu sprechen, obschon ich vom Briefschreiben da nichts halte, wo es schon einmal so weit gekommen ist, dass Worte an Dritte kolportiert, Briefe gereizt hin und her gesandt worden sind wie zwischen uns. Der tragende Grund ist dann zerrüttet. Nur Gegenwart kann dann heilen. »

305 Après cette date, on dispose encore d'un certain nombre de lettres qui attestent que le contact entre Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock s'est rétabli, la rupture avec Margrit Rosenstock se révèle en revanche définitive.

d'initiés. »[306] Ce qui fait l'intérêt du point de vue évoqué par Annette Anton et qu'elle développe à partir de l'étude d'un texte de Madeleine de Scudéry intitulé *Conversations nouvelles sur divers sujets*[307], c'est qu'il désigne une situation intermédiaire qui s'applique très bien aux lettres de Rosenzweig. Elle ne décrit pas une pratique entièrement ouverte de la correspondance qui abolirait toute forme de secret ou d'intimité, mais plutôt une publicité limitée, qui ne concerne que quelques individus choisis avec le plus grand soin. Goethe lui-même évoque cette pratique dans son autobiographie, intitulée *Poésie et vérité,* quand il écrit non sans une pointe d'ironie à propos de son séjour dans la demeure des La Roche : « […] car en général, il régnait entre les gens une franchise si universelle, qu'on ne pouvait parler ou écrire à personne, sans considérer qu'on s'adressait à plusieurs. »[308] Il faut donc en permanence être conscient du fait que ce que l'on dit ou écrit à quelqu'un sera entendu ou lu par d'autres.

Cette pratique, que nous observons dans la correspondance de Rosenzweig, va à l'encontre de l'opinion admise selon laquelle les lettres d'amour sont une affaire strictement privée, du moins depuis la seconde moitié du XVIII[ème] siècle, comme l'écrit Ruth Amossy :

> La lettre d'amour est au contraire destinée à l'unique personne à laquelle elle s'adresse. Tout lecteur autre que le partenaire de la relation amoureuse apparaît en position de participant illicite, sinon de voyeur. […] Encore faut-il tempérer cette affirmation par un rappel historique. Les catégories du public et du privé telles que nous les connaissons aujourd'hui se sont élaborées dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle ; la circulation de la correspondance fami-

306 Annette ANTON, *Authentizität als Fiktion. Briefkultur im 18. und 19. Jahrhundert*, Stuttgart ; Weimar, 1995, p. 12. « ‹Conversation› und Brief sind keine vertraulichen Mitteilungen zwischen zwei Personen, sondern Unterhaltungsformen in einer Art privater Öffentlichkeit oder öffentlicher Privatheit, also innerhalb eines kleinen Zirkels von Eingeweihten. »

307 Madeleine de SCUDERY, *Conversations nouvelles sur divers sujets* [1685], vol. 2, Amsterdam : H. Wetstein & H. Des-Bordes, 1685. L'étude d'Annette Anton s'appuie également, pour ne citer que quelques exemples parmi les plus marquants, sur l'essai de Gellert de 1751 intitulé : « Briefe, nebst einer praktischen Abhandlung von dem guten Geschmacke im Brief » qui a foncièrement influencé la tradition épistolaire allemande, pour analyser ensuite les correspondances de Herder et Karoline Flachsland, de Bettina Brentano et de Rahel Varnhagen. Cf. ANTON, *Authentizität als Fiktion*, (cf. note 306), p. 16 (Gellert), p. 33 *sqq* (Herder et Karoline Flachsland), p. 67 *sqq* (Bettina Brentano), p. 95 *sqq* (Rahel Varnhagen). Cf. GELLERT, « Briefe, nebst einer praktischen Abhandlung… », (cf. note 203).

308 Johann Wolfgang GOETHE, *Poésie et vérité. Souvenirs de ma vie*, traduit de l'allemand par Pierre du Colombier, Paris : Aubier, 1941, p. 357 ; Johann Wolfgang GOETHE, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, in : *idem*, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, vol. 16, sous la dir. de Peter Sprengler, Munich : Hanser, 1985, p. 592 : « […] denn es war überhaupt eine so allgemeine Offenherzigkeit unter den Menschen, daß man mit keinem Einzelnen sprechen, oder an ihn schreiben konnte, ohne es zugleich, als an mehrere gerichtet zu betrachten ».

> liale, amicale, voire amoureuse était parfaitement admise à l'époque classique.[309]

C'est sans doute, comme nous l'avons vu, parce que les lettres d'amour, du moins celles de Rosenzweig, ne se contentent jamais de dire l'amour, mais contiennent toutes sortes d'informations, qu'elles circulent. La pratique épistolaire observée dans les *« Gritli-Briefe »* tend par conséquent à faire mentir l'affirmation de Roger Chartier et Jean Hébrard qui définissent de la manière suivante les fonctions de la correspondance : « le réseau et le secret, le secret contre le réseau »[310]. Ils entendent par là que la correspondance doit à la fois entretenir le réseau et protéger les secrets intimes contre ce dernier. Ce qui frappe dans les lettres que nous étudions, c'est que le caractère secret de la relation amoureuse ne semble pas y avoir cours, puisque cette dernière paraît, du moins en partie, s'intégrer au réseau dont elle constitue le ciment, selon les dires de Rosenzweig. La circulation des lettres semble, selon Rebecca Earle, être encore une pratique courante au XIX^{ème} siècle : « Les épistoliers préfèrent indiquer les passages inhabituels qui *ne* doivent *pas* circuler plutôt que l'inverse. »[311] Jochen Strobel parle également à ce sujet d'une « collectivité de réception semi-privée »[312]. Le fait d'associer la lettre à une intimité inviolable et sa lecture par d'autres à une trahison semble donc être une idée moins communément admise que le lecteur que nous sommes aurait tendance à le supposer. Nous l'avons dit, chez les protagonistes de notre correspondance, seule Edith Rosenzweig semble tenir au secret.

Si Rosenzweig pratique la circulation des lettres dans le cercle amical – ce qui ne fait pas l'objet de commentaires particuliers – qu'en est-il de la publication des lettres, c'est-à-dire de leur accession à un public plus large et surtout incontrôlable ? Quelques lettres témoignent des réflexions de Rosenzweig à ce sujet, notamment lorsqu'il est question de la publication de sa correspondance de 1916 avec Eugen Rosenstock, une préoccupation qui nous prouve que les deux hommes étaient cons-

---

309 AMOSSY, « La lettre d'amour, du réel au fictionnel », (cf. note 199), p. 75.

310 CHARTIER ; HEBRARD, « Entre public et privé… », (cf. note 108), p. 452.

311 EARLE, « Introduction: letters, writers and the historian », (cf. note 102), p. 7 : « Letter-writers indicated those unusual passages which should *not* be circulated, rather than the reverse. »

312 STROBEL, « Vom Verkehr mit Dichtern und Gespenstern… », (cf. note 260), p. 21 : « Kollektivität der halböffentlichen Rezeption. »

cients de l'importance de ces textes[313]. Si Rosenzweig évoque le « livre des lettres »[314], il n'est néanmoins pas question pour lui de le publier, mais plutôt de disposer d'une copie qui permette de donner plus aisément ces lettres à lire aux membres du cercle amical évoqué précédemment[315]. Rosenzweig refuse cependant catégoriquement de les confier à une maison d'édition, car il s'oppose globalement à toute publication de son vivant jusqu'au moment où il a terminé la rédaction de *L'Étoile de la Rédemption*[316]. On remarquera à cet égard que ce refus peut être renvoyé à ce que nous avons dit précédemment du livre et de son essence *a posteriori* : puisque le livre est en retard sur la vie, la publication posthume ne constitue qu'un rallongement négligeable du retard. De plus, l'autorité du livre ne vient alors pas interférer dans le dialogue vivant et le gêner. Pour résumer le point de vue de Rosenzweig, on pourrait dire que la vie est le temps du dialogue, la mort celui des œuvres. Malgré son changement d'avis ultérieur pour ce qui est de la publication des œuvres, une lettre du 30 juillet 1919 montre que ses positions n'ont pas changé pour ce qui est de la publication des lettres, qui relèvent du dialogue vivant et risqueraient de se trouver pétrifiées par leur publication. Dans une situation de conflit, Rosenzweig regrette que Margrit Rosenstock n'ait pas fini de recopier la correspondance de 1916, car elle lui permettrait de montrer quelque chose à Eugen, mais il ajoute :

> Certes quand elle sera recopiée, je veux dire la correspondance, il va vouloir la publier tout de suite, car « bien entendu, rien n'est privé ». Il est donc peut-être préférable que les choses restent comme elles sont, car sinon, il va y avoir une nouvelle dispute à ce sujet.[317]

Apparemment, c'est Rosenstock qui pousse à la publication et remet par là même en cause l'existence d'une barrière entre sphère publique et la sphère privée élargie, qui est celle de cette correspondance. Dans une lettre bien postérieure, que nous avons

313 Cf. GB, p. 315 : « Dès la fin de l'année 1917, Rosenzweig et les Rosenstock commencèrent à penser à publier la correspondance d'Eugen et de Franz de 1916. Margrit Rosenstock avait pour mission d'en préparer techniquement l'impression. » ; « Bereits Ende 1917 begannen Rosenzweig und die Rosenstocks mit dem Gedanken zu spielen, den Briefwechsel zwischen Eugen und Franz von 1916 zu veröffentlichen. Margrit Rosenstock fiel dabei die Aufgabe zu, den Druck technisch vorzubereiten. »

314 GB, p. 315 : « Briefbuch ».

315 Cf. GB, 14 décembre 1917, p. 43.

316 Cf. GB, 1er mai 1918, p. 88.

317 GB, p. 369 : « Zwar wenn er abgeschrieben ist, der Briefwechsel meine ich, dann wird er ihn gleich veröffentlichen wollen, es ‹giebt ja nichts Privates›. So ists vielleicht besser, es bleibt wie es ist; denn sonst giebts darüber einen neuen Streit. »

déjà évoquée en introduction, Rosenstock se demande s'il serait opportun de publier les lettres de Franz à Gritli dans des termes qui ne semblent pas exclure *a priori* cette possibilité :

> Je ne sais pas s'il faudra publier un jour ces centaines de lettres. Margrit et à un certain moment en 1938 notre fidèle Anna ont sauvé ces papiers à travers les troubles de l'automne 1918 jusqu'à aujourd'hui. Il ne faudrait donc pas qu'ils disparaissent.[318]

La publication semble à demi-mot être envisagée comme un moyen de sauver ce matériau. Rosenstock ne paraît donc pas considérer que le caractère très intime de ces lettres constitue un obstacle sérieux à leur mise à la disposition du public. Néanmoins, Rosenzweig semble avoir changé d'avis à la veille de sa mort, ce qui tend à confirmer que l'opposition entre dialogue vivant et publication posthume s'applique également aux correspondances, dont il refuse la publication tant que le dialogue se poursuit, mais l'accepte une fois qu'il est définitivement interrompu. C'est par une anecdote allant dans ce sens qu'Edith Rosenzweig introduit ses remarques préliminaires à l'édition de 1979 : « Quand la veuve de Julius Goldstein raconta, peu de mois avant le mort de Franz Rosenzweig, que son mari avait interdit que l'on publie ses lettres, Franz Rosenzweig dit à Gertrud Oppenheim : ‹Je n'ai jamais rien interdit de tel›. »[319] C'est par cette affirmation qu'Edith Rosenzweig justifie d'avoir entrepris de publier la correspondance de son mari.

Nous avons dans ce chapitre étudié différentes facettes de la conception et de la pratique rosenzweigienne de la lettre. Cela nous a permis de comprendre qu'il plaçait la correspondance dans son entier du côté du dialogue vivant. La correspondance doit être un dialogue pour exister, sinon elle ne présente, selon le philosophe, aucun intérêt. C'est en nous appuyant sur ces conclusions que nous allons maintenant nous attacher plus particulièrement à la manière dont Rosenzweig donne corps à sa relation amoureuse avec Margrit Rosenstock dans sa correspondance.

---

[318] Lettre non publiée, citée par STAHMER, « The Letters of Franz Rosenzweig to Margrit Rosenstock-Huessy… », (cf. note 5), p. 122, cf. aussi GB, p. IV : « Ob die Hunderte von Briefen je gedruckt werden sollen, weiß ich nicht. Margrit, und in einem gewissen Zeitpunkt 1938 unsere getreue Anna, haben diese Papiere durch die Wirren vom Herbst 1918 bis heut gerettet. Also sollten sie wohl nicht untergehen. »

[319] BT, p. XXIV : « Als die Witwe Julius Goldsteins wenige Monate von Franz Rosenzweigs Tod erzählte, ihr Mann habe verboten, seine Briefe zu veröffentlichen, sagte Franz Rosenzweig zu Gertrud Oppenheim: ‹ich habe so etwas nicht verboten›. »

C –Entre distance et proximité : espace et temporalité de la lettre

La réflexion que nous souhaitons maintenant mener sur les lettres perçues comme espace de la relation amoureuse prend sa source dans un aspect bien particulier de la conception rosenzweigienne de la lettre. En effet Franz Rosenzweig multiplie les analogies qui tendent à faire penser que la correspondance constitue un espace. On peut citer à cet égard la lettre du 21 mai 1918 : « L'écriture se crée en effet un monde propre, avec ses propres frontières et ses propres restrictions»[320]. Dans un texte consacré au rapport de Walter Benjamin à la topographie, on peut lire que les lettres « ne constitu[ent] pas par hasard une forme écrite de la promenade […] »[321]. Parallèlement à cela, les études sur les correspondances ne cessent de renvoyer à la séparation géographique, qui constitue selon elles une des conditions d'écriture propres à la lettre[322]. Si l'on postule donc que la lettre ou la correspondance sont conçues par Rosenzweig, et pas seulement par lui, comme un espace, l'objectif est de déterminer dans un premier temps le rapport que la lettre entretient à l'espace d'une manière générale et dans un second, la manière dont un espace peut se constituer dans et par le langage épistolaire. Le rapport entre le proche et le lointain, le lien et la séparation, qui constituent le point nodal de la correspondance amoureuse, laquelle ne parvient jamais vraiment à la synthèse de ces contraires, devra également être pris en compte dans ce contexte.

Le passage que nous avons déjà cité au début de l'introduction de cette étude rend explicite une des conditions nécessaires pour créer un espace épistolaire, à savoir qu'il s'agit de dépasser le caractère fragmentaire propre à la correspondance. Rosenzweig écrit donc à Margrit Rosenstock le 16 septembre 1920 : « Penses-tu que je t'ai déjà écrit 1000 lettres ? Ce doit être le cas. Mais à dire vrai, les 1000 seraient ‹comme une seule›. »[323] Rosenzweig semble ici donner au nombre 1000 une valeur symbolique, cependant, après avoir posé la quantité, il nuance son propos en disant que ces lettres sont « comme une seule », ce qui renvoie à l'unité de la correspon-

[320] GB, p. 99: « Das Schreiben schafft ja eine eigene Welt mit eigenen Grenzen, eigener Bescheidung. »

[321] Liliana Ruth FEIERSTEIN, « Das portative Vaterland : Das Buch als Territorium », in : Bernd WITTE (sous la dir. de), *Topographien der Erinnerung*, Würzburg : Königshausen & Neumann, 2008, p. 216-225, ici p. 218 : « Briefe, die nicht zufällig eine schriftliche Form des Wanderns darstell[en …] »

[322] Cf. RAABE, *Die Briefe Hölderlins*, (cf. note 116), p. 6.

[323] GB, p. 660 : « Meinst du, dass ich dir wohl schon 1000 Briefe geschrieben habe? es werden wohl soviel sein. Und eigentlich wären die 1000 dann auch nur ‹wie einer›. »

dance, à sa cohérence interne et à son caractère ininterrompu. Outre leur cohérence, Rosenzweig insiste aussi sur la contiguïté de ses lettres, par exemple le 9 novembre 1918, il note à la fin de sa lettre à Margrit Rosenstock : « […] et dans le fond je ne t'écris qu'une seule longue lettre et les adresses et les signatures n'y sont que des virgules. »[324] Par là même Franz Rosenzweig renvoie son discours à un acte d'énonciation unique qui perdure malgré les intervalles et où chaque fin de lettre fait signe vers la suivante. Cette conception évoque l'idée d'une partition musicale dans laquelle les silences s'entendent et font partie intégrante du morceau. Elle a également tendance à inverser l'ordre des priorités, puisque les espaces qui ne sont pas investis pas l'activité épistolaire sont réduits au rang de « virgules » et tendent par là même à être mis au service de cette dernière. L'espace épistolaire que partagent Gritli et Franz est donc un espace créé pour la rencontre et le dialogue d'un Je et un Tu, dans le flux ininterrompu de la correspondance. Ce sont les modalités de fonctionnement de cette surface textuelle qu'il convient maintenant d'analyser.

Rosenzweig donne des indications précises sur la manière dont il envisage cet espace épistolaire ; il emploie par exemple régulièrement la métaphore de la maison pour qualifier la relation épistolaire qui le lie à Gritli. Cela peut être illustré à l'aide d'un passage tiré de la lettre du 26 août 1920 pour montrer comment la correspondance institue un temps commun. Il permet également d'expliciter ce que Rosenzweig attend d'une relation épistolaire :

> Une parole a besoin d'être réponse pour pouvoir être une parole. Sans le sentiment qu'au même moment que moi, tu es assise et tu m'écris, sans ce sentiment, ce ne sont pas les paroles justes et proches que l'on trouve. […] La maisonnette des lettres est petite, mais c'est un véritable chez-soi, elle a besoin d'être dépoussiérée chaque jour. Le grand ménage peut être fait moins souvent, mais le dépoussiérage quotidien contribue à la rendre agréable.[325]

---

[324] GB, p. 182 : « […] und im Grunde schreibe ich dir ja nur einen einzigen langen Brief und die Über- und Unterschriften sind nur Kommas darin. »

[325] GB, p. 648 : « Wort muss Antwort sein, um Wort sein zu können. Ohne das Gefühl, dass du im gleichen Augenblick auch sitzest und mir schreibst, ohne dies Gefühl sind es nicht die rechten nahen Worte, die man findet. […] Das Briefhäuschen ist klein, aber es ist eine richtige Wohnung, es will täglich abgestaubt werden; Grossreinmachen kann dann seltener sein, aber das tägliche Abstauben gehört zur Wohnlichkeit. » Rosenzweig utilise à plusieurs reprise la métaphore de la maison pour désigner sa correspondance avec Margrit Rosenstock. On citera la lettre du 5 septembre 1919 dans laquelle il parle de « l'asil des lettres » et celle des 5 et 6 juin 1919 où il est question de la « maisonnette brune », qui fait référence à la couleur du papier sur lequel il écrit à Margrit Rosenstock. Cf. GB-pdf 1919, p. 252 : « Asyl der Briefe » ; *Ibidem*, GB-pdf 1919, p. 254 : « ins braune Häuschen ».

Ce passage est particulièrement significatif, parce que Rosenzweig part de la conception de la réponse comme essence de la lettre que nous avons précédemment étudiée pour expliquer que le dialogue épistolaire, pour être viable, se doit de créer une cohérence spatio-temporelle qui lui serve de fondement. La co-temporalité nécessaire, selon Rosenzweig, à l'écriture épistolaire est rappelée ; celle-ci se fonde sur le fait ou plutôt sur la certitude de recevoir des lettres tous les jours, condition *sine qua non* pour permettre à l'épistolier de supposer ou de s'imaginer qu'au moment où il écrit, l'autre écrit aussi. C'est donc une illusion qui n'est pas acquise une fois pour toute, mais que la correspondance construit chaque jour et dans chaque lettre pour pouvoir perdurer, c'est l'horizon ou l'objectif de l'écriture épistolaire, qui se doit de désirer et de créer de la co-temporalité. Ce temps commun produit la sensation d'immédiateté et le sentiment de proximité, de dépassement de la distance, toutes choses qui constituent la raison d'être de la correspondance. On remarquera par ailleurs que l'idée de la co-temporalité va à l'encontre de l'idéal d'alternance, qui est couramment associé à la lettre, où chacun écrit à son tour et attend donc d'avoir obtenu une réponse à sa lettre pour écrire de nouveau[326]. À l'alternance, Rosenzweig préfère la quotidienneté. Et dans la lettre du 10 février 1919, se plaignant de la distance, il nomme avec une grande exactitude une des conséquences majeures de la co-temporalité qui, elle, n'a rien de conjoncturel dans les *« Gritli »-Briefe* : « […] il faut prendre les lettres qui ont été écrites en même temps comme des réponses. »[327] Ce faisant, il s'efforce de détourner une des caractéristiques de la lettre, à savoir que « l'instance de discours [y] est dédoublée », c'est-à-dire que « moment d'écriture et moment de lecture appartiennent à des présents différents, à des lieux différents »[328]. Le passage de la lettre du 26 août 1920 que nous avons cité ne se contente pas d'affirmer ou de revendiquer la co-temporalité nécessaire à la correspondance, mais il évoque aussi ce que l'on pourrait appeler la co-spatialité, en comparant la correspondance à une maison. La métaphore ménagère permet de lier l'espace et le temps ; en effet, il est selon Rosenzweig nécessaire de s'occuper quotidiennement de cette maison. L'espace et le temps commun sont réclamés par la correspondance pour qu'elle puisse constituer une unité et perdre son caractère contingent, dispersé et fragmentaire. En somme,

326 Cf. STROBEL, « Vom Verkehr mit Dichtern und Gespenstern… », (cf. note 260), p. 8.

327 GB, p. 235 : « […] man muss die gleichzeitig geschriebenen Briefe für Antworten aufeinander nehmen. ».

328 Françoise VOISIN-ATLANI, « L'instance de la lettre », in : Jürgen SIESS (sous la dir. de), *La lettre entre réel et fiction*, Paris : Sedes, 1998. p. 97-107, ici p. 100.

comparer la correspondance à une maison participe du même désir, qui pousse Rosenzweig à considérer toutes les lettres qu'il a écrites comme une seule : cela permet de constituer virtuellement une surface sur laquelle la rencontre épistolaire est possible. La co-temporalité permet aux épistoliers de converger vers un même espace : l'espace propre de l'amour est à ce titre une des formes de son expression épistolaire. Deleuze et Guattari écrivent à propos de la correspondance de Kafka que « la lettre déterritorialise l'amour » ; chez Rosenzweig, il semble que la lettre le reterritorialise, en ce sens qu'elle lui crée un nouveau territoire[329]. La relation de Franz Rosenzweig à Margrit Rosenstock exclut *per se* le fait de vivre ensemble ; mais ce foyer qui manque à leur relation est créé dans la correspondance qui devient le lieu de la vie commune. En cela, elle se conforme à une des caractéristiques que Niklas Luhmann attribue à l'amour de la période romantique et qui consiste selon lui dans la « constitution d'un monde commun à part »[330]. En outre, il semble ici que ce soit la co-temporalité qui conditionne la co-spatialité, que les deux axes ne soient donc pas sur le même plan. C'est parce que l'écriture est régulière, parce qu'elle produit une réunion des amants dans un temps commun, que les lettres peuvent être considérées comme un espace commun, comme une maison.

Cette conception de la lettre comme espace rappelle en outre le rapport très particulier que les Juifs entretiennent au texte sacré qui leur sert de « patrie portative », comme l'écrivait Heinrich Heine[331]. Tout se passe comme si, dans cette correspondance, Rosenzweig transposait le fait que la vie juive se déroule toute entière dans le texte, qui constitue pour ce peuple un « territoire métaphorique »[332], en faisant de ces lettres le lieu qui contient tout entière sa relation avec Margrit Rosenstock. Rosen-

329 DELEUZE ; GUATTARI, *Kafka. Pour une littérature mineure*, (cf. note 198), p. 53.

330 Niklas LUHMANN, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1982, p. 178 : « Konstitution einer gemeinsamen Sonderwelt ».

331 Heinrich HEINE, « Geständnisse » [1854], in : *idem*, *Schriften über Deutschland*, sous la dir. de Helmut Schanze, *Werke*, vol. 4, Francfort/Main : Insel, 1968, p. 476-527, p. 511 : « portatives Vaterland ».

332 FEIERSTEIN, « Das portative Vaterland… », (cf. note 321), p. 217 : « metaphorisches Territorium ». Au sujet du Talmud considéré comme territoire, Gérard Haddad écrit également : « À la porte de l'exil, les guides d'Israël ont jugé bon de compiler cet immense écrit – support à une douloureuse errance, patrie spirituelle qui collerait à leur être comme la terre natale colle aux chaussures des autres peuples ». Cette problématique renvoie pour le peuple juif à la situation d'exil dans laquelle il se trouve depuis la seconde destruction du temple par les troupes romaines en 70 de l'ère chrétienne. Ici Gérard Haddad définit la diaspora moins comme un exil parmi les nations, mais comme un exil dans le livre. En ce sens, quel que soit le lieu dans lequel ils se trouvent, les Juifs se retrouvent tous entre les lignes du Talmud. Cf. HADDAD, *L'enfant illégitime*, (cf. note 247), p. 103.

zweig tente d'assigner une place à une relation qui ne peut pas être vécue au grand jour et qui pour cette raison s'exile dans la correspondance.

Toute cette construction visant à créer un temps et un espace commun semble en fait avoir pour unique but d'annuler la distance spatio-temporelle propre à la situation épistolaire, qui constitue, comme l'explique Jean-Michel Adam, l'un des sujets récurrents de la lettre, à la fois le mal dont elle souffre et la condition dont elle se nourrit :

> C'est une banalité de dire que la correspondance amoureuse ou amicale thématisent fortement l'absence de l'autre et font de la distance spatio-temporelle un des objets importants, voire l'objet unique, de la lettre : les déictiques se rapportant à l'*ici-maintenant* de l'énonciation, d'une part, et au *là-bas-plus tard* de la lecture, d'autre part, sont plus nombreux que dans toutes les autres sortes d'écrits personnels […].[333]

Cette observation vaut tout à fait pour les lettres de Franz Rosenzweig à Margrit Rosenstock, où ce dernier évoque régulièrement la distance qu'il se plaint de ne pas parvenir à oublier ou dont il se réjouit parfois de l'avoir oubliée. Il semble en effet que la correspondance ne puisse pas faire l'économie d'une élaboration autour de cette distance. C'est ce que suggère ce passage tiré de la lettre du 24 août 1919 : « Chère chère Gritli, j'ai maintenant parfois l'impression de ne pas pouvoir t'atteindre, de parler dans le vide. Il y a vraiment quelque chose d'insupportable dans l'éloignement. On s'écrit et ne sait pas où cela atteint l'autre et quand. »[334] Ce passage donne particulièrement bien à voir ce qui pèse à Rosenzweig et ce contre quoi l'idée de la co-temporalité et de la co-spatialité constitue un remède. En fait Rosenzweig ne se plaint pas tant de ne pas pouvoir voir l'autre ou le toucher, mais de ne pas savoir où et à quel moment les mots qu'il lui destine vont l'atteindre. L'épistolier doit renoncer à assister au moment où sa lettre sera reçue, sera lue et aux réactions qu'elle occasionnera. C'est pour cette raison que l'illusion d'une communauté de temps et de lieu dans l'écriture a une telle importance dans les *« Gritli »-Briefe*. Le passage que nous venons de citer éveille l'impression que, dans l'esprit de Rosenzweig, le fait de souffrir de la distance et celui de désirer l'abolir par la rencontre

[333] ADAM, « Les genres du discours épistolaire », (cf. note 259), p. 45.

[334] GB, p. 398 : « Liebes liebes Gritli, es ist mir jetzt manchmal, als könnte ich dich nicht erreichen, als spräche ich ins Leere. Es ist doch eine unleidliche Sache um die Entfernung. Man schreibt sich und weiss nicht, wo es den anderen trifft und wann. »

sont deux choses bien distinctes. Le philosophe semble en effet plutôt aspirer à un dépassement des distances dans et par la correspondance qu'à un rapprochement effectif, préférer être là quand l'autre reçoit sa lettre que de parler avec lui directement.

Jacques Brengues, dans son article intitulé « La correspondance amoureuse et le sacré »[335] explique bien la réappropriation de l'espace et du temps que suppose l'acte épistolaire. S'inspirant sans doute du mythe de Chronos tué par son fils Zeus, qui rompt avec un temps cyclique mortifère et instaure par là même l'écoulement du temps[336], il inscrit au principe des correspondances un « meurtre primordial qui consiste à ‹tuer le temps› et briser l'espace »[337]. On aurait donc affaire comme dans le mythe grec fondateur, à un meurtre libérateur qui définit la nature de l'écriture épistolaire et que Jacques Brengues expose de la façon suivante : « Ainsi par nature, la correspondance apparaît comme utopique et uchronique, hors de l'espace et du temps légaux […]. Mieux, elle crée un espace et un temps nouveaux – et, par là, un être nouveau. » La correspondance est donc selon lui, et c'est aussi ce que nous observons chez Rosenzweig, comme un monde parallèle dont les coordonnées sont créées de toute pièce par les épistoliers. Mais il semble que cette création spatio-temporelle ne reste pas sans conséquences pour les épistoliers eux-mêmes qui, se plaçant dans un temps et dans un espace nouveau, s'en trouvent changés. Il n'est donc pas question de fantômes comme chez Kafka, critiquant la communication épistolaire, mais on peut s'imaginer que le passage du contact épistolaire au contact réel, de l'écriture à la voix, n'est pas anodin pour la relation qui lie les individus. En somme, on n'a pas par lettres le même type de relations avec les êtres que dans le contact concret. Les lettres donnent un accès tout original à la personne qui les écrit, ce que Rilke avait bien perçu, qui écrit à Magda von Hattinberg, dite Benvenuta : « Je crois que la distance est un chemin par lequel je suis plus exposé à être rejoint que toute proximité. »[338] Dans ce bref passage, Rilke donne à voir la lettre comme un détour qui donne

---

335 Jacques BRENGUES, « La correspondance amoureuse et le sacré », in : Jean-Louis BONNAT ; Mireille BOSSIS (sous la dir. de), *Ecrire, publier, lire les correspondances. Problèmes et économie d'un genre littéraire*, Nantes : Univ. de Nantes, Dep. de psychologie, 1983, p. 55-78.

336 Cf. Karl KERÉNYI, *Die Mythologie der Griechen*, vol. 1 : « Die Götter und Menschheitsgeschichten », Munich : Deutscher Taschenbuch Verlag, 1994, p. 25-27.

337 BRENGUES, « La correspondance amoureuse et le sacré », (cf. note 335), p. 59.

338 Rainer Maria RILKE, 18.02.1914, in : *idem*, Œuvres III, *Correspondance*, sous la dir. de Philippe Jacottet, Seuil : Paris 1976, p. 308 ; *idem*, *Briefwechsel mit Magda von Hattinberg*, sous la dir. de Ingeborg Schnack et Renate Scharffenberg, Francfort/Main ; Leipzig : Insel, 2000, p. 124 : « Ich glaube die Ferne ist ein Weg, auf dem ich wehrloser erreichbar bin, als durch jede Nähe. »

accès à la personne d'une façon qui eût sans doute été impossible par un autre moyen.

C'est également en faisant référence à la question de l'espace et du temps que Rosenzweig exprime le bonheur que lui procure le sentiment amoureux dans la lettre du 8 novembre 1918 : « Je t'aime par-delà les interstices de l'espace et du temps. »[339] Rosenzweig entend par là que l'amour heureux permet d'unifier l'espace et le temps et de dépasser « les interstices » qui séparent spatialement les amants et temporellement leurs lettres, de réaliser l'espace et le temps communs qui sont l'objectif utopique, mais néanmoins essentiel des *« Gritli »-Briefe*, voire peut-être de toute correspondance. Par cette phrase il assigne un espace à son amour, qui est celui qui naît quand l'éloignement spatial et le décalage temporel ont été abolis dans l'expérience épistolaire heureuse. L'illusion de la proximité est aussi exprimée dans la lettre du 2 octobre 1918 : « Je ne sais pas, mais c'est comme si je t'écrivais dans la même ville, seulement d'une rue à l'autre et ce soir, je viendrais faire un saut chez vous après dîner. »[340] Ce passage montre bien que l'écriture épistolaire repose sur une utopie qui intrique la distance et la proximité. Cette dernière est un effet d'imagination, elle se fonde sur un « comme si » et ne suffit donc pas à rendre superflue l'écriture épistolaire. Cette illusion heureuse de voisinage ne doit cependant pas occulter un autre aspect tout aussi essentiel de la correspondance. En effet, quand il est question au cours de l'été 1920 que le couple Rosenstock s'installe à Francfort, dans la ville où le couple Rosenzweig habite également, Franz tient un langage tout différent : « […] je ne peux pas vivre dans la même ville que toi. Un jour, peut-être, cela changera. Aujourd'hui pas encore. Aussi près que possible. Mais pas si près que ce ne soit plus un voyage. »[341] Ce passage montre que Rosenzweig semble accueillir la perspective d'une proximité réelle avec une certaine angoisse. Il nomme avec une grande préci-

339 GB, p. 179 : « Ich habe dich lieb über alle Zwischenräume und Zwischenzeiten hinweg. »

340 GB, p. 157 : « Ich weiss nicht, aber mir ist, als schriebe ich dir in der gleichen Stadt nur von einer Strasse in die andre, und heut Abend käme ich herüber zu euch nach Tisch. »

341 GB, 26 juillet 1920, p. 633: « […] ich kann nicht in derselben Stadt wie du wohnen. Vielleicht wird das mal anders. Heute noch nicht. So nah wie es ginge. Aber nicht so nah, dass es keine Reise mehr wäre. » Rosenzweig et son épouse s'installent à Francfort dans la *Schumannstraße* à la fin de l'année 1920. C'est également là que Rosenzweig passera les dernières années de sa vie. Cette installation des Rosenstock à Francfort finira par avoir effectivement lieu en 1921 où Eugen Rosenstock a été invité à fonder et à diriger l'*Akademie der Arbeit*, une institution qui dispensait des cours aux travailleurs. Il quitta cette fonction en 1923, parce qu'il était en désaccord avec les opinions marxistes du syndicat qui l'avait embauché. Cf. Eugen Rosenstock-Huessy Fund : « Biography of Eugen Rosenstock- Huessy », in : http://erhfund.org/ (consulté le 8.02.2011).

sion toute l'ambivalence que la correspondance entretient à l'égard de la distance avec laquelle elle ne cesse de composer jusqu'au moment où il n'est plus possible de désirer l'abolir. De cette citation on peut déduire que l'amour par lettre n'est pas seulement un substitut, mais une forme à part entière de relation amoureuse, à laquelle les amants tiennent autant qu'à leur amour et qui ne peut en aucun cas être réduite au rang de pis-aller. On pourrait voir une preuve supplémentaire de cela dans le fait que l'installation des Rosenstock à Francfort coïncide avec le déclin de la relation entre Franz et Gritli. La proximité spatiale réelle ne peut donc être la garante d'un rapprochement affectif.

Gilles Deleuze et Félix Guattari avaient déjà observé une forme d'ambivalence comparable quoique bien plus radicale dans le passage consacré aux lettres de Franz Kafka à Felice Bauer de leur livre intitulé *Kafka. Pour une littérature mineure*, et qu'ils élargissent ensuite à la pratique épistolaire proustienne. La thèse de Deleuze et de Guattari est la suivante : « La correspondance avec Felice est remplie de cette impossibilité de venir. C'est le flux des lettres qui remplace la venue, la vision. »[342] Les lettres sont donc là pour maintenir la distance, pour éviter à l'épistolier d'avoir à se déplacer réellement. Ils expliquent ensuite comment cette impossibilité est maintenue et compensée dans les lettres en notant que le sujet y est dédoublé : à la fois sujet de l'énonciation et sujet de l'énoncé. Dans l'écriture épistolaire, le Je qui parle se prend également pour objet. Deleuze et Guattari expliquent de la manière suivante la relation entre ces deux sujets : « Le désir de lettres consiste donc en ceci […] : il transfère le mouvement sur le sujet d'énoncé, il confère au sujet d'énoncé un mouvement apparent, un mouvement de papier, qui épargne au sujet d'énonciation tout mouvement réel. »[343] Le déplacement est donc entièrement réservé au sujet d'énoncé, ce qui en dispense le sujet d'énonciation. Chez Rosenzweig, il n'y a pas de refus absolu de la rencontre, néanmoins, nous avons d'ores et déjà constaté que la relation épistolaire prenait nettement le pas sur la relation réelle. Dans ce contexte, les analyses que nous venons de citer permettent de mieux comprendre comment les lettres jouent avec la distance et par quels biais les épistoliers s'accommodent d'elle, car le dédoublement du sujet que décèlent Deleuze et Guattari est une caractéristique propre au genre épistolaire.

---

342 DELEUZE ; GUATTARI, *Kafka. Pour une littérature mineure*, (cf. note 198), p. 56.
343 *Ibidem*, p. 56.

Dans son ouvrage intitulé *L'équivoque épistolaire,* Vincent Kaufmann reprend et élargit, bien que sans les citer, l'interprétation que Gilles Deleuze et Félix Guattari avaient développé. Il consacre son étude à la relation ambivalente que les correspondances entretiennent avec la proximité et l'éloignement. Il tente de montrer que la lettre, si souvent interprétée comme un moyen de dépasser, d'abolir, d'annihiler la distance, se révèle souvent être un moyen de la conserver. C'est de la manière suivante qu'il formule cette constatation :

> La lettre semble favoriser la communication et la proximité ; en fait, elle disqualifie toute forme de partage et produit une distance grâce à laquelle le texte littéraire peut advenir. […] s'efforçant inlassablement de convoquer autrui pour mieux le révoquer.[344]

Kaufmann place donc, comme nous venons de le faire, la lettre sous le règne du ‹comme si›, mais va plus loin en désignant un double mouvement par lequel, en faisant mine de créer de la proximité, l'épistolier tient son correspondant à distance. Il prend l'exemple, pour n'en nommer qu'un parmi les plus marquants, des lettres que Proust écrit à sa mère alors qu'ils habitent dans la même maison et qui le dispensent de la voir, et d'autres innombrables que le même Proust écrit pour décliner systématiquement une à une toute invitation[345] ; La lettre est donc à bien des égards un moyen de maintenir la distance nécessaire pour que la relation puisse perdurer sans qu'une trop grande proximité ne mette en danger l'épistolier. Il est par ailleurs intéressant de noter que cette problématique se formule selon Vincent Kaufmann en termes d'espace, ainsi il écrit concernant la correspondance de Franz Kafka avec Felice Bauer : « Se lier par correspondance, c'est s'installer dans l'éloignement afin de se déprendre de toute assignation à un lieu identifiable, à une place dont il y aurait à répondre. »[346] Ce passage souligne plusieurs aspects importants de la question et en premier lieu que la correspondance constitue une forme particulière de lien, puisqu'elle est justifiée par l'éloignement. De plus il faut insister sur le fait que l'échange épistolaire n'est pas qu'un mode de communication parmi d'autres qui permettrait de maintenir une relation subsistant par ailleurs et en dehors d'elle, mais elle est le lien, la relation même, qui impose ses modalités propres. Ce type de relation implique, si

344 Vincent KAUFMANN, *L'équivoque épistolaire*, (cf. note 118), p. 8.
345 *Ibidem*, p.35.
346 *Ibidem*, p. 19.

l'on en croit l'interprétation que Vincent Kaufmann donne des lettres de Kafka, un rapport à l'espace hors de toute assignation. Or chez Rosenzweig, c'est pour ainsi dire l'inverse qui se passe : il tente de faire de la correspondance le lieu commun de la relation et en quelque sorte d'y assigner Gritli à résidence dans la « maisonnette des lettres »[347] en l'enjoignant à écrire tous les jours. Thomas Klinkert dans son étude intitulée *Literarische Selbstreflexion im Medium der Liebe* souligne qu'une des caractéristiques de la conception de l'amour qui naît avec le Romantisme littéraire est que « ‹l'unité à deux› désirée […] n'est possible qu'à distance »[348]. Si l'on s'en tient là, cela signifierait donc que toutes les stratégies qui poussent à conserver la distance renvoient à un héritage romantique. La particularité propre à la relation de Franz Rosenzweig à Margrit Rosenstock consiste néanmoins dans le fait qu'elle semble se jouer en totalité dans et entre les lignes de sa correspondance, comme s'il s'agissait d'une relation purement verbale qui fasse l'économie de toute réalité quotidienne ou érotique, qui, elle, se trouve rejetée aux marges de la correspondance. Néanmoins les lettres, quand on les considère dans leur matérialité plastico-textuelle semblent prendre en charge une part non négligeable de la vie érotico-sexuelle des amants. L'étude de la conception rosenzweigienne de la lettre et de la manière dont le philosophe pratique la correspondance nous a déjà fourni des indications sur la relation qu'il entretient avec Margrit Rosenstock. Il est dès lors nécessaire de s'interroger sur la manière dont la correspondance de Rosenzweig se fait le support de sa relation amoureuse avec Gritli et sur la manière dont il envisage cette dernière.

347 GB, p. 648 : « Das Briefhäuschen ».

348 Thomas KLINKERT, *Literarische Selbstreflexion im Medium der Liebe. Untersuchungen zur Liebessemantik bei Rousseau und in der europäischen Romantik*, Fribourg en Br. : Rombach, 2002, p. 40 : « die erstrebte ‹Einheit einer Zweiheit› [wird] erst in der Distanz möglich. » L'expression « unité à deux » par laquelle nous traduisons Einheit in der Zweiheit est empruntée à Niklas Luhmann. Cf. LUHMANN, *Liebe als Passion*, (cf. note 330), p. 172.

Chapitre 3 – La lettre comme support de l'échange amoureux

A – La lettre dans sa dimension érotique

La question de la charge érotique de la lettre incite à se rappeler que la lettre que lit le lecteur second n'a pas toujours été un texte imprimé dans un recueil, mais qu'il a été écrit à l'encre, sur un papier choisi souvent avec beaucoup de soin. La lettre telle qu'elle est reçue par son destinataire porte la marque de la main de l'épistolier, dans l'écriture, indentifiable au premier coup d'œil, mais également dans les plis que ce dernier a imprimés au papier. Cette matérialité et toute la dimension intime qu'elle comporte échappe souvent, par la force des choses, au lecteur second[349]. Notre objectif ici est de reconstituer, par le biais de ce que Rosenzweig en dit, le rôle que la matérialité de la lettre joue dans les *« Gritli »-Briefe*. Étant donné que les lettres contiennent la totalité de la relation amoureuse de Franz et de Gritli, on ne s'étonnera pas du fait que leur dimension matérielle ait une importance non négligeable puisqu'elle tend à se substituer au contact des corps. C'est ce qu'explique très clairement Jacques Brengues :

> J'ajoute qu'à mes yeux, la lettre amoureuse ou non forme un tout en tant qu'objet, elle est certes écriture, ou mieux : graphisme; mais elle est encore papier, encre, format, couleur, voire parfum […]. Une lettre est toujours plus que ce qu'elle est. […] Le papier conserve quelque chose de la nature ancestrale du parchemin ou du vélin : il est peau, peau de soi-écrivant, peau de l'autre absent.[350]

La correspondance ne procède donc pas seulement d'une recréation d'espace-temps qui pourrait sembler quelque peu abstraite, mais a aussi pour fonction d'être le lieu matériel de l'érotisme. Quand on lit les lettres de Rosenzweig à Margrit Rosenstock, on est effectivement frappé par l'importance accordée à l'écriture et au papier. Rosenzweig considère le graphisme comme un des objets de l'amour, comme dans ces réflexions tirées de la lettre du 17 janvier 1920, qui lui sont inspirées par la lecture d'une ancienne lettre de Gritli, qui date vraisemblablement d'une période où ils ne se connaissaient pas encore :

---

[349] Cf. Rainer BAASNER, « Schrift oder Stimme », in : Detlev SCHÖTTKER (sous la dir. de), *Adressat: Nachwelt*, Munich : Wilhelm Fink, 2008, p. 53-70, ici p. 54.

[350] BRENGUES, « La correspondance amoureuse et le sacré », (cf. note 335), p. 55-56.

> Je n'ai d'abord pas reconnu l'écriture bien que je la connaisse et j'ai été très étonné de voir à quel point tu étais différente à l'époque. Je ne serais jamais tombé amoureux de cette écriture, alors qu'aujourd'hui je brûle, rien qu'à voir une adresse écrite de ta main […].[351]

L'écriture porte donc, selon Rosenzweig, la marque des changements de l'individu puisqu'elle lui permet de constater que Gritli a changé depuis l'époque où elle a écrit cette lettre. L'écriture est aussi, à en croire ce qui est écrit dans ce passage, ce dont on tombe amoureux et ce qui provoque le désir. Elle semble donc contenir la personne de Margrit Rosenstock dans son entier. Elle est aussi très clairement interprétée ici comme un objet érotique par la brûlure qu'elle provoque chez son lecteur. Le graphisme se situe donc au cœur de l'intimité amoureuse du couple.

Rosenzweig est très prolixe au sujet du papier. Dans la lettre du 8 septembre 1918, il parle de « notre [papier] brun »[352] qui est l'un des chiffres de la correspondance. On peut en effet montrer que le papier renvoie, moyennant quelques détours, à la personne aimée, comme dans la lettre du 13 janvier 1919 :

> Je t'ai envoyé aujourd'hui un peu de ce papier, il est certes légèrement jaune, en revanche la tapisserie de l'enveloppe et les rubans sont bien bruns, comme le ruban brun de février dernier que maintenant tu ne portes plus que pour faire ta toilette.[353]

Rosenzweig s'excuse parce que le papier n'est selon lui pas assez brun, mais semble se rattraper par l'enveloppe et les rubans, vraisemblablement ceux qui entourent l'enveloppe et qui renvoient à ceux que Gritli met dans ses cheveux et à la scène quotidienne de la toilette. Du papier, on est passé au ruban, aux cheveux et à l'intimité de l'être aimé. On remarquera également que le terme « tapisserie », qui qualifie l'enveloppe, renvoie à la métaphore de la maison précédemment évoquée. Ce papier brun porte en lui toute une chaîne signifiante rattachée à la couleur brune qui lie les deux épistoliers. Non sans humour Rosenzweig réclame dans une autre lettre plus de papier brun, pour « recouvrir » la ville de Leipzig, où il se trouve, et

---

[351] GB, p. 530-531 « […] die Schrift, obwohl ich sie ja kenne, erkannte ich zuerst auch nicht, und ich war ganz erstaunt, wie anders du damals warst […] In diese Schrift hätte ich mich nie verliebt, während mir doch heute schon heiss wird, wenn ich nur eine Adresse von deiner Hand sehe […] ».

[352] GB, p. 147 : « unser braunes ».

[353] GB, p. 220 : « Ich habe dir heut auch von diesem Papier geschickt, es ist zwar ein bischen gelb, aber dafür sind die Tapeten der Couverts und die Bändchen schön braun, ähnlich wie dein braunes vom vorigen Februar, das du jetzt nur noch zum Haarwaschen trugst. »

qu'il considère comme un « lieu horrible »[354]. Le papier familier sert donc aussi à cacher une réalité vécue comme désagréable et il fait l'objet dans d'autres lettres des métaphores les plus diverses : « le petit bateau de papier brun », « notre maisonnette à deux dimensions, tapissée de brun », « la maisonnette brune »[355]. La couleur du papier à lettres devient le symbole du lieu commun créé par la correspondance, le symbole du bonheur vécu à deux dans l'espace épistolaire. Il semble même que le papier puisse parfois se substituer à ce que les lettres contiennent, c'est tout du moins ce qu'affirme Franz Rosenzweig, dans la lettre du 24 août 1919 :

> Je suis fâché de l'invention de l'écriture et pourtant – que serait ma vie maintenant sans elle. Mais je le maintiens, ce qu'il y a de meilleur dans la lettre, ce sont le papier brun, le sceau, l'adresse et la signature. Tout le reste n'est que remplissage.[356]

Nous aurons l'occasion, dans la troisième partie de ce travail, d'étudier le sens de telles affirmations concernant l'adresse et la signature. Mais nous remarquons ici que Rosenzweig évoque un autre élément, qui a une importance capitale pour la lettre prise dans ses aspects matériels. Il s'agit du sceau qu'il introduit dans l'échange épistolaire pour des raisons pratiques, à savoir pour empêcher sa mère, qu'il soupçonne de curiosité intempestive, d'ouvrir sans laisser de traces les lettres que lui envoie Gritli[357]. Cette pratique, qui à l'origine ne devait être qu'une mesure temporaire, se mue en habitude lorsque Rosenzweig offre un sceau à Gritli ; et avant même qu'il lui soit parvenu, ce cadeau est chargé d'un contenu symbolique par Franz qui annonce son envoi de la manière suivante :

> Lundi la petite « chose vivante » qui doit te rendre un peu curieuse sera prête. Ensuite, elle te parviendra, je l'ai souvent tenue entre mes lèvres ces dernières

354 GB-pdf 1919, 3.2.1919, p. 24 : « Ach und wo bist du selber? In Leipzig bin ich ja doch nicht bei dir – in Leipzig bin ich überhaupt nicht. Es ist ein zu greulicher Ort. Ganze Stösse braunen Papiers müsste man haben, um es zuzudecken. »

355 GB, 18 août 1919, p. 390: « das braune Papierschiffchen » ; GB-pdf 1919, 30 avril 1919, p. 97: « in diesem unserm braunen tapezierten zweidimensionalen Häuschen », 5 et 6 septembre 1919, GB-pdf 1919, p. 254 ; 27.08.1920, p. 649 : « das braune Häuschen ».

356 GB, p. 398 : « Ich bin böse auf die Erfindung der Schrift und doch – was wäre mein Leben jetzt ohne. Aber es bleibt dabei, das beste am Brief ist das braune Papier, das Siegel, die Über- und die Unterschrift. Alles andre ist Füllsel. »

357 Cf. GB, 11 janvier 1919, p. 218.

> années et ensuite, tu la prendras entre tes doigts, tous les jours une fois et tu penseras à moi et j'en verrai la trace.[358]

Il s'agit donc pour Franz Rosenzweig d'offrir cet objet qu'il qualifie de vivant à Margrit Rosenstock, qu'il passe de ses lèvres à lui à ses doigts à elle, pour qu'elle en fasse usage à chaque fois qu'elle écrit à son amant, c'est-à-dire tous les jours. Le sceau est donc un objet d'aller-retour qui symbolise bien la dimension érotique de la relation épistolaire. Il semble particulièrement bien adapté à cette fonction, puisqu'il est appelé à laisser une trace sur chacune des lettres que Gritli enverra à Franz. La relation que Rosenzweig entretient avec ce sceau fait penser à ce que Maguy de Saint-Laurent écrit de la lettre d'amour : « L'aller et retour des lettres fonctionne bien comme un flux et reflux érotique : je t'envahis de mes mots, je me retire et j'attends que tu m'envahisses des tiens. »[359] Dans les *« Gritli »-Briefe,* le sceau marque cet aller-retour, d'autant qu'il est le lieu de l'échange des baisers. En effet Rosenzweig s'imagine que Margrit Rosenstock a embrassé la lettre à l'endroit où elle a apposé le sceau et il l'embrasse à son tour et rend compte de ce baiser échangé dans la lettre suivante. Voici un exemple tiré de la lettre du 28 octobre 1919 qui montre que le sceau porte la charge érotique de la lettre : « J'étais si heureux, je n'avais même pas besoin de l'ouvrir, pendant bien 5 minutes, je me suis contenté de presser mes lèvres sur le sceau doré et à chaque fois, je croyais sentir encore le baiser que tu lui as confié. »[360] Le sceau laissé sur l'enveloppe a véritablement la fonction d'un objet érotique qui remplace l'être aimé et fait l'objet de l'épanchement affectueux et érotique qui lui était destiné. Rosenzweig n'est pas le seul épistolier à avoir tendance à fétichiser la lettre et ses attributs, à propos des débuts de la correspondance de Franz Kafka avec Felice Bauer, on peut également lire sous la plume de Christian Schärf :

---

[358] GB, 7 février 1919, p. 231 : « Am Montag wird das kleine ‹lebendige Ding› fertig, auf das du ein bischen neugierig sein sollst. Dann geht es zu dir, ich habe es oft zwischen den Lippen gehabt die letzten Jahre und dann wirst dus zwischen die Finger nehmen, alle Tage ein mal und wirst dabei an mich denken, und ich werde die Spur davon sehen. »

[359] Maguy de SAINT-LAURENT, « Cent lieues et dix-huit jours. Lettres d'amour en 1844 », in : Jean-Louis BONNAT ; Mireille BOSSIS (sous la dir. de), *Ecrire, publier, lire les correspondances. Problèmes et économie d'un genre littéraire*, Nantes : Univ. de Nantes, Dep. de psychologie, 1983, p. 79-92, ici p. 85.

[360] GB-pdf 1919, p. 292 : « Ich war so glücklich, ich brauchte ihn gar nicht erst aufzumachen, ich habe wohl 5 Minuten lang immer nur die Lippen auf das goldne Siegel gedrückt immer wieder und meinte noch deinen Kuss zu spüren, den du ihm mitgegeben hast. »

> Au cours de la première phase […], il est clair que le caractère de fétiche érotique que prend la lettre dans les fantasmes de Kafka refoule tout ce que l'on pourrait appeler la réalité de l'amour, depuis les rencontres effectives jusqu'aux relations sexuelles.[361]

Il importe de préciser que les objets qui peuvent porter l'érotisme de la lettre sont loin d'être choisis au hasard. En effet, Rosenzweig auquel Eugen et Margrit Rosenstock ont offert pour son anniversaire une petite statue représentant la main de Gritli, réagit assez mal à ce cadeau au sujet duquel il écrit dans la lettre du 2 janvier 1920 : « le masque tue »[362]. Il ajoute qu'il veut cacher cet objet pour ne pas succomber à la tentation d'avoir plaisir à la regarder. Cette manifestation de dégoût a sans doute à voir avec l'interdit de la représentation qui a cours dans la religion juive[363] et que Rosenzweig explique de la façon suivante dans *L'Étoile de la Rédemption* : « L'amour n'aime pas faire un portrait de l'amant ; le portrait fixerait le visage vivant pour le figer en un visage mort. »[364] On remarque que dans les deux passages que nous venons de citer la représentation est associée à la mort, la statuette représentant les mains de Gritli, ce qu'elle a, selon Rosenzweig « de plus vivant »[365], ne peut donc pas jouer le rôle d'objet transitionnel puisqu'il n'est pas possible d'en faire une « chose vivante » comme l'est le sceau[366]. Il est vraisemblable qu'outre sa dimension de représentation que Rosenzweig considère avec une grande méfiance, cette statuette reste morte parce qu'elle ne fait pas l'objet d'un échange. L'amour de Rosenzweig n'est pas inscrit dans un fétichisme contemplatif qui consisterait dans l'observation d'objets qui rappellent ou miment la présence de l'autre en dehors de la correspondance ; il est vivant dans l'échange épistolaire et les objets dont il se sert tirent leur vie de leur intégration dans la pratique de la correspondance.

---

361 Christian SCHÄRF, « Kafka als Briefschreiber… », (cf. note 277), p. 75 : « In der ersten Phase […] wird deutlich, dass der erotische Fetischcharakter der Briefe in Kafkas Wunschvorstellungen alles verdrängt, was man die Realität der Liebe nennen könnte, von wirklichen Treffen bis hin zu sexuellen Vereinigungen. »

362 GB, p. 518 : « die Maske tötet ».

363 Cet interdit religieux est déjà présent dans la Bible et il est toujours appliqué sous une forme moins stricte dans la religion juive. Le texte biblique interdit toute représentation de la Création. La religion juive interdit les sculptures et la représentation de Dieu ou de l'homme dans un contexte religieux, ce qui explique l'absence de ce type de représentations dans les synagogues. Cf. *Exode* 20, 4 et *Deutéronome* 5, 8. À ce sujet, voir également : SCHOEPS : *Neues Lexikon des Judentums*, (cf. note 59), p. 75.

364 ER, p. 234 ; SE, p. 183 : « Liebe scheut davor, ein Bildnis vom Liebenden zu machen; das Bildnis ließe das lebendige Antlitz zum Toten erstarren. »

365 GB, p. 518 : « dein[…] Lebendigst[es] ».

366 GB, 7 février 1919, p. 231 : « lebendige[s] Ding ».

L'importance de la lettre prise dans sa matérialité ne doit donc en aucun cas être négligée, car elle constitue une composante importante de la relation amoureuse vécue par lettres. Si la relation épistolaire se construit bel et bien sur le manque de l'autre, tous les aspects de la relation amoureuse ne s'y trouvent pas moins représentés, parfois sous une forme métaphorique. Néanmoins, la manière dont Rosenzweig rend compte de sa relation épistolaire invite une fois de plus à réviser une conception de la lettre fondée sur l'idée d'une concurrence insurmontable entre la communication orale, considérée comme ayant le monopole de l'immédiateté et une communication écrite, qui en constituerait une forme compensatoire et dégradée[367]. En effet, il serait inexact de lire les lettres de Rosenzweig uniquement comme un ensemble de stratégies visant à rendre supportable l'absence de l'autre. La lettre n'est pas pour lui ce qui crée une illusion de présence, mais une présence réelle. De ce fait, Rosenzweig invente une nouvelle forme de proximité amoureuse qui a la même légitimité que la relation de proximité physique et n'en constitue donc pas un succédané. Il est important de noter que la lettre prise dans sa matérialité se met au service d'un aspect bien précis de la relation amoureuse, à savoir qu'elle fait appel à l'imagination. C'est le point de vue défendu par Elke Clauss dans son ouvrage portant sur la lettre d'amour au XVIII[ème] siècle : « C'est justement dans le mélange de précision et d'ambiguïté [qui est propre à la lettre] que réside le charme et la possibilité de l'imagination. »[368] Ce passage présente l'avantage de définir la lettre par une de ses caractéristiques positives et permet de ce fait de l'envisager de façon autonome par rapport à l'échange oral en présence de l'autre. Le fait que la lettre ne soit pas au service du réel n'est pas vu ici comme un de ses manques, mais comme une force de l'écriture épistolaire.

Du fait que les lettres constituent l'espace quasiment exclusif où se joue la relation amoureuse de Rosenzweig avec sa correspondante, on comprendra sans peine

---

[367] Dans son ouvrage portant sur la culture épistolaire au XVIII[ème] siècle, Robert Vellusig décrit le passage à l'écriture comme une « perte » (*Verlust*). Cf. Robert VELLUSIG, *Schriftliche Gespräche, Briefkultur im 18. Jahrhundert*, Vienne : Böhlau, 2000, p. 17-18. On reconnaît dans cette tendance fort répandue dans les études sur les correspondances le phénomène de méfiance à l'égard de l'écrit et la tendance à le considérer comme une forme dégradée du discours oral que décrit Jacques Derrida dans son ouvrage intitulé *De la grammatologie*. Cf. Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris : Les éditions de Minuit, 1967, p. 23 : « […] tout signifiant, et d'abord le signifiant écrit, serait dérivé ».

[368] Elke CLAUSS, *Liebeskunst*, (cf. note 203), p. 11 : « In der Mischung von Bestimmtheit und Vieldeutigkeit aber liegt der Reiz und die Möglichkeit der Imagination. »

que ce dernier s'oppose strictement à la destruction de toute lettre. De nombreux passages des *« Gritli »-Briefe* témoignent de ce souci de conservation. Cette question n'est d'ailleurs pas étrangère à la temporalité propre à la lettre. Dans la lettre du 2 septembre 1918, Rosenzweig développe cette idée pour enjoindre Margrit Rosenstock de conserver ses lettres.

> La parole s'envole ou plutôt se fait réponse. Mais la parole écrite, l'écriture elle-même signifie bien que l'homme ne voulait pas se contenter de l'instant et du présent, mais s'est fabriqué de la durée, des ponts pour passer les distances dans l'espace et dans le temps. Ce qui a surmonté cette épreuve, l'épreuve de la courte durée – et même le mot écrit le plus fugace l'a surmontée – n'a pas à avoir peur de la longue durée. […] On peut oublier les paroles proférées, on doit conserver ce qui est écrit – au moins aussi longtemps que « l'on se conserve », c'est-à-dire, aussi longtemps que l'on vit.[369]

Rosenzweig met ici en parallèle le dialogue oral et le dialogue écrit pour analyser leurs différents modes de temporalité. Il ne remet pas en cause l'idée pour lui centrale que la lettre puisse créer un effet de co-temporalité entre les deux épistoliers, mais il différencie les modes de durée propres à la lettre d'un côté et au dialogue oral, de l'autre. Le dialogue écrit est appelé à durer parce que le fait d'écrire sauve le mot de la fugacité qui serait la sienne, s'il était seulement proféré et engage par là même la responsabilité de celui à qui s'adresse la lettre. Telle que Rosenzweig la définit dans ce passage, cette responsabilité semble moins s'exercer à l'égard de celui qui a écrit les mots qu'à l'égard des mots eux-mêmes, qui du fait de l'écriture se trouvent dotés de vie. Détruire la parole écrite reviendrait donc à lui refuser la durée que celui qui l'a écrite lui a conférée et lui refuser la pérennité qu'il a, en écrivant, donné à un moment de sa vie. Le parallèle contenu dans la dernière phrase entre la conservation des lettres et la conservation de soi souligne autant le caractère vital de l'échange épistolaire que son caractère vivant. Et c'est justement en « se faisant réponse » que le mot est arraché à sa fugacité première, comme Rosenzweig l'écrit dans cette même lettre du 2 septembre 1918 :

---

[369] GB, p. 141 : « Das Wort verweht, oder vielmehr verwandelt sich in die Antwort. Aber das geschriebene Wort, die Schrift überhaupt bedeutet ja, dass der Mensch sich nicht begnügen wollte mit Augenblick und Gegenwart, sondern sich Dauer schuf, Brücken über die Entfernungen im Raum und in der Zeit. Was also die Probe bestanden hat, die Probe der kleinen Dauerhaftigkeit – und die hat auch das flüchtigste geschriebene Wort bestanden –, das braucht sich auch vor der grossen Dauer nicht zu fürchten. […] Gesprochenes Wort mag man vergessen, geschriebenes muss man verwahren – solang man selber ‹verwahrt wird›, eben so lang man lebt. »

> La fugacité qui caractérise aussi la parole écrite est, comme à l'oral, reprise et dissoute dans la réponse. Une lettre à laquelle on a répondu n'est *jamais* plus « trop intime ». C'est seulement tant qu'une lettre reste sans réponse, seulement dans ce temps là que je pense à elle avec honte et crainte, mais la réponse quelle qu'elle soit, la reprend, supprime ce qu'elle a de fugace et ce qui reste, c'est ce qu'elle a de durable.[370]

Rosenzweig précise ici sa pensée en soulignant que la réponse contribue à donner à la lettre son caractère durable, puisqu'elle reprend certains aspects de la lettre à laquelle elle répond et témoigne en quelque sorte de son existence. Si l'on résume les arguments que Rosenzweig avance, on peut dire que toute parole écrite est appelée à durer, mais que le fait que la lettre ait obtenu une réponse lui enlève tous les restes de fugacité qu'elle portait encore en elle et en fait un objet entièrement pérenne. Dans le passage suivant, Rosenzweig insiste en outre sur le fait que détruire une lettre est un acte meurtrier : « Les lettres que j'ai de quelqu'un sont pour moi comme un morceau de sa vie que l'on m'a confié, je crois que j'aurais en les brûlant le sentiment de commettre un meurtre […]. »[371] Les lettres sont donc sacrées au même titre que la vie humaine, elles sont comme une part d'existence que l'épistolier offre à son correspondant, qui est dès lors responsable de leur conservation ; elles sont, de ce fait, intangibles. La lettre dont nous venons de citer de larges extraits semble être destinée à dissuader Gritli de détruire un certain nombre de lettres ; il s'agit en effet d'un véritable plaidoyer en faveur de leur conservation. Le fait de conserver religieusement toutes les lettres contribue également à pérenniser l'espace amoureux qui se tisse au sein de la correspondance. Il s'agit pour Rosenzweig de faire de la correspondance un espace stable, qui confère également une certaine stabilité à sa relation amoureuse.

Rosenzweig radicalise par la suite son propos et s'interdit de jeter ou de détruire les lettres qu'il a écrites à Gritli et qu'il pourrait être tenté de ne pas envoyer, au motif qu'elle doit lire tout ce qu'il lui destine. Au sujet de la lettre du 28 novembre 1919, les responsables de l'édition mentionnent par exemple qu'elle a été envoyée

---

370 *Ibidem* : « Die Flüchtigkeit, die auch das schriftliche Wort hat, wird wie beim mündlichen aufgenommen und aufgelöst in die Antwort. Ein beantworteter Brief ist *nie* mehr ‹zu intim›. Nur solange ein Brief noch ohne Antwort ist, solange denke ich mit Zagen und mit Scham daran, aber die Antwort einerlei wie sie ist nimmt ihn auf, tilgt das Flüchtige an ihm, und was bleibt ist das Dauerhafte. »

371 *Ibidem* : « Die Briefe, die ich von jemandem habe, sind mir wie ein Stück seines Lebens, das in meine Verwahrung gelegt ist; ich hätte beim Verbrennen glaube ich ein Totschlaggefühl […] »

quelque temps après avoir été écrite[372]. Rosenzweig se refuse à ne pas envoyer les lettres qu'il écrit, changement qu'il commente lui-même dans la lettre du 23 décembre 1919 :

> Voilà une lettre qu'il y a quelques semaines j'aurais déchirée, ou que je n'aurais pas envoyée. Maintenant, je l'envoie. Je me suis promis de ne pas laisser cette horrible habitude devenir une habitude. Ce que j'écris, il faut que tu le lises, je ne veux plus rien t'épargner quelles qu'en soient les conséquences.[373]

Cette radicalisation intervient au moment de la relation entre Margrit Rosenstock et Rudolf Ehrenberg. Elle témoigne de la volonté de Rosenzweig de ne pas remettre en cause l'immédiateté qu'il confère à la lettre. Tout se passe comme s'il suffisait d'écrire l'adresse, le nom du correspondant en haut de la feuille, pour s'engager à s'adresser à lui sans qu'il ne soit plus possible de s'en dédire. C'est pour cette raison que Rosenzweig refuse de travailler à ses lettres comme à un ouvrage destiné à la publication. Cette nouvelle résolution a pour conséquence qu'il envoie, par exemple, le 23 décembre 1919 une lettre accompagnée de sa version réécrite, qui est censée en atténuer le propos. Rosenzweig entend par là livrer toutes les étapes du travail, comme les différentes facettes de son humeur du moment et le témoignage de leur évolution et de sa volonté de transparence. En agissant ainsi, Rosenzweig semble désirer rendre la plus infime possible la différence entre l'échange oral, où quand un mot est dit, il ne peut plus être retiré, raturé ou annulé, et la correspondance qui, en théorie du moins, permet un tout autre travail sur la langue.

Ce qui est frappant dans cette conception, c'est le caractère sacré dévolu, non pas vraiment à la parole écrite prise en général, mais à celle qui est destinée à quelqu'un et constitue, comme nous l'avons montré, l'espace de la relation. Tout ce qui est destiné à l'autre doit lui être donné, sinon la relation serait faussée et perdrait une partie de ses coordonnées. En ce sens, c'est l'adresse qui est sacrée, le fait d'initier le dialogue en s'adressant à l'autre, où l'on retrouve l'idée profondément religieuse que Rosenzweig se fait du dialogue interpersonnel. Le fait que, dans une situation de séparation géographique, la lettre constitue le lieu de la relation amoureuse, peut con-

[372] Cf. GB, 28 novembre 1919, p. 484.

[373] GB, p. 500 : « Dies ist ja ein Brief, den ich vor Wochen zerrissen oder nicht abgeschickt hätte. Jetzt schicke ich ihn ab. Ich habe mir das gelobt, diese furchtbare Gewohnheit nicht Gewohnheit werden zu lassen. Was ich schreibe, musst du lesen, einerlei wohin es führt. »

tribuer à expliquer le caractère sacré dévolu à l'écriture épistolaire, qui accueille en elle la relation amoureuse dans son entier. Le caractère à la fois érotique et sacré que Rosenzweig donne à sa correspondance contribue également à son originalité. Il s'appuie, outre les éléments préalablement étudiés, sur une conception bien particulière du dialogue amoureux, qui repose sur l'idée de la séparation.

B – À la source du dialogue amoureux : la séparation

Nous avons précédemment remarqué à plusieurs reprises que certains aspects de la relation de Franz Rosenzweig à Margrit Rosenstock, telle qu'elle se réfléchit au travers des *« Gritli »-Briefe* se situe dans la tradition d'une conception romantique de l'amour[374]. C'est le cas tant pour ce qui est du rôle capital joué par la distance qu'en ce qui concerne la nécessité pour les amants de créer un espace commun. Mais ce qui distingue radicalement la conception rosenzweigienne de l'amour de celle qui avait cours dans la période romantique, c'est qu'elle refuse de manière catégorique l'idée de la fusion amoureuse[375]. La question de la séparation qui est, comme nous le notions précédemment, récurrente dans les correspondances, se révèle particulièrement complexe dans les *« Gritli »-Briefe*. Elle joue en effet sur un double registre : celui de la contrainte épistolaire qui renvoie à l'éloignement géographique et celui de la nature extraconjugale et illicite de la relation. Nous avions jusque-là considéré la séparation dans sa dimension géographique de distance, il nous faut maintenant nous consacrer à une autre dimension de la séparation, que Rosenzweig définit comme la condition de possibilité du dialogue amoureux. Cela étant dit, de la même manière que la distance géographique fait l'objet d'une réinterprétation positive par le truchement de la recréation d'un espace épistolaire commun, la question de la séparation est elle aussi réinterprétée comme une caractéristique bienfaisante de la relation.

Il importe tout d'abord de définir ce que Rosenzweig entend par séparation : de fait il s'agit de l'impossibilité de vivre sa relation avec Margrit Rosenstock comme

374 Sur la question de l'amour dans la littérature romantique, on renverra à une étude un peu ancienne, mais fort détaillée de Paul Kluckhohn. Cf. Paul KLUCKHOHN : *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik*, Tübingen : Max Niemeyer, 1966.

375 KLINKERT, *Literarische Selbstreflexion im Medium der Liebe*, (cf. note 348), p. 41. L'auteur définit ici le désir de relation fusionnelle des amants comme une des caractéristiques de la conception romantique de l'amour. Ce désir de fusion explique selon lui que la période romantique tente de concilier deux choses, qui jusqu'alors étaient bien distinctes dans la rhétorique amoureuse, à savoir, l'amour et le mariage.

une relation amoureuse exclusive qui débouche sur une union. Dans *L'Étoile de la Rédemption* le mariage est considéré par Rosenzweig comme un lien du sang *a posteriori*, qui rédime l'amour :

> C'est pour cette raison que l'âme au sommet de l'amour aspirait à rejoindre la communauté de sang créée ; c'est seulement dans l'union fatale ou, plutôt, donnée par Dieu, de l'âme et de la communauté dans le mariage, que se trouve sa Rédemption.[376]

Rosenzweig use dans ce passage d'une analogie, en définissant la Rédemption par le truchement du mariage. Elle lui permet d'introduire le Nous de la communauté qui vient prendre la relève du Je et du Tu nés de la Révélation, laquelle adopte, dans *L'Étoile de la Rédemption*, la forme d'un dialogue amoureux de l'âme humaine avec Dieu. Franz et Gritli, qui ne peuvent accéder au mariage, en restent donc au stade de la séparation dialoguante qui caractérise, toujours dans le vocabulaire de *L'Étoile*, la Révélation. C'est pour cette raison que Rosenzweig voit avec beaucoup de méfiance tout ce qui va dans le sens de l'amour compris comme une fusion.

Dans la lettre du 10 février 1919 Rosenzweig écrit : « Et ensuite tu me parles justement de la cathédrale et de moi et toi, qui peuvent toujours seulement – être je et tu, et pas un nous. »[377] Cette citation renvoie au portail de la cathédrale de Fribourg en Brisgau qui comporte des statues représentant de manière traditionnelle l'Église en gloire et la Synagogue, les yeux bandés et le sceptre brisé[378]. Elle pourrait porter à croire que ce qui empêche d'être un Nous est la différence religieuse, et c'est sûrement un des aspects de la question, mais aucunement le seul. Ce sur quoi il importe d'insister, c'est que Rosenzweig voit dans cette impossibilité à dire Nous une caractéristique positive et bénéfique de sa relation avec Gritli et nullement un manque. À la fin de la même lettre, il écrit à ce sujet :

> Vois, que nous ne puissions pas former un « nous », ce n'est pas un secret, c'est tellement évident que tout le monde pourrait le voir ; mais que nous formions un Je et un Tu, un Tu et un Je, que nous pussions le devenir que nous en eussions la possibilité et – ô toi, aimée – que nous le restions, toi à moi, Tu et Moi à toi, Je – c'est un secret qui pourrait m'occuper tant que je vivrai, si je

[376] ER, p. 339 ; SE, p. 269: « Deswegen war es, dass die Seele auf dem Gipfel der Liebe nach der geschaffnen Blutgemeinschaft sich hinübersehnte; erst in der schicksalhaften, nein gottgegebenen Vereinigung jener und dieser, in der Ehe, findet sie ihre Erlösung. »

[377] GB, p. 235 : « Und dann schreibst du grade vom Münster und mir und dir, die immer nur – ich und du sein können, und keine wir. »

[378] Cf. RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 379.

> ne préférais pas abandonner cette occupation pour prendre le secret pour ce qu'il est : pour un miracle dont je ne peux être que reconnaissant.[379]

Par ces quelques phrases, Rosenzweig intègre sa relation ave Gritli dans l'intimité d'un miracle, qui tient au petit mot « et » et à sa dimension secrète. Rosenzweig joue avec un plaisir manifeste sur les pronoms personnels et sur les mises en relation qu'ils permettent : la coordination par « et » fonctionne dans les deux sens – Je et Tu aussi bien que Tu et Je – et la relation d'appartenance qui l'encadre dans cette curieuse expression : « Toi à moi, Tu et Moi à toi Je» crée un parallélisme. En allemand elle est encadrée par le *Ich* et le *Du* et porte en son milieu le *und*, ce qui donne l'impression que Je et Tu constituent à la fois le cadre et le cœur de la relation d'appartenance que cette expression met en mots et qui permet au Tu de rester Tu et au Je de rester Je. Il est également capital de rappeler que le miracle est, dans *L'Étoile de la Rédemption*, ce qui permet la Révélation qui fait éclore le Je et le Tu[380]. C'est donc ici avec les mots empruntés à *L'Étoile* que Rosenzweig dit la particularité et la source divine de sa relation avec Margrit Rosenstock : une relation non fusionnelle qui laisse dans leur intégrité les deux sujets et qui permet la relation d'appartenance, puisque ces derniers ne forment pas un ensemble indivisible. Cette conception est à contre-courant de certains *topoi* de la relation amoureuse, qui vont dans le sens d'une abolition des frontières de l'individu, comme on peut par exemple le lire dans cette lettre de Martin Heidegger à Hannah Arendt :

> Être allègrement ce que nous sommes. Et pourtant chacun aimerait tellement « parler » à l'autre et s'ouvrir à lui ; mais tout ce que nous pourrions dire, c'est que le monde n'est plus mien ou tien, mais qu'il est devenu *nôtre*, que nos faits et gestes, ce n'est pas à toi *et* à moi qu'ils appartiennent, mais à *nous*.[381]

---

379 *Ibidem* « Sieh, dass wir nicht ‹wir› sein dürfen, das ist kein Geheimnis, es ist so offenbar, dass es jeder sehen könnte; aber dass wir Ich und Du, Du und Ich sind, dass wir es werden konnten, werden durften und – o du Geliebte – bleiben werden, Du mir Du und Ich dir Ich – das ist ein Geheimnis, an dem ich raten würde, solange ich lebe, wenn ich nicht lieber das Raten aufgäbe und das Geheimnis nähme als das was es ist: als ein Wunder für das ich nur danken kann. »

380 ER, p. 249 ; SE, p. 195. Le miracle est nécessaire, car il n'y a pas de passage possible entre le prémonde muet et abstrait que décrit Rosenzweig dans la première partie de *L'Étoile* et la réalité parlante qui fait l'objet de la deuxième partie de l'ouvrage.

381 Hannah ARENDT ; Martin HEIDEGGER, *Lettres et autres documents 1925-1975*, traduit de l'allemand par Pascal David, Paris : Gallimard, 2001, p. 34, 8.05.1925 ; *idem*, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, sous la dir. d'Ursula Ludz. Francfort/Main : Vittorio Klostermann, 1998, p. 29 :« Beschwingt zu sein, was wir sind. Und doch möchte eines dem anderen ‹sagen› und

Dans ces lignes se trouve condensée une illustration de tout ce que Rosenzweig craint et souhaite épargner à sa relation avec Margrit Rosenstock : Heidegger semble disqualifier le dire au profit de la sensation silencieuse d'être un Nous. On remarquera que dans ce passage, il n'est pas question de ce qui lie les amants, mais de ce qui les lie au monde qui les entoure ou aux activités humaines. Ils sont ici compris comme une entité unique, qui ne permet plus de créer une relation individuelle aux choses, mais une relation d'un Nous avec ce qui lui est extérieur.

Rosenzweig insiste une nouvelle fois sur la dimension mortifère du désir de fusion dans la lettre du 1er juillet 1919 :

> Quand un Je et un Tu se font *un*, que le Je ne reste pas Je et que le Tu ne reste pas Tu, quand le petit mot Et est nié – c'est Tristan et Isolde, et c'est ainsi que nous mourûmes alors, éternellement un, sans fin etc. donc pas de l'amour. L'amour reconnaît la séparation des lieux et la suppose ou peut-être même que c'est lui qui la pose. […] L'amour ne dit pas Je suis Toi, *mais* – et maintenant tu dois me comprendre tout à fait et me donner raison – : Je suis
> à Toi[382]

Dans ce passage, il va encore beaucoup plus loin que dans celui de la lettre de février 1919 que nous avons précédemment citée. En effet dans cette première lettre, on voyait encore très nettement les traces d'une réinterprétation positive de la séparation, du fait de ne pas pouvoir être un Nous. Ici, Rosenzweig adopte une perspective différente pour dire explicitement que la fusion, symbolisée selon lui par l'opéra de Richard Wagner *Tristan et Isolde*, et par la négation de la conjonction de coordination « et » – soit exactement ce que fait Heidegger dans sa lettre à Hannah Arendt – ce n'est plus de l'amour, mais une forme d'éternité néfaste que Rosenzweig, par le choix de son exemple, renvoie à la mort. Il faudra se souvenir de cette idée quand il s'agira d'analyser l'étrange parenté que Rosenzweig voit entre le mariage (symbole du Nous) et la mort. Le caractère mortifère de cette forme d'union réside dans la fusion, qui semble vouloir faire l'économie de la Rédemption, c'est-à-dire, de l'attente patiente et de l'espérance. Mais Rosenzweig ajoute à cela une idée pour le moins

---

sich eröffnen; aber wir könnten nur sagen, dass die Welt nicht mehr meine und Deine – sondern *unsere* ist – dass, was wir tun und leisten, nicht Dir *und* mir sondern *uns* gehört. »

382 GB, p. 358 : « Wenn ein Ich und ein Du *eins* werden, nicht das Ich Ich bleibt und das Du Du, wenn das Wörtlein Und geleugnet wird – das ist Tristan und Isolde, so stürben wir nun ungetrennt, ewig einig ohne Ende u.s.w. also nicht Liebe. Die Liebe erkennt die Getrenntheit der Orte an und setzt sie sogar voraus oder vielleicht gar setzt sie sie überhaupt erst fest […] Die Liebe sagt nicht Ich bin Du, *sondern* – und nun musst du mich doch ganz verstehn und mir recht geben –: Ich bin Dein. »

inhabituelle quand il dit, néanmoins avec une certaine prudence, que c'est peut-être même l'amour qui pose la séparation des lieux. Il entend par là que le fait d'entrer en relation suppose la non-identité des personnes et qu'en entrant en relation cette séparation constitutive devient nécessaire et donc consciente. L'amour ne crée donc pas la séparation, qui lui préexiste, mais elle la pose au sens où elle l'expose et lui donne une signification. Comme l'écrit Ephraim Meir : « La relation et la séparation vont de pair »[383]. Rosenzweig clôt son propos en réaffirmant la nécessité de la séparation pour créer une relation d'appartenance. Cette appartenance se matérialise dans le corps même de chacune des lettres, qui se terminent toutes par le possessif *Dein*. D'une certaine manière, toutes les *« Gritli »-Briefe* réaffirment donc dans la signature de Rosenzweig la source commune de la séparation et de l'appartenance.

La tentation de la fusion peut également rappeler ce que Rosenzweig écrit dans *L'Étoile de la Rédemption* au sujet de « l'homme enfermé »[384], le mystique qui reste au seuil de la Révélation, parce qu'il refuse de répondre au commandement d'amour que lui intime l'amour de Dieu : « […] il ne veut être absolument rien d'autre que le bien-aimé de Dieu »[385]. En cela il rappelle les amoureux de la première élégie de Rilke : « Est-elle [la nuit] à ceux qui s'aiment plus facile ?/ Ceux-là ne font hélas que se cacher à l'un l'autre leur sort. »[386] Il s'agit d'une des figures de la circularité dangereuse chez Rilke, l'image est très parlante, puisque c'est l'autre, par son étreinte, qui me cache mon destin. La fusion amoureuse est ce qui empêche d'avancer, elle fige les amants qui ne sont plus alors en mesure d'affronter leur destin, c'est-à-dire la vie, et se trouvent donc comme morts. Rosenzweig, en refusant l'idée que l'amour puisse instaurer une fusion dans l'unité, semble remettre en cause ce qu'exprime Platon, par la bouche d'Aristophane dans *Le Banquet*. Dans ce texte, on peut lire que l'humanité était à l'origine divisée en trois genres, le masculin, le féminin et le genre androgyne. Mais comme les androgynes devenaient trop arrogants, les Dieux décidèrent de les séparer. Depuis, les hommes n'ont de cesse de chercher à retrouver l'unité

383 MEIR, *Letters of love*, (cf. note 124), p. 16: « Relationship and separateness go together. »
384 ER, p.291 ; SE, p. 230 : « der verschlossene Mensch ».
385 ER, p. 293 ; SE, p. 231 : « […] er [will] ganz und gar nichts weiter sein als Gottes Liebling ».
386 Rainer Maria RILKE : « La première élégie », in : *Élégies de Duino. Sonnets à Orphée*, présentation de Gérald Stieg, traductions de Jean-Pierre Lefebvre et de Maurice Regnaut. Édition bilingue, Paris: *Poésie*/Gallimard, 1994, p. 31, p. 30 : « Ist sie [die Nacht] den Liebenden leichter ? Ach sie verdecken sich nur miteinander ihr Los. »

originelle[387]. Rosenzweig, à l'inverse de Heidegger, par exemple, renonce à cette tentation de retour à l'unité, sans doute parce qu'il ne pourrait s'agir ici que d'un retour et que l'état de séparation amoureuse ne peut être aboli que par son dépassement dans le mariage.

La question de la séparation n'est pas seulement, comme on vient de le voir, considérée comme une des conditions de la relation et acceptée en tant que telle, mais fait bien plus l'objet d'une réappropriation affirmative. Celle-ci constitue le socle de la relation qui lie Franz Rosenzweig et Margrit Rosenstock. De la nécessité de la séparation et de la distinction nette que Rosenzweig fait entre l'amour et le mariage découle également une conception originale de l'amour, tel qu'il peut être vécu en dehors d'une union officielle.

C –L'amour hors du mariage

Avant de commencer à traiter de la question délicate de l'amour hors du mariage, il importe de préciser le point de vue adopté ici. On est en droit de penser que Rosenzweig n'opère là que des justifications *a posteriori* de sa relation adultérine avec Margrit Rosenstock et qu'il se sert de son habileté rhétorique pour rendre raison de conduites répréhensibles, ou du moins illicites. Pour notre part, nous suspendons notre jugement et nous contentons de rendre compte et d'analyser les élaborations rosenzweigiennes telles qu'il les donne à lire dans le corpus des « *Gritli* »*-Briefe*. Pour aborder cette question, il importe de dire que jamais Rosenzweig n'emploie le terme allemand pour adultère, qui serait *Ehebruch*[388], on ne trouve pas trace non plus de termes qui signifieraient l'infidélité, comme *untreu*[389]. Cette absence est d'une certaine façon programmatique, car effectivement, pour Rosenzweig, sa relation avec Margrit Rosenstock ne constitue ni une mise en danger du mariage de cette dernière ni une infidélité à l'égard d'Eugen Rosenstock. C'est également ce que remarque Michael Zank quand il écrit dans son article consacré au corpus des *« Gritli »-Briefe* : « La logique semble être la suivante : Franz et Gritli ont fait l'expérience d'un amour qui sortait de l'ordinaire et qui du fait de sa nature extraordinaire ne se

[387] PLATON, *Symposion*, sous la dir. de Thomas Paulsen et Rudolf Rehn, Stuttgart : Reclam, 2006, 191b, p. 61

[388] Cf. Duden, (cf. note 7), E}he|bruch, der [mhd. ebruch]: Verletzung der ehelichen Treue durch außerehelichen Geschlechtsverkehr: E. begehen.

[389] *Ibidem* : un|treu <Adj.> : b) nicht treu : ein -er Liebhaber; seine Frau ist ihm u. geworden (betrügt ihn).

laissait pas ranger dans la catégorie de la tromperie ou de l'adultère. »[390] Nous avons déjà cité la lettre du 4 juin 1918 (cf. *supra*, p. 85)[391], dans laquelle Rosenzweig fait d'Eugen Rosenstock la condition de possibilité de sa relation avec Gritli, et de cette relation l'accomplissement de l'amitié qui le lie à Eugen. Rosenzweig comprend donc sa relation au couple Rosenstock comme une relation à trois, qui ne remet aucunement en cause le mariage de ses amis puisqu'ils y sont tous deux intégrés. Comme l'écrit Rosenzweig à Gritli le 9 mars 1918 :

> […] et si je ne peux pas l'aimer lui aussi en t'aimant toi, à chaque instant et sans faire de différence, alors je prie celui que l'on peut prier de me donner la force de jeter également la clef des portes maintenant autorisées dans le néant, là où il est le plus profond.[392]

Rosenzweig demande, s'il ne peut pas faire une place à son ami Eugen Rosenstock dans son amour pour Gritli, d'avoir la force de renoncer également à cet amour. L'exigence qu'il a envers lui-même est donc loin d'être modeste, puisqu'il s'agit bien moins de partager une femme avec son ami que de partager son propre amour pour qu'il puisse accueillir Margrit et Eugen Rosenstock, sans qu'aucun des deux ne se sente lésé par ce partage. Rosenzweig répète cette même idée avec une grande force dans la lettre du 17 avril 1918 quand il écrit : « Au nom du ciel, non pas que tu prennes à Eugen ce que tu me donnes. Si tel était le cas, tu n'aurais plus le droit de rien me donner. »[393] Et Rosenzweig ajoute que ce qu'il a ainsi reçu, Gritli n'aurait pas été en mesure de le donner à Eugen, mais que c'est à lui, Franz Rosenzweig, de le rendre à Eugen. On observe ici que la pratique de la communication indirecte et de la circulation, qui caractérise l'échange épistolaire, trouve son pendant sur le plan de la relation extraconjugale. De la même manière que Rosenzweig dit certaines choses à Eugen Rosenstock par le biais de son épouse, Gritli donne un certain nombre de choses à son mari par l'entremise de son amant. La construction que Rosenzweig décrit ici semble hautement spéculative, et il ne paraît pas éprouver le besoin de lui

---

390 ZANK, « The Rosenzweig-Rosenstock Triangle… », (cf. note 5), p. 88 : « The logic seems to be that Margrit and Franz experienced a love that was out of the ordinary one that because of its extraordinary nature did not fall under the category of betrayal and infidelity. »

391 Cf. GB, p. 105-106.

392 GB, p. 55 : « […] und wenn ich nicht in deiner Liebe ihn mitlieben kann, jeden Augenblick und ohne Unterschied, so bitte ich den, den man bitten kann, dass er mir die Kraft gibt, auch den Schlüssel zu den nun erlaubten Türen von mir zu werfen ins Nichts wo es am tiefsten ist. »

393 GB, p. 75-76 : « Um Himmelswillen doch nicht, dass du Eugen nähmest was du mir giebst. Wäre es so, dann dürfest du mir nichts mehr geben. »

donner une assise concrète, mais elle ne fait du moins pas, autant que les documents disponibles permettent d'en juger, l'objet d'opposition de la part de ses amis.

Aussi étrange que cela puisse paraître, on a l'impression, à la lecture des « *Gritli »-Briefe*, que cette exigence a été remplie et que cette relation à trois a fonctionné. Les heurts qu'elle a rencontrés avaient semble-t-il moins à voir avec ce triangle amoureux qu'avec des points de désaccord d'ordre théologique, contrairement à ce qu'écrit Friedrich Wilhelm Graf dans son compte-rendu critique des *Gritli-Briefe*, paru dans la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* le 3 juin 2002[394]. Toutefois, dans la lettre du 30 août 1919, Rosenzweig semble reconnaître le caractère utopique d'une telle communauté amoureuse, dont le désir de possession semble être absent :

> Il y a une part de désir de possession dans l'amour. On veut avoir quelque chose que l'on ne partage avec personne. Ce n'est pas une volonté *bonne*, mais c'est le mal en l'homme. Le vouloir-avoir-pour-soi. Mais l'amour vit de ce mal. Il est le sol terrestre dont il aimerait bien se détacher mais dont il ne peut pas et n'a pas le droit de se détacher. Seule la mort peut en libérer l'amour. Car en être libéré signifie la mort de l'amour. Et c'est dans son corps vivant qu'il doit mourir cette mort. Il doit dans son corps vivant être transfiguré en un amour qui n'est plus ce que nous humains appelons amour.[395]

Cette citation montre bien la tension qui a pu exister chez Rosenzweig entre l'exigence de partage qu'il profère et à laquelle il essaie de se conformer en ménageant une place à Eugen Rosenstock dans sa relation avec Margrit et la définition de l'amour qu'il livre dans ces lignes. Il s'agit en effet d'un équilibre précaire, puisque l'amour vit de son désir de domination, de son besoin d'exclusivité. Il semble ici avoir conscience que la transfiguration de l'amour qu'il appelle de ses vœux ne peut

---

394 GRAF, « Ein Editionsskandal… », (cf. note 182).

395 GB, p. 413: « Es ist ein Stück Besitzenwollen in der Liebe. Man will etwas haben, woran kein andrer Teil hat. Das ist kein *guter* Wille, sondern es ist das Böse im Menschen. Das Eigenhabenwollen. Aber die Liebe lebt von diesem Bösen. Es ist der irdische Boden, von dem sie los möchte und doch nicht los kann und auch nicht darf. Nur der Tod kann die Liebe davon lösen. Denn davon gelöst werden ist der Tod der Liebe. Und diesen Tod soll sie nun bei lebendigem Leibe sterben. Sie soll bei lebendigem Leibe verklärt werden zu einer Liebe, die nicht mehr das ist, was wir Menschen Liebe nennen. » Une telle conception peut être comprise comme une variante moins idéaliste de la vision de l'amour défendue par Hans Sepp dans *L'homme sans qualité* de Robert Musil. Ce dernier adhère à un groupe chrétien, nationaliste et antisémite et pratique la chasteté, au motif que le désir de posséder l'autre est un avatar du capitalisme. À cette différence près, que pour Rosenzweig, la question du désir de possession ne se limite pas à l'acte sexuel, mais constitue la dimension humaine de l'amour et n'est en outre pas mis en relation avec un quelconque courant politique. Cf. Robert MUSIL, *L'homme sans qualités*, traduit de l'allemand par Philippe Jacottet, Paris : Seuil, 2004, vol. 1, p. 373 ; *idem*, *Der Mann ohne Eigenschaften* [1930-1933], sous la dir. d'Adolf Frisé, vol. 1, Hambourg : Rowohlt, 2006, p. 311.

se faire qu'au prix de l'amour lui-même, puisque les défauts de l'amour qu'il décèle ici ne tiennent à rien d'autre qu'à son humanité.

On notera que le terme de triangle, que Rosenzweig emploie pour désigner sa pratique épistolaire est également à même, comme le montre Unda Hörner, de désigner le trio amoureux que le philosophe forme avec le couple Rosenstock et place cette pratique amoureuse dans une lignée fameuse d'hommes et de femmes qui se sont interrogés sur les nouvelles formes que pouvait prendre le couple :

> La figure du triangle amoureux faisait sortir de ses gonds la polarité des sexes et des rôles qui leur reviennent. On ne faisait plus valoir le fait qu'une troisième personne dérangeait l'idylle du couple formé par un homme et une femme. Mais c'est le tiers, homme ou femme – cependant pas un enfant –, qui fonde l'harmonie que le ménage bourgeois ne promet plus.[396]

L'ouvrage dont nous citons un extrait est consacré à ce que l'on pourrait appeler les avant-gardes amoureuses, donc à des couples qui vivent leurs élans amoureux hors des codes admis par la société et l'époque dont ils font partie. Pour ce qui est de Rosenzweig, bien qu'il expérimente, tant en pratique que sur le plan discursif, de nouvelles formes de vie commune, la possibilité de combiner le mariage et une relation extraconjugale sans que l'une mette l'autre en danger, il ne fait pas partie des avant-gardes dont les pratiques sont analysées dans l'ouvrage dont nous venons de citer un passage. Il semble vraiment qu'à cette époque, la vision du couple d'une bourgeoisie par ailleurs assez conventionnelle ait elle aussi succombé à la tentation d'expérimenter des formes nouvelles de vie amoureuse et également d'en rendre compte sur un plan théorique, comme le montre les *« Gritli »-Briefe*[397].

La période au cours de laquelle Rosenzweig réfléchit le plus intensément aux conditions de possibilité d'un amour qui dépasserait les frontières du mariage est celle où Gritli entretient une relation amoureuse avec Rudolf Ehrenberg, le cousin de

---

396 Unda HÖRNER, « Die Seiten des Dreiecks », in : *idem* (sous la dir. de), *Im Dreieck. Liebesbeziehungen von Nietzsche bis Duras*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1999, p. 9-14, ici p. 10 : « Die Denkfigur Liebesdreieck hob die Polarität der Geschlechter und der ihnen zugewiesenen Rollen aus den Angeln. Nicht länger sollte gelten, daß eine dritte Person die Idylle des Paares aus Mann und Frau stört. Erst ein Dritter oder eine Dritte im Bunde – nicht jedoch ein Kind – stiftet die Harmonie, die das bürgerliche Ehepaar nicht mehr verheißt. »

397 On rappellera à cet égard que le roman *Jules et Jim* d'Henri-Pierre Roché, adapté au cinéma par François Truffaut (1961), paraît en 1953, mais qu'il s'inspire d'événements de la vie de l'auteur qui remonte aux années qui suivent la Première Guerre mondiale. Cf. Henri-Pierre ROCHÉ, *Jules et Jim* [1953], Paris : Gallimard, 1991. Cf. également Helmut MERSCHMANN, « Vom Mythos einer Amour fou zu dritt. *Jules et Jim* », in : *ibidem*, p. 275-289, ici p. 280.

Rosenzweig et un ami très proche du couple Rosenstock. Cette relation dure approximativement entre août 1919 et le début de l'année 1920 et le passage de la lettre du 30 août 1919, que nous venons de citer constitue un des aspects de cette réflexion. Rudolf Ehrenberg est marié et Rosenzweig est d'avis, conformément à ce que nous venons d'exposer, que Margrit Rosenstock et lui ne peuvent poursuivre leur relation que s'ils parviennent à y intégrer son épouse, Helene Ehrenberg. Rosenzweig essaie donc de soumettre cette relation extraconjugale aux exigences qu'il a lui-même à l'égard du couple Rosenstock. Le conflit qui se fait jour au cours de l'automne 1919 se cristallise autour de la forme que vont prendre les retrouvailles entre Margrit Rosenstock et Rudolf Ehrenberg qui apparemment ne se sont plus vus depuis le mois d'août. Rosenzweig est pour sa part, d'avis – et il le répète inlassablement dans toutes les lettres du mois de novembre 1919 – que ces retrouvailles doivent être précédées par une rencontre entre Helene Ehrenberg et Margrit Rosenstock, qui ait lieu en l'absence de Rudolf Ehrenberg. Le but est que les deux femmes entrent en relation indépendamment de lui et apprennent à s'aimer. Rosenzweig pense qu'ils éviteraient par-là l'écueil d'une rencontre entre les deux femmes voulue et forcée par le mari. Une telle rencontre ferait d'Helene une « femme d'artiste »[398], ce qui désigne, sous la plume de Rosenzweig, une femme qui accepte les conquêtes amoureuses de son mari en se reniant elle-même, parce qu'elle est prête à le suivre partout et à être sa chose. Selon Rosenzweig, Rudolf Ehrenberg souhaite justement faire de sa femme un objet malléable dans le but de « les avoir toutes les deux »[399], Margrit Rosenstock et Helene Ehrenberg. Rosenzweig ajoute : « Il a maintenant Helene comme il a des chaises, des livres et je ne sais quels meubles. »[400] Le refus que marque ici très nettement Rosenzweig se dirige contre le fait de disposer de quelqu'un comme d'un objet, de laisser libre-cours au désir de possession qu'implique l'amour. Il s'oppose également au désir d'accumuler les conquêtes, sans prendre le temps d'intégrer la nouvelle relation dans le cercle affectif qui lui préexiste.

Ce souci d'intégration n'empêche pas Rosenzweig de prendre en compte le rôle joué par la jalousie, comme par exemple dans la lettre du 28 août 1919, où il tente

398 GB, 28 novembre 1919, p. 484 : « Künstlerfrau ».
399 *Ibidem* : « beide zu haben ».
400 *Ibidem* : « Er hat jetzt Helene wie er seine Stühle Bücher und sonstigen Möbel hat. »

d'inciter Gritli à avoir de la compréhension envers les sentiments d'Helene Ehrenberg :

> Si pas même moi, qui aime Rudi comme toi et vous deux et aussi Eugen réellement – je le crois – « comme moi-même », si donc pas même moi qui me sais faire totalement partie du cercle et qui suis heureux de cet élargissement, heureux spontanément et immédiatement et sans le moindre détour par ton amour, si donc même moi je n'ai pas été sans jalousie (le mot est lâché !), comment Helene pourrait-elle l'être.[401]

Avec une extrême prudence, Rosenzweig fait valoir le fait que ces relations doivent compter avec le risque de la jalousie. La conception des relations extraconjugales qu'il livre ici n'a donc pas pour but de la faire disparaître. Mais elle se fonde, presque à l'inverse, sur une extrême exigence de respect vis-à-vis de l'individu et vis-à-vis des sentiments qui sont les siens. Cette exigence a deux conséquences majeures : d'abord il n'est pas question de refouler ou de réprimer le sentiment amoureux qui demande à s'exprimer, car l'amour vise le prochain qui peut changer à chaque instant et cet amour est la réponse de l'homme à la Révélation divine[402]. Il faut donc suivre ses injonctions. La seconde conséquence de cette exigence à l'égard de l'individu est qu'il ne peut être question de négliger, voire d'oublier l'époux dans la relation extraconjugale. En somme, il s'agit de faire entrer la relation amoureuse qui lui était extérieure dans le mariage pour en faire une relation intraconjugale. C'est pour cette raison que Rosenzweig, dans cette période, n'a de cesse d'enjoindre Margrit Rosenstock à ne pas oublier Helene Ehrenberg, au motif qu'après Rudolf Ehrenberg, elle est le prochain, dont on verra l'importance que Rosenzweig lui donne dans *L'Étoile de la Rédemption*[403]. Il ne s'agit donc pas d'obtenir qu'Helene Ehrenberg donne sa bénédiction à la relation de son mari avec Margrit Rosenstock, mais de l'aimer elle aussi, de l'intégrer à cette relation.

En outre, dans ces lettres des mois de novembre et de décembre 1919, il y va de beaucoup plus, puisque Rosenzweig est prêt à faire de cette prise en compte

---

401 GB, p. 408 : « Wenn noch nicht einmal ich, der ich Rudi liebe wie dich und euch beide und Eugen dazu wirklich – glaube ich – ‹wie mich selbst›, wenn also noch nicht einmal ich, der ich mich doch ganz drin weiss in diesem Kreis und der glücklich ist über diese Erweiterung, glücklich von mir aus ganz unmittelbar und gar nicht erst über den, doch auch nur kleinen, Umweg über dein Glück, wenn also noch nicht einmal ich ohne Eifersucht war und bin (da stehts!), wie kann sie es dann sein. »

402 Cf. ER, p. 307 ; SE, p. 243.

403 Cf. GB-pdf 1919, 22.11.1919, p. 337.

d'Helene – la condition de sa relation avec Gritli. Dans la lettre du 25 novembre 1919, il écrit à Eugen : « Car je ne peux pas aimer une Gritli qui aime Rudi sans Helene. »[404] L'amour extraconjugal est donc pour Rosenzweig une discipline exigeante et aucunement un écart de conduite, et c'est sans doute ce qui étonne lorsque l'on lit les passages portant sur ce sujet dans les *« Gritli »-Briefe*. Cela tient sûrement à la conception du mariage que nous avons évoquée dans le paragraphe concernant la séparation comme source de l'amour (cf. *supra*, p. 116). Comme nous l'avons dit, pour Rosenzweig, le mariage institue une « communauté de sang créée »[405], il est donc impossible de rompre ce lien. Mais réciproquement, il n'empêche pas non plus l'amour de continuer de s'exprimer envers « les prochains » qui se présentent. À cet égard, on peut renvoyer à la conception défendue par Paul Ricœur dans « Sexualité : la merveille, l'errance, l'énigme » :

> *Éros* n'est pas institutionnel. On l'offense en le réduisant au contrat, au devoir conjugal […] sa loi, qui n'est plus loi est réciprocité du don. Par là il est infra-juridique, para-juridique, supra-juridique. Aussi est-il de son essence de menacer de son démonisme l'institution – toute institution, y compris celle du mariage…[406]

Ricœur insiste ici sur le caractère fondamentalement subversif de l'*Éros*, qui tout à la fois précède la relation juridique et contractuelle, l'accompagne et la surplombe. Rosenzweig, même s'il ne nomme pas avec autant de précision que Ricœur la dimension subversive de l'amour, en tient compte ; et c'est pour cette raison qu'il essaie de faire coexister le mariage et l'amour pacifiquement, sans que le premier bride le second ni que le second détruise le premier, parce que tous deux ont des raisons d'être et des fonctions différentes, qui ne doivent pas être négligées.

Une des raisons, d'ordre biographique, pour lesquelles Helene prend un rôle aussi important dans ces réflexions, c'est que selon Rosenzweig, c'est elle qui lui a permis d'aimer Rudolf Ehrenberg, pour lequel il ne ressentait que peu d'inclinaison jusqu'en 1909[407]. On retrouve ici l'idée que nous avions déjà évoquée au sujet de Rosenzweig et du couple Rosenstock qu'une personne puisse en révéler une autre.

---

404 GB, p. 483 : « Denn ein Gritli, das den helenelosen Rudi liebt, kann ich nicht lieben. »
405 ER, p. 339, SE, p. 269: « geschaffn[e] Blutgemeinschaft ».
406 Paul RICŒUR, « Sexualité : la merveille, l'errance, l'énigme », in : *idem*, *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil/Esprit, 1955, p. 198-209, p. 209.
407 Cf. GB, 24 novembre 1919, p. 481.

De la même manière que Gritli permet à l'affection de Franz pour Eugen de s'accomplir, c'est grâce à Helene que Franz a trouvé le moyen d'aimer Rudolf Ehrenberg. Rosenzweig qualifie cette dernière dans la lettre du 24 novembre 1919 de « garante de notre amitié »[408]. De plus, à la fin de cet épisode, quand Rosenzweig a recouvré sa confiance en Gritli, il ne se sent pas encore prêt à renouer un contact direct et pacifié avec Rudolf Ehrenberg et, c'est là encore Margrit Rosenstock qui doit jouer un rôle d'intermédiaire entre les deux hommes, comme c'était déjà le cas entre Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock. Dans la lettre du 19 décembre 1919, Rosenzweig écrit à Gritli :

> Cela me suffit d'en entendre parler par toi. C'est pour le moment, je le sens très précisément, la seule forme sous laquelle je le supporte. J'aimerais bien l'avoir sous cette forme-là, comprends-moi bien, je ne suis pas froid à son égard, je veux avoir de ses nouvelles, simplement – quelque peu filtrées. Sois le filtre.[409]

C'est donc manifestement une des caractéristiques de Margrit Rosenstock que de pouvoir jouer ce rôle de filtre. Par ailleurs, ce qu'il faut retenir de ces considérations sur les relations amoureuses extraconjugales, c'est le caractère médiat des relations entre les individus telles que les conçoit Rosenzweig. Il est en effet très net que certaines relations trouvent leur accomplissement par l'entremise d'un tiers, soit parce qu'il fait véritablement changer l'autre (c'est ce qui se passe, semble-t-il, entre Rudolf et Helene Ehrenberg), soit parce qu'il modifie la perspective que l'on a sur cette personne, comme c'est le cas dans le triangle formé par Rosenzweig et les époux Rosenstock et aussi parce que le tiers, quand il est suffisamment fiable, se fait garant de la pérennité et de la continuité des relations malgré les disputes et les ruptures.

Nous avons tenté dans ce chapitre de rendre compte de la conception rosenzweigienne de l'amour qui sous-tend ce qui se dit dans les *« Gritli »-Briefe*. La correspondance nous a donné des indications sur la manière dont Rosenzweig envisage ces relations. Pour compléter ces analyses, il importe de se consacrer à l'exposition de quelques unes des sources possibles de cette conception. Il s'agira avant tout de

---

408 *Ibidem*, p. 482 : « Bürgin unsrer Freundschaft ».

409 GB-pdf 1919, p. 362 : « Es genügt mir, wenn ich durch dich von ihm höre. Das ist, ich spüre es genau, jetzt die einzige Form, in der ich ihn vertrage. In der möchte ich ihn haben, versteh mich recht, ich bin ja nicht kalt gegen ihn, ich will von ihm hören, nur – ein bischen gesiebt. Sei du das Sieb. »

montrer ce qui, dans *L'Étoile de la Rédemption*, se rapproche ou s'éloigne des idées que Rosenzweig développe dans sa correspondance.

Chapitre 4 – La conception rosenzweigienne de l'amour dans les « ‹Gritli›-Briefe »

A – La naissance de l'amour dans « L'Étoile de la Rédemption »

La thématique de l'amour telle que Franz Rosenzweig l'aborde dans *L'Étoile de la Rédemption* se développe en plusieurs étapes dont l'analyse ponctuera notre étude. Dans la première partie de l'ouvrage où Rosenzweig décrit l'univers d'avant la Révélation, il se contente de souligner que les éléments, – Dieu, le Monde et l'Homme – qui ne sont pas encore entrés en relation, ne disposent que de formes non-accomplies de l'amour. Il explique que l'amour de Dieu n'y est que la réponse et la récompense donnée à l'amour de l'homme qui n'y accède que par son effort pour parvenir à la perfection[410]. Un peu plus loin, quand il caractérise le Soi, l'homme muet d'avant la Révélation, il dit de son amour qu'il est « sans nom et obscur comme lui-même »[411]. L'amour qu'il décrit dans cette première partie est donc encore à venir et c'est dans la deuxième partie de *L'Étoile de la Rédemption* que Rosenzweig développe avec le plus de précision sa conception de l'amour. Dans ces développements on peut distinguer deux moments principaux : celui où Rosenzweig traite de la naissance de l'amour à proprement parler et celui où il est question de l'amour du prochain. Dans la troisième partie de l'ouvrage, Rosenzweig traite des rapports qu'entretiennent l'amour et la Rédemption, ce concept est donc présent à toutes les étapes du livre.

Il importe de s'attarder sur la naissance de l'amour, pare qu'elle correspond au moment de la naissance du dialogue dans *L'Étoile de la Rédemption* et parce que nous espérons de cette manière donner un éclairage théorique aux observations que nous avons faites sur la conception rosenzweigienne de l'amour telle qu'elle se révèle dans les *« Gritli »-Briefe*. C'est par une citation tirée du Cantique des Cantiques que Rosenzweig entame ces réflexions : « L'amour est fort comme la mort »[412]. Ensuite, il explique la naissance de l'amour telle qu'elle s'accomplit en Dieu et cette éclosion, du moins telle qu'elle se donne à voir dans le texte de Rosenzweig, précède la naissance du dialogue et la relation à l'homme qu'elle instaure. Il semble que l'on ait affaire à ce stade à une forme d'« amour intransitif » pour reprendre l'expression

[410] Cf. ER, p. 66-68 ; SE, p. 42-43.
[411] ER, p. 114 ; SE, p. 82 : « seine Liebe ist namenlos und verborgen wie er selbst. »
[412] ER, p. 224 ; SE, p. 174 : « Stark wie der Tod ist Liebe. »

de Rainer Maria Rilke que lui-même définit de la façon suivante : « N'est-il pas temps qu'aimant nous nous détachions de ce que nous aimons et l'emportions tremblants […]. »[413] Mais cette analogie cache une différence fondamentale, si l'amour intransitif rilkéen constitue un dépassement du face à face des amants, qui exige que l'on se détache de l'objet aimé ; chez Rosenzweig, cet « amour intransitif » désigne la naissance de l'amour tel qu'il naît dans le cœur divin avant d'avoir trouvé sa direction et son objet. Il constitue donc encore une forme non accomplie de l'amour. Il se manifeste dans l'expérience de l'instant ; en effet, la genèse de l'amour est dite « jaillie de l'instant qu'elle remplit et de lui seul »[414]. Seul l'amour de l'amant est caractérisé par son instantanéité essentielle, à chaque instant renouvelée et qui à chaque instant fait croître l'amour[415], que Rosenzweig considère non comme une qualité de Dieu mais comme un événement[416]. L'originalité de la conception que Rosenzweig développe tient au fait que l'amour divin est premier, qu'il se présente comme un appel à l'homme auquel ce dernier n'est pas nécessairement prêt à répondre de manière immédiate[417]. C'est Dieu, l'amant, qui éveille chez l'homme, l'aimé « sourd et buté », la capacité à aimer[418]. Ici est à l'œuvre l'inversion qui caractérise le passage de la première à la deuxième partie de *L'Étoile* : on passe de l'idée d'un Dieu païen et séparé dont l'amour ne peut être qu'une récompense donnée à l'homme à une conception où l'amour se révèle d'abord en Dieu avant de se manifester à l'homme par son appel, sans que ce dernier ait quoi que ce soit à accomplir pour cela. L'amour n'est pas donné en récompense. Il est gratuit.

Ce n'est que quelques pages plus loin qu'il est question de la manière dont l'homme, « l'autre pôle de la Révélation »[419], reçoit l'amour divin. Ce dernier perçoit l'amour de Dieu, non pas comme renouvelé à chaque instant, mais comme éternel. L'homme répond à l'amour divin en se laissant aimer[420]. Un peu plus loin, Rosenzweig écrit également que la confiance, la foi que l'âme aimée voue à l'amant, cons-

413 Rainer Maria RILKE : « La première élégie », (cf. note 386), p. 33 ; p. 32 : « Ist es nicht Zeit, dass wir liebend / uns vom Geliebten befreien und es bebend bestehen. […] ».
414 ER, p. 229 ; SE, p. 178 : « vergangenheitslos, so ganz dem Augenblick, den sie erfüllt, und nur ihm selbst entsprungen ».
415 Cf. ER, p. 232 ; SE, p. 181.
416 Cf. ER, p. 234 : « L'amour n'est donc pas attribut mais événement »; SE, p. 183 : « So ist Liebe keine Eigentschaft, sondern ein Ereignis. »
417 RÜHLE : *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 309-311.
418 *Ibidem*, p. 311 : « dem tauben, trotzigen Menschen ».
419 Cf. ER, p. 238 ; SE, p. 186 : « […] der andere Pol der Offenbarung ».
420 Cf. ER, p. 241 ; SE, p. 189.

titue sa réponse à son amour : il aime en se sachant aimé éternellement et en se fiant à cet amour[421]. Rosenzweig présente donc ici une vision de l'amour qui n'est pas fondée sur la réciprocité, mais sur une fondamentale inégalité : dans le face à face de l'homme et de Dieu, Dieu est actif et l'homme passif. Dans ce contexte, Rosenzweig revient sur la question de l'amour humain en le comparant à une plante si haute qu'elle s'éloigne de ses racines, ce qui donne lieu à une distribution des rôles entre hommes et femmes plus complexe et plus changeante que dans la racine que constitue l'amour qui lie l'homme à Dieu. Dans la réalité, la passivité n'est pas selon lui nécessairement l'apanage de la femme, ni l'activité le propre de l'homme[422]. Il souligne néanmoins que « les racines de leur être sexué ne cessent de rétablir le rapport univoque de la nature »[423]. Cette brève digression, outre qu'elle nous livre des informations sur la manière dont Rosenzweig envisage l'amour humain, permet de comprendre que pour lui, dans la relation de l'homme à Dieu, Dieu est comparé à l'homme et l'homme à la femme. Cette vision est explicitée par Rosenzweig dans le choix du vocabulaire qui caractérise l'âme aimée : « L'aimée accueille l'offrande ; qu'elle l'accueille, voilà sa donation en retour, mais en accueillant, elle reste auprès de soi et elle devient totale sérénité et âme en soi bienheureuse. »[424] L'emploi du féminin est soutenu par l'emploi répété du verbe *empfangen*, traduit ici par « accueillir » et qui en allemand, dans un sens quelque peu vieilli, désigne pour une femme le moment de la fécondation[425]. L'usage du féminin pour désigner l'objet aimé par Dieu procède par ailleurs d'un glissement au sein du paragraphe 151 de *L'Étoile*, intitulé « l'amant »[426] : au début du paragraphe, Rosenzweig écrit en effet « *das Geliebte* ». L'emploi du neutre permet de rappeler que la relation de l'homme à Dieu n'est pas au premier chef une relation sexuée, mais quelques lignes plus loin il emploie à nouveau le féminin « *die Geliebte* » qui explicite ce que cette conception doit à

421 Cf. ER, p. 243 ; SE, p. 191.

422 Dans son livre Inken Rühle s'est employée à critiquer la vision quelque peu figée que Rosenzweig a de l'homme et de la femme et de leurs rôles respectifs. Cette critique présente l'intérêt de faire le point sur la vision rosenzweigienne de la femme, qui porte la marque du conservatisme de son époque. Cf. RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 338-340.

423 ER, p. 241 ; SE, p. 189 : « […] obwohl von den Wurzeln der Geschlechtlichkeit her sich immer wieder das eindeutige Verhältnis der Natur wiederherstellt. »

424 ER, p. 232 ; SE, p. 181 : « Die Geliebte empfängt das Geschenk; dies, daß sie es empfängt, ist ihre Gegengabe, aber im Empfangen bleibt sie bei sich und wird ganz ruhend und in sich selige Seele. »

425 Cf. Duden, (cf. note 7), « emp|fan|gen <st.V.; hat> [mhd. enphahen, entvahen, ahd. intvahen, zu fangen u. urspr. nur = empfangen (4 a)]: […]5. (geh. veraltend) schwanger werden: sie hat [ein Kind von ihm] empfangen. »

426 ER, p. 240-242 ; SE, p. 188-189.

l'analogie avec l'amour humain[427]. Cette variation de genre s'étend à l'ensemble du deuxième livre de la deuxième partie de *L'Étoile de la Rédemption* et signe l'analogie de l'amour divin avec l'amour humain[428]. Cette analogie trouvera son point culminant et d'une certaine manière son explication dans le commentaire du Cantique des Cantiques que nous analyserons également. Yehudit Kornberg Greenberg explique que l'amour dans *L'Étoile de la Rédemption* se manifeste à deux niveaux :

> D'un côté, l'amour ne peut pas être déduit d'une quelconque enquête rationnelle sur l'être et l'existence de Dieu. D'un autre côté, en tant qu'exigence envers Dieu, il consiste en une description hautement poétique de l'emportement du Transcendant qui touche l'âme humaine et lui donne vie.[429]

Ce n'est que plus tard que Rosenzweig introduit la dimension dialogique de cet amour en évoquant le « premier mot sonore » de la Révélation, son « ‹mot radical› » : Je[430]. Dans *L'Étoile*, le dialogue prend sa source en Dieu, dans le monologue : « Au Je ré-pond, dans l'intime de Dieu, un Tu. C'est là le mutuel accord entre Je et Tu dans le monologue divin lors de la Création de l'homme. »[431] Mais, de la même manière que l'amour initial qui n'a pas encore trouvé son objet n'est pas encore une forme accomplie de l'amour, il ne s'agit ici pas encore d'une forme authentique du dialogue, qui réclame la reconnaissance d'un Tu en dehors de soi. Celle-ci advient dans la question de Dieu à Adam : « Où es-tu ? »[432] (cf. *supra*, p. 74). Mais Dieu ne découvre dans un premier temps que son Je. Adam n'entend pas l'appel contenu dans la question divine et le Tu ne se révèle pas encore. Abraham est, comme nous l'avons

---

427 La question des genres dans la description que Rosenzweig donne de l'amour divin dans *L'Étoile de la Rédemption* est évoquée dans l'article suivant : Yehoyada AMIR, « Ein genderorientierter Blick auf die Liebe Gottes zum Menschen », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs ‹neues Denken›*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 2006, vol. 2, p. 845-861. Nous signalons cet article bien qu'il contienne un certain nombre de thèses que nous ne partageons pas, concernant *L'Étoile de la Rédemption*.

428 Yehudit Kornberg Greenberg évoque cette analogie de l'amour humain et de l'amour divin en la mettant en relation avec la biographie de Franz Rosenzweig. Elle insiste également sur l'importance des genres dans l'évocation rosenzweigienne de l'amour. Cf. Yehudit KORNBERG GREENBERG, « What does Revelation in the *Star of Redemption* Reveal? Negotiating the Spaces between Rosenzweig's Life and Thought », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs ‹neues Denken›*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 2006, vol. 2, p. 830-844.

429 *Ibidem*, p. 836 : « On the one hand, love cannot be deductible from any rational inquiry into the being and existence of God. On the other hand, and as a claim about God, it consists of a highly depiction of the Transcendent outburst touching and invigorating the human soul. »

430 ER, p. 246 ; SE, p. 193 : « ihr erstes lautes […], ihr ‹Stammwort› ».

431 ER, p. 248 ; SE, p. 194 : « Dem Ich ant-wortet in Gottes Innerem ein Du. Es ist der Doppelklang von Ich und Du in dem Selbstgespräch Gottes bei der Schöpfung des Menschen. »

432 Genèse 3, 9.

déjà expliqué, le premier à répondre à l'appel de son nom et à se découvrir un Je. C'est dans ce second temps que la naissance du dialogue rejoint la thématique de l'amour. En effet, ce qu'exprime la voix de l'amant, c'est le commandement d'amour qui est le seul mode d'expression de l'amour de l'amant et que seul celui qui aime est en mesure de proférer : « Aime-moi »[433]. Rosenzweig tire le commandement d'un verset du Deutéronome : « Tu aimeras l'Éternel ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces. »[434] Ce commandement est pour Rosenzweig le plus important de tous, le « commandement de tous les commandements »[435]. Il obéit également, comme l'amour de l'amant, à l'exigence d'instantanéité que Rosenzweig formule de la façon suivante : « C'est l'aujourd'hui dans lequel vit l'amour de l'amant, cet aujourd'hui à l'impératif du commandement. »[436] À ce commandement l'homme répond en se reconnaissant comme pécheur, et dans ce même mouvement il est lavé de ses péchés et de sa honte par l'amour divin et peut formuler sa « confession de foi »[437]. De cette confession sortant de la bouche de l'âme désormais capable de parler, Dieu tire sa « réalité perceptible visible »[438]. Le fait d'accéder à la parole permet également à l'âme aimée de prier pour la venue du Royaume, c'est-à-dire pour la Rédemption.

Dans le troisième livre de la deuxième partie de *L'Étoile de la Rédemption*, Rosenzweig développe sa conception de l'amour du prochain. Ce dernier prend sa source dans l'amour divin et permet à l'âme de ne pas s'enfermer dans son duo amoureux avec Dieu, dans lequel le monde serait laissé de côté. Rosenzweig exprime ici la transitivité de l'amour quand il écrit : « L'amour pour Dieu doit s'extérioriser dans l'amour pour le prochain. »[439] Cet amour conserve certaines des caractéristiques que Rosenzweig avait attribuées à l'amour de l'amant dont sa temporalité propre, celle de l'instant qu'elle tire de la déception à laquelle cet amour s'expose sans cesse[440]. Le caractère transitif de l'amour chez Rosenzweig, qui veut que l'amour de

433 ER, p. 251 ; SE, p. 197 : « Liebe mich ».
434 ER, p. 250 ; SE, p. 196 : « Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, von ganzem Herzen und von ganzer Seele und aus allem Vermögen. ». Cf. Deutéronome 6, 4-9.
435 ER, p. 250 ; SE, p. 196: « Gebot aller Gebote ».
436 ER, p. 253 ; SE, p. 198 : « Es ist das Heute, in dem die Liebe des Liebenden lebt, - dies imperativische Heute des Gebots. »
437 ER, p. 257 ; SE, p. 202 : « Glaubensbekenntnis ».
438 ER, p. 258 ; SE, p. 203 : « schmeck- und sichtbare Wirklichkeit ».
439 ER, p. 258 ; SE, p. 239 : « Die Liebe zu Gott soll sich äußern in der Liebe zum Nächsten. »
440 Cf. ER, p. 259 ; SE, p. 240.

Dieu pour l'homme se transmette, par le truchement de ce dernier, au monde, rappelle la manière dont il envisage les échanges dans les *« Gritli »-Briefe* : l'échange de lettres d'abord qui circule souvent entre Rosenzweig et Eugen Rosenstock par le biais de Gritli, mais aussi l'échange amoureux. En effet Rosenzweig, nous l'avons dit, pense que par l'amour qu'il lui porte Gritli est capable de donner à son mari ce que sans cela elle n'aurait pas pu lui donner.

Quand on tente de définir ce que Rosenzweig entend par le prochain, deux remarques s'imposent d'emblée. Tout d'abord, il prend ce terme pour ainsi dire au pied de la lettre : « Le prochain n'est donc qu'un représentant ; il n'est pas aimé pour lui-même, il n'est pas aimé pour ses beaux yeux, mais parce que justement il est là, parce qu'il est justement mon prochain. »[441] Le prochain est donc tout simplement, au sens propre du terme, l'autre qui est le plus proche de moi en un instant donné. La seconde remarque concerne ce qui peut être qualifié de prochain : Rosenzweig ne développe pas ici à proprement parler une vision de l'amour portée par l'intersubjectivité humaine ; en effet, il dit à plusieurs reprises que l'amour du prochain tel qu'il l'entend se dirige vers le monde[442]. Un autre passage du texte permet d'appréhender ce que Rosenzweig entend par monde dans le cas présent : « […] là où quelqu'un, ou quelque chose, est devenu le prochain de l'âme, là une part de monde devient ce qu'auparavant elle n'était point : âme. »[443] Ce passage nous apprend tout d'abord que le monde vers lequel se dirige l'amour du prochain n'est pas uniquement celui des choses inanimées mais comprend également des individus. Cette interprétation s'appuie également sur un lapsus contenu dans le texte de Rosenzweig et qui n'est pas rendu par la traduction : « *da ist ein Stück Welt geworden, was er [*sic*] vorher nicht war* ». Rosenzweig reprend le substantif neutre *Stück* par le

[441] Cf. ER, p. 307 ; SE, p. 243 : « Der Nächste ist also nur Repräsentant; er wird nicht um seiner selbst willen geliebt, nicht seiner schönen Augen wegen, sondern nur weil er grade da steht, weil er grade mein Nächster ist. »

[442] Cf. *Ibidem*. Lors du colloque international de la société Franz Rosenzweig qui s'est tenu à Paris en Mai 2009, sous le titre « Nous et les autres… », Sophie Nordmann a présenté une communication sur le thème suivant : « Hermann Cohen, Franz Rosenzweig : communauté et altérité » (19.05.2009). Elle a défendu la thèse selon laquelle il n'y avait dans *L'Étoile de la Rédemption* aucune place accordée à l'intersubjectivité humaine, qui pouvait seulement être déduite *a posteriori* du propos de Rosenzweig, mais ne faisait l'objet d'aucun développement de la part de ce dernier. Cf. également : MOSES, « Judentum und Christentum… », (cf. note 143), p. 667. Mosès évoque une double expérience de l'altérité, d'une part celle de Dieu, d'autre part celle du monde dont on fait l'expérience sous la forme du prochain.

[443] Cf. ER, p. 330 ; SE, p. 262 : « […] wo einmal der Dual gehaftet hat, wo einer oder etwas zum Nächsten einer Seele geworden ist, da ist ein Stück Welt geworden, was er [*sic*] vorher nicht war: Seele. »

pronom masculin de la troisième personne du singulier, suggérant par là que cette « part du monde » n'est pas nécessairement une chose, un *es*, mais peut également être une personne, un *er*. En effet le Il à la différence du Ce est en mesure d'accéder au Je et au Tu qui caractérise l'âme humaine. Réciproquement, on remarquera qu'une part du monde, quand elle a fait l'expérience de l'amour du prochain, peut devenir « âme ».

Ces remarques permettent d'entrevoir la complexité de la conception rosenzweigienne du monde, mais elles posent plus de questions qu'elles n'en résolvent. En effet la lecture du deuxième livre de cette partie, consacré à la Révélation, donnait à penser que c'était l'expérience de l'amour divin qui faisait du Soi enfermé une âme aimée. Est-il possible que l'amour du prochain dispense de la Révélation dialoguante de Dieu ? Une telle interprétation paraît peu plausible. De plus ce que Rosenzweig décrit dans le passage que nous venons de citer donne l'impression que les frontières entre les éléments homme et monde tendent à s'abolir, mais il ne livre pas les clefs qui permettraient de penser les tenants et les aboutissants cette abolition. On est néanmoins tenté de dire que ce que Rosenzweig décrit dans la deuxième partie de son œuvre maîtresse va plus loin qu'une mise en relation d'éléments distincts, posés comme séparés dans la première partie, puisqu'il brouille les distinctions et les frontières. Cette ambiguïté du statut du Monde est pleinement assumée par Rosenzweig qui écrit quelques pages plus loin :

> Tu restes Toi et tu le resteras. Mais il ne doit pas rester un Il pour toi et donc pour ton Toi uniquement un Ce ; non, il est comme toi, comme ton Toi, un Toi comme toi, un Je…il est âme. C'est ainsi que l'amour fait du monde un monde habité d'âmes, non pas, au fond, par ce qu'il fait, mais parce qu'il le fait par amour.[444]

La première partie de ce passage tendrait à faire penser que Rosenzweig parle des hommes, mais la dernière phrase oblige à réviser cette impression ; il semble bien que ce soit effectivement le monde qui devienne le Tu de l'homme. La question à laquelle il reste néanmoins difficile de répondre est celle de savoir si les autres hommes sont envisagés ou non comme objets du monde et, si tel est le cas, quel est

[444] ER, p. 337, SE, p. 267 : « Du bleibst Du und sollst es bleiben. Aber es soll dir nicht ein Er bleiben und also für dein Du bloß ein Es, sondern er ist wie Du, wie dein Du, ein Du wie Du, ein Ich, – Seele. So macht Liebe die Welt zur beseelten, nicht eigentlich durch das was sie tut, sondern weil sie es aus Liebe tut. ». Cf. Lévitique. 19,18.

le rôle spécifique de l'homme par rapport à l'homme, comparé à celui qu'il a par rapport aux objets inanimés du monde. S'agit-il vraiment pour l'homme aimé de Dieu de faire de l'autre homme une âme ou uniquement de le considérer comme une âme, comme un Tu qui a également fait l'objet de la Révélation divine ? C'est la seconde interprétation qui paraît la plus cohérente avec le reste du propos de Rosenzweig, quoiqu'elle tende à enlever au texte un peu de sa radicalité.

Ces analyses permettent déjà d'observer certains effets de continuité entre *L'Étoile de la Rédemption* et les *« Gritli »-Briefe* ; elles serviront également de base à d'autres réflexions, notamment sur le dialogue interreligieux et sur la genèse de l'ouvrage. Il est maintenant nécessaire de s'attarder sur une des dimensions les plus importantes de la conception rosenzweigienne du dialogue amoureux, à savoir son analyse du Cantique des Cantiques, parce qu'elle est aussi celle qui permet de tracer le plus de ponts en direction des *« Gritli »-Briefe* et de la conception du dialogue amoureux qu'il y développe.

B – L'interprétation rosenzweigienne du Cantique des Cantiques

Franz Rosenzweig, dans l'interprétation qu'il livre du Cantique des Cantiques, dévoile des aspects fondamentaux de sa conception de l'amour. Les références au Cantique des Cantiques dans les *« Gritli »-Briefe* sont par ailleurs suffisamment nombreuses pour être remarquées et on ne peut s'empêcher de penser en les lisant au rôle central que joue cette référence dans *L'Étoile de la Rédemption*. L'objectif de ce paragraphe est donc de montrer comment Rosenzweig dégage de ce texte canonique une conception de l'amour bien particulière, puisque entre autres éléments marquants, le caractère strictement profane de l'amour humain y est catégoriquement refusé. Cette étude sur la réception du Cantique des Cantiques par Rosenzweig sera également un des fondements de nos interrogations sur sa réception de la Kabbale, puisqu'elle part du même texte, du moins pour ce qui est des thématiques amoureuses et dialogiques qui constituent l'objet de nos travaux[445].

[445] Comme l'écrit Charles Mopsik dans l'introduction qu'il donne à sa traduction du Zohar : «Le Cantique des Cantiques est un enjeu central pour les élaborations théosophiques des cabalistes. », Charles, MOPSIK (sous la dir. de), *Le Zohar, Cantique des Cantique*¸ texte traduit de l'hébreu et de l'araméen, annoté et introduit par Charles Mopsik, Lagrasse : Verdier, 1999, p. 11.

Le texte du Cantique des Cantiques confronte les exégètes à de nombreuses interrogations. Sa datation est incertaine[446], même si les arguments qu'avance Otto Eisfeldt en faveur d'une rédaction datant du III[ème] siècle avant l'ère chrétienne semblent convaincants[447]. La question de son appartenance au canon des textes sacrés a également fait l'objet d'âpres discussions au premier siècle de notre ère. L'enjeu de la question était pour les maîtres de la tradition de savoir s'il s'agissait ou non d'un texte profane, si le poème devait être lu au sens propre ou dans un sens allégorique[448]. Rabbi Aqiva défendit cette dernière interprétation et sa défense permit au texte d'être intégré au Canon et à la liturgie juive, puisqu'il est une des cinq *Meguillot*[449], à savoir celle qui est associée à la fête de *Pessah*[450]. Il est difficile de déterminer avec certitude qui est son auteur, il est du moins peu probable qu'il s'agisse de Salomon comme le début du texte voudrait le faire croire[451]. Il importe de signaler, comme l'explique Inken Rühle, que la métaphore du couple pour désigner la relation entre Israël et son Dieu est un *topos* de l'Ancien Testament, principalement dans les textes prophétiques[452].

Dans *L'Étoile de la Rédemption*, trois grands textes de la Bible font l'objet d'interprétations précises de la part de Rosenzweig, lesquelles rythment la seconde partie de l'ouvrage. Il s'agit du livre de la Genèse (particulièrement les chapitres 1, 3

446 Inken Rühle indique que les tentatives de datation du texte vont de l'époque du roi Salomon au III[ème] siècle avant notre ère. Cf. RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 193.

447 Cf. Otto EISFELDT, *Einleitung in das alte Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1964, p. 664. L'auteur se fonde principalement sur des arguments empruntés à l'histoire de la langue pour procéder à cette datation, néanmoins il insiste sur le décalage qu'il y a très certainement entre la date de rédaction et la date de création du texte.

448 Néanmoins Inken Rühle remet en cause l'idée selon laquelle le caractère allégorique du texte précéderait sa canonisation, puisque, comme elle le dit justement, l'usage allégorique d'un texte présuppose son caractère canonique. Cf. RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 196.

449 Il s'agit des rouleaux qui contiennent cinq textes de la Bible (Ruth, le Cantique des Cantiques, l'Ecclésiaste, les lamentations et Esther) associés chacun à une fête particulière (*Shavouoth*, *Pessah*, *Souccoth*, *Tichâ béav* et *Pourim*). Cf. « Megillah », in : Cecil ROTH (sous la dir. de), *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem : Keter Publishing, 1971, vol. 11, col. 1228.

450 Cf. André LA COQUE, « La Sulamite », in : Paul RICŒUR ; André LA COQUE, *Penser la Bible*, texte d'André La Coque traduit de l'anglais par Aline Patte et relu par l'auteur, Paris, le Seuil, 1998, p. 373-410, ici p. 378. André La Coque s'intéresse particulièrement au caractère subversif du texte du Cantique des Cantiques et essaie de montrer qu'il a été écrit par une femme.

451 Cf. EISFELDT, *Einleitung in das alte Testament*, (cf. note 447), p. 657 Eisfeldt défend également l'idée selon laquelle le Cantique des Cantiques ne serait pas à l'origine un poème unique, mais plutôt une collection de chants nuptiaux traditionnels. Cf, *ibidem*, p. 659-660.

452 Cf. Ézéchiel 16. Cf. RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 193-194.

et 22), du Cantique des Cantiques et du Psaume 115[453]. Ephraim Meir qualifie ces commentaires de « *Midrashim* philosophiques » et les replace par là même dans la lignée de l'exégèse juive traditionnelle[454]. L'interprétation du Cantique constitue le cœur de la partie qui est, de l'aveu de Rosenzweig, dédiée à Gritli[455] et par conséquent le cœur de l'ouvrage. Si l'on s'arrête un instant sur le choix de ces textes, on remarque que certains commentateurs, dont André La Coque, font le lien, indépendamment de toute référence à Rosenzweig, entre Genèse 3 d'une part, qui raconte la chute, l'appel divin auquel Adam ne répond pas et le départ du jardin d'Eden, et le Cantique des Cantiques d'autre part. André La Coque fait pour cela appel à une figure du renversement quand il dit : « Il y a dans le Cantique une opposition à la lettre de Genèse 3 […]. »[456] La Coque renvoie ici à l'opposition d'un couple coupable, Adam et Ève au jardin d'Éden, et d'un couple célébrant l'amour en toute liberté, le couple du Cantique. On peut donc se demander pourquoi Rosenzweig, pourtant friand de ce genre de figures, fait bien le lien entre Genèse, 3 et Genèse, 22 (la réponse d'Abraham à Dieu)[457], et également entre le « très bon » de Genèse, 1, 31, qui marque la fin de la Création du monde, et le « meilleur que le vin » du début du Cantique[458], mais pas explicitement entre Genèse, 3 et le Cantique. On pourrait se contenter du lien implicite que constitue une interprétation successive de plusieurs textes qui n'ont pas été choisis au hasard. Mais, on peut aussi dire qu'à aucun moment, dans le texte de la Genèse, il n'est question d'amour en référence à Adam et Ève. il y a sûrement une autre raison qui tient au fait que l'interprétation du Cantique comme renversement de Genèse, 3 que défend André Lacoque considère le texte du poème comme une allégorie de la Rédemption et non de la Révélation, qui est au cœur de l'interprétation livrée par Rosenzweig. C'est également cette compréhension du texte

---

453 On trouvera une analyse détaillée de ces interprétations dans un article de Gérard Bensussan, cf. Gérard BENSUSSAN, « Parole, langage et temporalités : la Bible dans l'*Étoile de la Rédemption* », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°4, octobre-décembre 2000, p. 461-480.

454 MEIR, *Letters of love*, (cf. note 124), p. 113: « philosophical Midrashim »

455 Cf. GB, 8 novembre 1918, p. 178 *sqq*.

456 LA COQUE, « La Sulamite », (cf. note 450), p. 387.

457 Ce lien est selon Gérard Bensussan déjà établi par l'exégèse rabbinique : « L'exégèse rabbinique avait de longue date remarqué qu'entre Gn, 3 et Gn, 22, soit entre l'appel et la réponse, le Je et la suscitation d'un Tu qui n'en soit pas la réplique, les protagonistes du récit biblique ne s'adressaient pas la parole […]. », BENSUSSAN, « Parole, langage et temporalités… », (cf. note 453), p. 466.

458 ER, p. 285 : « Ce ‹meilleur› renoue le fil exactement là où le ‹très bon› qui achève la Création l'avait laissé tomber. » ; SE, p. 225 : « Jener ‹besser› knüpft den Faden unmittelbar da an, wo ihn das vollendende ‹sehr gut› der Schöpfung fallen gelassen hatte. » Cette conception renvoie à une interprétation midrashique du texte de la Création.

que défend Phyllis Trible, dont André La Coque cite l'interprétation quand elle écrit : « Le Paradis Perdu est le Paradis Retrouvé. »[459] Pour Rosenzweig, le Cantique des Cantiques constitue à l'inverse de cela le « livre essentiel de la Révélation »[460].

Au fondement de l'interprétation rosenzweigienne du Cantique des Cantiques, il y a l'idée que le texte est « plus qu'une parabole »[461], c'est-à-dire qu'il n'est pas seulement une représentation qui renverrait à quelque chose d'autre :

> Il ne suffit donc pas que le rapport de Dieu à l'homme soit présenté à travers la parabole de l'amant et de l'aimée ; il faut que la parole de Dieu contienne immédiatement le rapport de l'amant à l'aimée, il faut qu'il y ait en elle le signifiant sans la moindre allusion au signifié.[462]

Le mot qui importe ici est « immédiatement » ; tout se passe en somme comme si Rosenzweig plaidait pour une lecture au pied de la lettre du texte du Cantique. On remarque également que c'est cette conception qui justifie la constante analogie de l'amour de Dieu pour l'homme et de l'amour humain dans l'ensemble de la deuxième partie de *L'Étoile de la Rédemption*. La lecture de Rosenzweig n'est pas pour autant une interprétation profane du texte, mais plutôt une réconciliation de l'interprétation profane et de l'interprétation religieuse. Rosenzweig signale que la double lecture qu'il défend a été dominante jusqu'à la fin du XVIII^{ème} siècle ou au début du XIX^{ème} siècle[463]. À ce sujet, on peut citer la thèse d'Inken Rühle, selon laquelle cette opposition entre deux lectures antagonistes du texte n'a jamais eu cours dans la tradition juive[464]. Rühle explique également que l'objectif de Rosenzweig est de montrer comment combiner et faire cohabiter la Révélation divine et le monde[465].

---

459 Phyllis TRIBLE, « Depatriarchalizing in Biblical Interpretation », *Journal of the American Academy of Religion*, 41, 1973, p. 30-48, p. 47.

460 ER, p. 285 ; SE, p. 225 : « Kernbuch der Offenbarung ».

461 ER, p. 281 ; SE, p. 221 : « mehr als Gleichnis »

462 ER, p. 281 ; SE, p. 222: « Es genügt also nicht, daß Gottes Verhältnis zum Menschen unter dem Gleichnis des Liebenden zur Geliebten dargestellt wird; es muß unmittelbar das Verhältnis des Liebenden zur Geliebten, das Bedeutende also ohne alle Hindeutung auf das Bedeutete, im Wort Gottes stehn. »

463 ER, p. 282 ; SE, p. 222: « Man erkannte das Hohe Lied als Liebeslied und gerade darin unmittelbar zugleich als ‹mystisches Gedicht›. » Quand on s'intéresse quelque peu à l'histoire de la réception du texte, particulièrement par la Chrétienté, il apparaît assez vite que le dualisme dont parle Rosenzweig n'attend pas le XIX^{ème} siècle pour marquer l'interprétation du Cantique. Mais avant le XIX^{ème} siècle, c'est la lecture profane ou sensuelle du texte qui est frappée d'interdit. Cf. RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 200-201. Le texte de Rühle nuance par ailleurs le point de vue de Rosenzweig sur le rôle de la lecture qu'Herder donne du texte du Cantique. Cf. *ibidem*, p. 204-205.

464 Cf. *Ibidem*, p.198.

465 Cf. *Ibidem*, p. 192.

Goethe et Herder sont selon Rosenzweig les représentants de la lecture profane du Cantique des Cantiques qui, par cette interprétation, nient l'amour divin tel que le conçoit Rosenzweig, à savoir non pas comme qualité de Dieu, mais comme ce qui marque la relation de Dieu à chaque âme prise individuellement. Cela suppose également que Dieu et l'homme parlent la même langue[466]. Rosenzweig tire de cette lecture une conclusion importante pour sa conception de l'amour :

> Car il n'est pas possible que l'amour soit « purement humain ». Quand il se met à parler – et il faut qu'il parle, car il n'existe pas d'autre expression parlée sortant de soi que le langage de l'amour –, quand donc l'amour parle, il se transforme déjà en quelque chose de supra-humain ; car le caractère charnel de la parole est plein à ras bord de son sens divin supra-sensible ; comme le langage lui-même, l'amour est à la fois sensible et supra-sensible.[467]

Tout comme son interprétation du Cantique, une compréhension adéquate de l'amour et du langage (ou de la parole) demande de tenir ensemble, sans contradiction, deux lectures pour n'en faire qu'une, laquelle n'oppose pas le profane et le divin, mais les mette en relation pour que le dialogue soit possible. Dans son article intitulé « What does Revelation in the *Star of Redemption* reveal? », Yehudit Kornberg Greenberg insiste sur la dimension elle-même dialogique du rapport que Rosenzweig entretient avec le texte sacré[468]. Il joue donc sur un réseau de renvois dialogiques dans lequel le dialogue du Cantique vient doubler celui que lui-même décrit comme inaugurant la Révélation et dont l'analyse philosophique est née d'un rapport dialogique avec les textes de la tradition. C'est aussi ce que note Stéphane Mosès, quand il fait remarquer que dans le deuxième livre de la deuxième partie de *L'Étoile*, Rosenzweig se retire en tant qu'auteur derrière les constantes citations qu'il donne du texte biblique[469]. Ce faisant, il fait dialoguer les textes entre eux et entre lui-même en dialogue avec eux.

---

466 Cf. ER, p. 282 ; SE, p. 222-223. Cet aspect de la conception spinoziste de l'amour divin que critique Rosenzweig constitue par ailleurs un retour au paganisme, donc à ce qui précède la Révélation.

467 ER, p. 284, SE, p. 224 : « Die Liebe kann gar nicht ‹rein menschlich› sein. Indem sie spricht – und sie muss sprechen, denn es gibt gar kein andres aus sich selber Heraussprechen als die Sprache der Liebe – indem sie also spricht, wird sie schon ein Übermenschliches; denn die Sinnlichkeit des Worts ist randvoll von seinem göttlichen Übersinn ; die Liebe ist, wie die Sprache selbst, sinnlich-übersinnlich. »

468 Cf. KORNBERG GREENBERG, « What does Revelation in the *Star of Redemption* reveal? », (cf. note 428), p. 832-835.

469 MOSES, « Ein Teil der Landkarte der jüdischen Moderne », (cf. note 134), p. 40.

Rosenzweig se livre à une paraphrase inspirée du Cantique qui lui permet de relever de façon systématique ce qui lui semble caractéristique dans ce texte. Il s'arrête notamment sur le soupir de la Sulamite : « Ah que ne m'es-tu un frère […] ! »[470] qui témoigne d'un désir qui ferait signe vers un dépassement du dialogue amoureux qui lie les amants : « Le sanglot de l'aimée sanglote vers un au-delà de l'amour, vers un avenir de sa Révélation présente […]. »[471] Rosenzweig montre ainsi que la Révélation mise en scène dans ce texte n'est pas une fin, mais fait signe vers autre chose, vers le mariage qui symbolise la Rédemption et crée un lien du sang. En cela, Rosenzweig achève de montrer que le livre est celui de la Révélation, puisqu'il fait signe aussi bien vers la Création que vers la Rédemption. Il évoque la Création, en son début, et dans son moment central où il est dit que « l'amour est fort comme la mort »[472], ce qui selon Rosenzweig constitue le moment où la Création fait son entrée dans la Révélation, où l'une et l'autre se rejoignent, où la Création est « rehaussée » par la Révélation[473]. C'est aussi selon lui, le seul moment du texte qui ne soit pas dialogique, mais renvoie au récit, qui est selon lui le mode d'expression de la Création[474].

La lecture rosenzweigienne du Cantique des Cantiques laisse un certain nombre de traces dans les *« Gritli »-Briefe*, qui sont dans leur contenu conformes aux centres d'intérêt que nous venons d'identifier. Dans la lettre du 4 avril 1920, Franz Rosenzweig écrit par exemple : « Le chant des chants n'est-il pas [mon, ton] chant ? »[475]. Si le Cantique des Cantiques est le symbole du dialogue amoureux qui constitue la Révélation, il semble bien qu'il symbolise également la relation entre Franz Rosenzweig et Margrit Rosenstock. Leur séparation amoureuse, que nous évoquions dans le chapitre précédent, est ici matérialisée par l'emploi du « [mon, ton] », ce qui évite l'emploi de la première personne du pluriel. Ce rôle central alloué au Cantique des Cantiques n'est pas propre à la seule vision qu'en a Rosenzweig, mais il est au cœur de la lecture qu'en donne le Zohar qui voit dans ce texte le « principe de toute la To-

470 Cantique des Cantiques, 8, 1.
471 ER, p. 288 ; SE, p. 228 : « Das Schluchzen der Geliebten schluchzt in ein Jenseits der Liebe, in eine Zukunft ihrer gegenwärtigen Offenbarung. »
472 Cantique des Cantiques, 8, 6.
473 ER, p. 285 ; SE, p. 225 : « In ihnen ragt die Schöpfung sichtbar in die Offenbarung hinein und wird sichtbar von ihr überhöht. »
474 Cf. ER, p. 352 ; SE, p. 278.
475 GB, p. 576 : « Ist nicht das Lied der Lieder unser [dein, mein] Lied », cf. aussi : MEIR : *Letters of Love*, (cf. note 124), p. 27.

rah »[476]. Ce qui frappe l'ensemble des commentateurs du Cantique des Cantiques, c'est également le jeu de rapprochement et d'éloignement qui structure le texte. Paul Ricœur voit dans la difficulté à déterminer qui parle dans le Cantique le moteur de ce jeu de rapprochement et d'éloignement. Une telle interprétation ne paraît pas tout à fait satisfaisante, car la difficulté qu'il nomme tient très certainement à la lecture du texte dans sa traduction française. En effet, en hébreu, le genre du possesseur de deuxième personne est systématiquement marqué, puisque la désinence n'est pas la même selon que ce dernier est masculin ou féminin. Mais le fait qu'il s'agisse d'un dialogue entre l'amant et l'amante qui se cherchent, semblent se trouver, puis se perdent à nouveau, suffit à faire comprendre la thématique omniprésente de la distance et du rapprochement[477]. Cette dernière n'est pas étrangère au lecteur de la correspondance de Rosenzweig, puisque nous avons vu qu'elle en constituait une des thématiques centrales. De ce fait, le texte du Cantique est non seulement paradigmatique du dialogue amoureux, mais aussi du jeu entre la séparation et la distance d'une part, et la proximité d'autre part, qui caractérise le dialogue épistolaire. Il décrit donc non seulement la nature de la relation entre Gritli et Franz, mais également sa situation discursive particulière[478].

En outre, le passage qui pour Rosenzweig est le plus important du Cantique des Cantiques, le verset 6 du chapitre 8, ne contient pas seulement la citation centrale du deuxième livre de la deuxième partie de *L'Étoile de la Rédemption* – « l'amour est fort comme la mort » –, mais une référence à un sceau. Citons ce verset dans son intégralité : « Pose-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras, car l'amour est fort comme la mort. »[479] Par conséquent, le sceau que Rosenzweig offre à Margrit Rosenstock et que nous évoquions dans le chapitre précédent, n'est pas seulement le sceau de l'amour épistolaire qui symbolise la transmission charnelle

476 MOPSIK (sous la dir. de), *Le Zohar, Cantique des Cantiques*, (cf. note 453), p. 14.

477 Ce jeu de présence et d'absence semble également avoir frappé Gérard Haddad, qui écrit au sujet du Cantique des Cantiques : « Même dans un texte qui passe pour le chant d'amour le plus accompli, le Cantique des Cantiques, une lecture attentive montre qu'à aucun moment la Shoulamit et son amant ne se rencontrent. Il suffit parfois d'un bref éclair, l'instant de passer un peignoir avant d'ouvrir la porte, mais déjà il est trop tard. Il n'y a dans le Cantique aucun duo d'opéra mais deux lointains monologues. ». HADDAD, *L'enfant illégitime*, (cf. note 247), p. 247.

478 Cf. Paul RICŒUR, « la métaphore nuptiale », in : André LACOQUE et Paul RICŒUR, *Penser la Bible*, texte d'André LaCoque traduit par Aline Patte et revu par l'auteur, Paris : Seuil, 1998, p. 411-457, ici, p. 418.

479 Cantique des Cantiques, 8, 6. On trouve une citation de ce passage du Cantique dans la lettre du 6 février 1919 destinée à Margrit Rosenstock. Cf. GB, p. 230.

du baiser du destinateur au destinataire, il renvoie également au texte qui symbolise l'amour de Gritli et de Franz et leur mode de dialogue entre la présence et l'absence. On retrouve également dans deux lettres l'expression employée dans le Cantique des Cantiques pour qualifier l'aimée « ma sœur, ô fiancée »[480], dont Rosenzweig donne dans la lettre du 21 mai 1918 l'interprétation suivante : « Je devrais dire à l'instar des amants du Cantique des Cantiques ‹toi, ma sœur-fiancée›, qu'un nom annule l'autre et que le cœur hésite entre les deux et sache seulement qu'il aime au-delà des quoi et des comment, – sans nom. »[481] Le Cantique des Cantiques prête donc une expression adéquate à la nécessaire indétermination qui caractérise la relation de Franz Rosenzweig et Margrit Rosenstock, étant donné la situation particulière dans laquelle ils se trouvent qui interdit la fixation de la relation dans le mariage. Dans ce passage, tout se passe comme si le Cantique des Cantiques, par la relation non institutionnelle qu'il décrit, servait pour ainsi dire de caution morale aux deux amants. Ce que décrit ici Rosenzweig correspond par ailleurs à un aspect de sa conception de l'amour du prochain, qui selon lui fait fi des déterminations de ce qu'il aime, puisque l'unique détermination qui compte à cet égard est qu'il soit le prochain[482]. L'expression « âme sœur » employée dans la lettre du 26 décembre 1919 constitue une variante de « sœur-fiancée »[483]. C'est aussi par ces mots que se clôt le « Gritlianum »[484]. Par ailleurs, il n'est pas impossible que le recours systématique dans la signature des lettres au *Dein*, qui est parfois doublé d'une explicitation du type « Je suis tien » comme dans la lettre du 1er juillet 1919[485], soit une forme de citation du Cantique des Cantiques où l'appartenance mutuelle des deux amants est sans cesse répétée et réaffirmée, justement dans l'emploi des possessifs. Tous ces exemples permettent de montrer que la langue du Cantique a sans doute marqué de son empreinte la structure même des *« Gritli »-Briefe* de la même manière qu'elle a marqué celle de *L'Étoile de la Rédemption*. Tout se passe comme si ce texte avait permis à Rosenzweig de trouver une langue qui soit en adéquation avec ses sentiments et lui permette de les exprimer.

480 Cantique des Cantiques, 4,9.
481 GB, p. 99 : « Ich müsste schon mit den Liebenden im Hohen Lied sagen: ‹du meine Schwester Braut› – dass ein Name den andern verneint und das Herz, zwischen beiden in der Schwebe, nur weiss dass es liebt, über alles Was und Wie, – namenlos. » Cf. aussi GB-pdf 1920, 27.1.20, p. 32.
482 Cf. ER, p. 307 ; SE, p. 243.
483 GB, p. 509: « Schwester Seele ».
484 Franz ROSENZWEIG : « Gritlianum », in : GB, p. 826-831, p. 831.
485 GB, p. 358.

C – Kabbale et Éros *dans la pensée de Franz Rosenzweig*

Les références que Rosenzweig fait à la Kabbale[486] dans son œuvre sont relativement peu nombreuses, ce qui est sans doute dû au fait que ses connaissances en la matière étaient limitées[487]. Il n'a rien d'un grand spécialiste tel que pouvait l'être Gershom Scholem, ce qui n'empêche pas Rivka Horwitz d'écrire tout en ne manquant pas de souligner l'attitude méfiante de Rosenzweig à l'égard du mysticisme : « Dans la Pensée Nouvelle de Rosenzweig, la Kabbale était perçue comme une sorte de mythe juif, il en a fait un élément important de sa philosophie. »[488] Rosenzweig consacre en effet un paragraphe de *L'Étoile de la Rédemption* à une des figures importantes de la Kabbale, à savoir la *Shekhina*, que Rosenzweig définit, conformément à la tradition, comme « la présence de Dieu qui descend sur les hommes et habite parmi eux »[489]. Comme le souligne Gershom Scholem, le terme de *Shekhina* n'est pas une invention de la Kabbale, il est déjà présent dans la littérature rabbinique. Néanmoins, l'originalité de l'interprétation qu'en donnent les kabbalistes tient à l'autonomie qu'acquiert ce concept. En effet, ce n'est plus le nom de Dieu en tant qu'il séjourne dans le monde et parmi les hommes, tel que la concevait le Talmud, mais une émanation de Dieu, distincte de lui[490]. Cette figure est définie de la manière suivante dans l'article de l'*Encyclopaedia Judaica* qui lui est consacré :

> On retrouve les éléments fondamentaux de la conception kabbalistique de la *Shekhina* dans le plus ancien ouvrage de la kabbale, à savoir le *Sefer ha-Bahir* où la *Shekhina* ou *Malkhut* est décrite comme la fille, la princesse, le principe féminin dans le monde des *Sefirot* divins.[491]

---

[486] Pour une introduction à la Kabbale et à son histoire, on se reportera à l'article que Gershom Scholem a écrit pour l'*Encyclopaedia Judaica*. Cf. ROTH (sous la dir. de), *Encyclopaedia Judaica*, (cf. note 449), vol. 10, col. 489-653.

[487] Nous empruntons le titre de ce paragraphe à celui d'un ouvrage de Moshe Idel. Cf. Moshe IDEL : *Kabbalah and Eros*, New Haven ; Londres : Yale University Press, 2005.

[488] Rivka HORWITZ : « A revolutionary Understanding of Judaism. Franz Rosenzweig's Attitude to Kabbalah and Myth », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs « neues Denken »*, Fribourg en Br. ; Munich: Karl Alber Verlag, 2006, vol. 2, p. 689-712, ici p. 689 : « In Rosenzweig's New Thinking, Kabbalah was seen in a positive light as a kind of Jewish myth; he made it an important element of his philosophy. »

[489] Cf. ER, p. 569-570 ; SE, p. 455-456 : « die Niederlassung Gottes auf den Menschen und sein Wohnen unter ihnen […] ».

[490] Cf. Gershom SCHOLEM : *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1977, p. 140-141.

[491] ROTH (sous la dir. de), *Encyclopaedia Judaica*, (cf. note 449), vol. 14, col. 1349-1354, ici col. 1353 : « The basic elements of the kabbalistic concept of the *Shekhinah* are found in the earliest kabbalistic work, the *Sefer ha-Bahir*, where the *Shekhinah*, or *Malkhut*, is described as the daughter, the princess, the feminine principle in the world of divine *Sefirot*. *Sefiroth* est un terme mys-

La *Shekhina* est la dixième des émanations divines et représente le principe féminin. Le principe masculin, quant à lui, correspond à la sixième *Sefirah*. La Kabbale reprend l'idée talmudique de l'exil de la *Shekhina*[492] et la radicalise en disant non plus seulement que la présence divine accompagnait l'exil d'Israël, mais qu'une partie de Dieu lui-même s'était exilée de lui[493]. Cet exil est également représenté comme « la séparation du principe masculin et du principe féminin »[494]. Tout l'effort de la Rédemption consiste à restaurer l'unité des principes masculins et féminins, détruite par les péchés d'Israël et par l'exil. L'interprétation du Cantique des Cantiques joue un rôle important pour la compréhension de la *Shekhina*, dont l'une des figurations est celle de la *Knesset Jisrael*, à savoir le peuple d'Israël, l'ensemble des Juifs. Dans ce contexte, le texte du Cantique est représenté comme le duo amoureux de Dieu avec la communauté juive, considérée comme sa fiancée[495]. Rosenzweig connaissait sans aucun doute cette interprétation qui est d'origine midrashique. Il ne l'évoque pas et on comprendra aisément qu'il ne l'ait pas retenue ; en effet, cette perspective ne permet pas de considérer la relation des amants du Cantique des Cantiques comme l'allégorie de la relation individuelle que Dieu entretient avec chaque individu, car elle prend la figure féminine du poème comme un singulier collectif qui représente l'ensemble du peuple d'Israël. Selon Charles Mopsik, l'interprétation que le *Zohar* livre du Cantique des Cantiques « décrit l'accomplissement de l'harmonie universelle et de la Rédemption de la Communauté d'Israël, à la fois comme entité terrestre et comme figure de la *Shekhina* ou présence divine et le triomphe de l'amour, à la fois en haut et en bas »[496]. Toute la dimension humaine que Rosenzweig tient à conserver dans son traitement du Cantique des Cantiques se trouve également évacuée par cette interprétation, qui prend en compte soit la collectivité de la communauté d'Israël, soit l'émanation divine qu'est la *Shekhina*.

---

tique qui désigne les dix nombres qui renvoient aux émanations par lesquelles le divin se manifeste. *Malkhut* signifie la royauté, le royaume.

492 Cf. Megilla 29a.

493 Cf. SCHOLEM, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, (cf. note 490), p. 144.

494 *Ibidem*, p. 144.

495 Cf. Gershom SCHOLEM, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1977, p. 141.

496 Charles MOPSIK, « Introduction », in : *Le Zohar*. *Cantique des Cantiques*, traduction de l'araméen et de l'hébreu, annotation et introduction par Charles Mopsik, Paris : Éditions Verdier, 1999, p. 7-32, ici p. 13.

Rosenzweig reprend cependant à son compte certaines des thématiques tirées des textes de la Kabbale. Le plus frappant de ces emprunts est sans doute l'interdépendance qu'ils instaurent entre Dieu et l'individu qui croit en lui :

> Si vous témoignez de moi, alors je suis Dieu, autrement non – voilà les mots que le maître de la Kabbale met dans la bouche du Dieu de l'amour. L'amant qui s'abandonne dans l'amour est recréé dans la fidélité de l'aimée, et désormais, c'est pour toujours.[497]

Rosenzweig exprime ici explicitement ce que supposait déjà sa conception de l'éclosion du Je divin, à savoir que l'existence de Dieu dépend de la parole de ceux qui croient en lui. La confession de foi de l'homme n'est pas seulement pour lui l'accomplissement de la Révélation divine, mais elle a également une fonction ontologique pour Dieu, qui acquiert son existence du témoignage qui est fait de lui[498]. Si Rosenzweig reprend cette idée dans le passage de *L'Étoile de la Rédemption* que nous venons de citer, il développe surtout cette idée dans son essai intitulé « Théologie athée »[499].

Barbara Galli s'appuie sur les réflexions d'Elliot Wolfson pour dire que c'est dans le choix d'une langue dont la dimension poétique est évidente que le texte de *L'Étoile de la Rédemption* se rapproche le plus de la Kabbale[500]. Cette langue permet selon elle de dévoiler le sens caché des choses et de « dire l'indicible »[501]. Elle rend compte de l'interprétation de Wolfson qui voit dans *L'Étoile*, prise dans son ensemble, une interprétation du Cantique des Cantiques. Ce point de vue est sans doute exagéré, mais son caractère excessif donne la mesure de l'importance de ce texte et

---

497 Cf. ER, p. 243 ; SE, p. 191 : « Wenn ihr mich bezeugt, so bin ich Gott, und sonst nicht – so lässt der Meister der Kabbalah den Gott der Liebe sprechen. Der Liebende, der sich in der Liebe preisgibt, wird in der Treue der Geliebten aufs neue geschaffen und nun auf immer. »

498 Barbara Galli, dans son article consacré à une réflexion kabbalistique sur la conception rosenzweigienne du tout signale également que l'idée d'une dépendance de Dieu par rapport à la foi de l'homme est déjà présente dans le texte prophétique Isaïe (43, 12) et qu'elle trouve son expression kabbalistique dans l'interprétation que le Zohar livre de ce texte. Cf. Barbara GALLI, « Rosenzweig's All, Kabbalistically Reflected », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs « neues Denken »*, Fribourg en Br. ; Munich: Karl Alber Verlag, 2006, vol. 2, p. 713-724, ici p.717.

499 Franz ROSENZWEIG, « Théologie athée », in : *idem*, *Confluences. Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2003, p. 143-154 ; « Atheistische Theologie » [1914], in : *idem*, *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 687-698.

500 Cf. Barbara GALLI : « Rosenzweig's All, Kabbalistically Reflected », (cf. note 498), p. 714.

501 *Ibidem* : « Poetry says the unsayable ».

de son interprétation à la fois pour l'œuvre de Rosenzweig et pour ses lecteurs. À ce sujet, Wolfson écrit : « Rosenzweig se rapproche étonnamment du point central de la spéculation kabbalistique. La langue de l'amour est prédiquée sur la représentation métaphorique du divin en termes humains. »[502] En cela, Wolfson rend bien compte d'une des fonctions essentielle de l'analyse du Cantique des Cantiques dans *L'Étoile de la Rédemption*, à savoir qu'elle sert d'assise au parallèle entre le divin et l'humain qui court dans l'ensemble de la deuxième partie de l'ouvrage. Rosenzweig ne se contente pas dans cette partie de rendre compte de la mise en relation de Dieu et de l'homme par la Révélation ; mais en les mettant en parallèle, il donne corps à cette relation dans l'écriture et la rend présente, ce qui correspond bien à sa conception d'une philosophie vivante, analysant des objets réellement existants et non pas des abstractions. Wolfson ajoute à cela que Rosenzweig se rapproche également de la Kabbale dans son refus de trancher entre le sens littéral et le sens métaphorique du Cantique des Cantiques, ce qui est selon lui le propre du moment extatique dans la littérature mystique[503].

Moshe Idel va plus loin quand il écrit, en se fondant sur l'usage que Rosenzweig fait des conceptions tirées de la Kabbale lourianique[504] que « […] la définition même de Dieu précédemment citée à partir de *L'Étoile de la Rédemption* est empruntée aux kabbalistes. »[505] Il fait ici allusion à un passage important de l'ouvrage qui mérite d'être cité dans son intégralité :

> Entre le « Dieu de nos pères » et le « reste d'Israël », la mystique jette son pont avec sa doctrine de la *Shekhina*. La *Shekhina*, la présence de Dieu qui descend sur les hommes et habite parmi eux, est comprise comme une scission en Dieu même. Dieu lui-même se sépare de soi, il marche avec son

[502] Elliot WOLFSON, « Facing the effaced: mystical eschatology and the idealistic orientation in the thought of Rosenzweig », in : *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte / Journal for the History of Modern Theology 4*, 1997, p. 39-81, ici p. 77 : « Rosenzweig comes astoundingly close to the inner chamber of kabbalistic speculation. The language of love is predicated on the metaphorical representation of the divine in human terms. »

[503] Cf. *ibidem*, p. 79 *sqq*.

[504] La Kabbale lourianique est celle qui est développée à la fin du XVI^{ème} siècle par Isaac Louria Ashkénazi (1534-1572). Étant donné que lui-même n'a laissé aucun texte, sa doctrine a été mise par écrit par ses disciples. Il propose une réinterprétation complète des textes de la tradition, de la Torah au Zohar en passant par le Talmud. Son influence est telle que Charles Mopsik va jusqu'à parler d'une « ‹lourianisation› » de l'héritage du passé. Cf. Charles Mopsik, *Cabale*, Paris : Bayard Éditions, 1997, p. 90, voir également p. 87-102.

[505] Moshe IDEL, « Rosenzweig and the Kabbalah », in : Paul Mendes-Flohr (sous la dir. de), *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, Hanover ; Londres : University Press of New England, 1988, p. 162-171, ici p. 167 : « […] the very definition of God quoted above from *The Star of Redemption* is taken from the kabbalists. »

> peuple, il subit avec lui la souffrance, avec lui il s'exile dans la misère de mondes étrangers, avec lui il partage son existence aventureuse. […] L'idée de l'errance de la *Shekhina*, des étincelles de la lumière divine, de l'origine dispersée à travers le monde, jette entre le Dieu juif et l'homme juif la Révélation toute entière et les ancre tous deux, Dieu et le Reste, dans toute la profondeur de la… Révélation.[506]

La figure kabbalistique de la *Shekhina* est donc convoquée par Rosenzweig à un moment capital de *L'Étoile de la Rédemption*, à savoir quand il explicite la signification et l'importance de la Révélation, non plus en général, mais pour les Juifs en particulier, à savoir dans la troisième partie de l'ouvrage. Il évoque ici non seulement l'idée de l'exil de la *Shekhina*, mais aussi celle de la « brisure des vases » qui désigne l'éclatement des mondes divins en des particules de lumière qui doivent être rassemblées par les hommes[507]. Selon Yehudit Kornberg Greenberg la troisième partie de *L'Étoile* permet une relecture de l'ensemble de l'œuvre à la lumière de trois concepts kabbalistiques : la *Merkavah* (le char divin) renvoie à la Création, la *Shekhina* à la Révélation et le *Tikkun* (restitution) à la Rédemption[508]. Rosenzweig consacre trois chapitres consécutifs à ces concepts qui lui permettent une relecture spécifiquement juive de la Création, de la Révélation et de la Rédemption. C'est sans doute la fonction de ces emprunts à la Kabbale que de permettre une interprétation proprement juive des grands moments de la temporalité théologique, qui par ailleurs sont communs aux autres religions du Livre. Il ressort de ces analyses que la Kabbale n'est pas pour Rosenzweig une source majeure d'inspiration, il n'en tire que quelques éléments ponctuels qui ancrent sa conception de l'amour et de la Révélation dans la tradition juive. Néanmoins, nous avons vu qu'il se démarque également de cette vision pour conférer à son analyse de l'amour une dimension proprement individuelle.

---

506 Cf. ER, p. 569-570 ; SE, p. 455-456 : « Zwischen dem ‹Gott unsrer Väter› und dem ‹Rest Israels› schlägt die Mystik ihre Brücke mit der Lehre von der Schechina. Die Schechina, die Niederlassung Gottes auf den Menschen und sein Wohnen unter ihnen, wird vorgestellt als eine Scheidung, die in Gott selbst vorgeht. Gott selbst scheidet von sich, er gibt sich weg an sein Volk, er leidet sein Leiden mit, er zieht mit ihm in das Elend der Fremde, er wandert mit seinen Wanderungen. […] Der Gedanke der Irrfahrt der Schechina, des in die Welt Verstreutseins der Funken des göttlichen Urlichts, wirft zwischen den jüdischen Gott und den jüdischen Menschen die ganze Offenbarung und verankert dadurch beide, Gott wie den Rest, in die ganze Tiefe der – Offenbarung. »

507 Cf. MOPSIK, *Cabale*, (cf. note 504), p. 88.

508 Cf. Yudit KORNBERG GREENBERG, *Better Than Wine. Love, Poetry And Prayer In The Thought Of Franz Rosenzweig*, Atlanta : Scholars Press, 1996, p. 39. Le char céleste renvoie pour Rosenzweig à la relation entre Dieu et la loi. Cf. ER, p. 568 ; SE, p. 454. « L'union de Dieu » est évoquée dans le paragraphe qui suit celui que Rosenzweig consacre à la *Shekhina*. Cf. ER, p. 570-571 ; SE, p. 456-457.

Cette première partie avait pour objet d'éclairer deux points essentiels : d'une part la conception rosenzweigienne de la lettre devait être analysée telle que le philosophe l'articule dans ses lettres et telle qu'elle s'y donne à voir ; d'autre part il importait de comprendre comment les lettres se font non seulement vecteurs du sentiment amoureux mais également lieu de déroulement quasi exclusif de la relation amoureuse dans son entier. Tout un rituel épistolaire a de ce fait pu être dégagé, qui définit la correspondance comme une sphère d'expression à part entière. C'est à partir de là que la conception de l'amour telle qu'elle se donne à voir dans la sphère de l'épistolaire a dû être étudiée. Le dernier chapitre de cette première partie nous a d'ores et déjà permis d'élargir quelque peu le champ d'investigation à d'autres textes de Franz Rosenzweig et de mettre sa correspondance et les conceptions qu'il y développe à l'épreuve de sa réflexion philosophique.

La diversité d'approches que nécessite l'étude d'une correspondance comme les *« Gritli »-Briefe* a également pu être montrée de façon concrète dans le cadre des analyses menées jusqu'ici. En effet, si la compréhension de l'ensemble de l'œuvre de Rosenzweig est indispensable pour donner un éclairage théorique à ces lettres, les outils de l'analyse littéraire qu'ils soient empruntés à la critique littéraire ou à la linguistique textuelle se sont également révélés d'un grand secours pour tenter d'approcher ces textes protéiformes que constituent les *« Gritli »-Briefe*.

La question de l'amour constitue le point d'articulation entre les réflexions portant sur la relation amoureuse de Franz Rosenzweig à Margrit Rosenstock et sur le dialogue interreligieux qui a lié le philosophe au couple Rosenstock. Notre deuxième partie partira donc des éléments qui ont été préalablement mis en place au sujet de cette thématique pour permettre de dégager une conception de l'amour sensiblement différente, même si elle puise à la même source que celle que nous venons d'exposer. C'est en étroite liaison avec ces conceptions qu'il nous faut maintenant aborder une autre dimension de cette correspondance, à savoir le dialogue interreligieux. Il importe d'insister sur ce lien, car c'est également sur une conception bien particulière de l'amour, qu'il s'agira de définir, que se fondent la conception et la pratique du dialogue interreligieux défendues par Rosenzweig. Il faudra néanmoins s'interroger

sur la compatibilité de ces deux conceptions amoureuses, celle que nous venons d'esquisser et celle que sous-tend le dialogue judéo-chrétien.

Deuxième partie – Dialogue amoureux et dialogue religieux

Cette deuxième partie a pour but de permettre de penser à nouveaux frais la conception rosenzweigienne de l'amour et du dialogue tout en intégrant à notre réflexion la dimension interreligieuse et intellectuelle de ce dernier. En effet, les aspects jusqu'ici développés avaient avant tout pour objectif d'éclairer la pratique épistolaire de Rosenzweig et la théorisation qui l'accompagne. Nous avons donc été amenée à traiter de la question du dialogue et de la question de l'amour comme modes relationnels qui conditionnent l'activité épistolaire de Rosenzweig. De ce fait la question de la différence religieuse et de la manière dont elle se reflète à la fois dans les *« Gritli »-Briefe* et dans *L'Étoile de la Rédemption* a jusqu'ici été laissée de côté. À ce titre, il importe de dire que le dialogue amoureux, le dialogue religieux et l'échange intellectuel ne sont pas à mettre sur le même plan. En effet si le dialogue est dialogue amoureux à chaque fois qu'il est dialogue, parce qu'il fait toujours référence à l'expérience de la Révélation, telle que Rosenzweig l'envisage dans *L'Étoile de la Rédemption*, le dialogue religieux bénéficie d'un autre statut, car il désigne à la fois un des contenus de ce dialogue (des questions d'ordre théologique), se fondant eux-mêmes sur la différence religieuse et sur l'intérêt commun des différents protagonistes pour ce type de questions. Dans ce cadre, il importe de noter que Rosenzweig n'emploie le terme de religion qu'avec parcimonie (on en compte quinze occurrences dans *L'Étoile de la Rédemption* où, contrairement aux dires de l'auteur, il est quand même employé)[509], car il considère que le contenu dogmatique des religions instituées ne rend pas compte de l'expérience individuelle de la foi et de la relation que chacun entretien avec Dieu et que la religion prétend parfois se substituer à cette dernière. Comme Franz Rosenzweig l'écrit dans « la pensée nouvelle » : « Dieu n'a pas créé la religion, mais bien le monde »[510]. Selon lui la religion est une affaire purement humaine qui n'a pas nécessairement grand-chose à voir avec Dieu et ses œuvres.

[509] Cf. PN, p. 146 ; ND, p. 140.

[510] Cf. PN, p. 162 ; ND, p. 153 : « Gott hat eben nicht die Religion, sondern die Welt geschaffen. » La critique de la religion se poursuit dans la suite du texte. Cf. *Ibidem*, p. 162-163 ; p. 153-154. Pour un commentaire de la position de Rosenzweig vis-à-vis de la religion, cf. RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 53. Cf. aussi BARKAI ; MENDES-FLOHR, *Aufbruch und Zerstörung*, (cf. note 29), p. 142.

Nous nous proposons d'aborder la question du dialogue judéo-chrétien et de ses implications intellectuelles selon trois pistes. La première nous conduira à nous interroger sur les conditions de possibilité du dialogue judéo-chrétien telles que Rosenzweig les envisage dans les *« Gritli »-Briefe,* en articulant cette question à la conception de l'amour, prise cette fois dans sa dimension religieuse. Ceci devrait nous permettre de déterminer la nature des liens qu'entretiennent le dialogue amoureux et le dialogue religieux. Notre première partie se consacrait surtout aux modalités d'une pratique, à ce qu'elle sous-tend et à la manière dont elle est réappropriée sur le plan théorique dans les lettres elles-mêmes. Il s'agira ici de savoir de quoi il est question dans cette correspondance, ce qui s'y joue et ce que chacun met en jeu dans ce dialogue.

La deuxième piste est étroitement liée à la première et nous mènera à interroger les contenus traditionnels que Rosenzweig intègre à sa réflexion quand il s'agit de dialogue judéo-chrétien. On s'intéressera d'une part à l'idée de la tolérance héritée des Lumières, que Rosenzweig remet radicalement en cause dans sa réflexion sur l'œuvre dramatique de Lessing, *Nathan le Sage*. D'autre part, on tentera de décrire et d'analyser la manière dont Rosenzweig reprend à son compte un certain nombre de clichés hérités d'une tradition antijuive pour décrire le judaïsme et poser les bases d'un dialogue judéo-chrétien qui fasse entendre aux chrétiens ce que les Juifs disent et pensent d'eux.

La troisième piste nous est livrée par les *« Gritli »-Briefe* en tant qu'elles peuvent être comprises comme le lieu de la genèse et du commentaire de *L'Étoile de la Rédemption*. Il s'agira de s'interroger sur les rapports qu'entretiennent les lettres et l'œuvre, ainsi que sur la manière dont le dialogue judéo-chrétien, dont nous aurons préalablement exploré les modes de fonctionnement, marque d'une empreinte très forte le texte de *L'Étoile*.

Chapitre 1 – Foi, amour et espérance : les piliers du dialogue interreligieux

La triade foi, amour et espérance, que Rosenzweig emprunte à l'épître aux Corinthiens de Paul, apparaît pour la première fois dans la correspondance de Rosen-

zweig dans la lettre du 3 août 1919 adressée au couple Rosenstock[511]. Elle fait aussi l'objet de réflexions dans la troisième partie de *L'Étoile de la Rédemption* et plus particulièrement dans l'introduction de cette partie[512]. Ces réflexions ont pour arrière-plan biographique la relation houleuse qui lie Franz Rosenzweig à Eugen Rosenstock, raison pour laquelle il convient d'en rappeler brièvement les étapes marquantes. La première renvoie à ce que l'on appelle communément la nuit de Leipzig 1913, en référence à la nuit 7 au 8 juillet 1913 au cours de laquelle Rosenstock pousse Rosenzweig dans ses derniers retranchements en lui donnant à voir la vacuité religieuse qui était la sienne par le spectacle de sa propre foi, ce que Rosenzweig formule de la façon suivante dans la lettre du 1er septembre 1919 : « […] Tu m'as placé pour la dernière (et sérieusement pour la première) fois de ma vie vis-à-vis du rien, ou alors vis-à-vis du calice vidé solennellement […]. »[513] C'est à partir de cette expérience que Rosenzweig décide de se convertir au christianisme. Néanmoins, il ne veut pas le faire comme un païen, mais en tant que Juif. C'est pour cette raison qu'il participe à l'office de *Yom-Kippour* de l'automne 1913 dans une synagogue berlinoise. Mais cette expérience, bien loin de constituer un préalable à sa conversion, le persuade de faire retour vers le judaïsme, la religion de ses pères, ce à quoi il s'emploiera dans les années qui suivent et jusqu'à la fin de sa vie[514]. C'est en cela que Rosenstock est pour lui le « point de retour », comme il l'écrit dans la lettre du 24 juin 1918[515]. C'est-à-dire qu'il a permis, bien malgré lui, à Rosenzweig d'effectuer une réversion qui l'a ramené à ce qu'il était, un Juif. Ensuite, le contact se distend entre les deux hommes jusqu'à ce que Rosenstock décide de reprendre le contact avec Rosenzweig le 29 mai 1916, alors qu'il se trouve en visite chez les parents de ce dernier. Ce geste inaugure la correspondance entre les deux hommes connue sous le nom de « Correspondance de 1916 ».

---

511 GB, p. 372. Cf. également 1ère Épître aux Corinthiens, 13,13 : « Maintenant donc demeurent foi, espérance, charité, ces trois choses, mais la plus grande d'entre elles, c'est la charité. »

512 ER, p. 396-400 ; SE, p. 315-318.

513 GB, p. 420 : « […] wo ich durch dich zum letzten (und ganz ernsthaft auch zum ersten) Mal in meinem Leben vis-a-vis du rien bzw. vis-a-vis der andächtig heruntergeholten Phiole gestellt war […] ».

514 Pour une reconstitution de cet épisode de la vie de Rosenzweig et un exposé de ses implications, on renverra à un article de Stéphane Mosès, qui est particulièrement éclairant à cet égard. Cf. MOSÈS, « Judentum und Christentum… », (cf. note 143), p. 664-665.

515 GB, p. 111 : « Punkt der Umkehr ». Tout porte à croire que le terme allemand *Umkehr* est une traduction de l'hébreu תשובה (*Teshuva*) qui désigne le moment du retour à la foi et aussi le repentir ou le retour sur les péchés qui est le propre de la fête de *Yom-Kippour*.

Une remarque sur l'évolution des modes de dialogue à travers la correspondance de Rosenzweig prise dans son ensemble s'impose ici. En effet on observe un radical changement de ton entre ce que l'on a coutume d'appeler la « Correspondance de 1916 » et les lettres de l'été 1919, qui marquent un retour en force des questions religieuses entre Franz Rosenzweig et le couple Rosenstock. Ces dernières, dans lesquelles Rosenzweig développe sa conception de la triade foi, amour et espérance, font suite à la lecture de *L'Étoile de la Rédemption* par Eugen et Gritli Rosenstock et constituent une des étapes importantes du dialogue judéo-chrétien tel que le pratiquait Rosenzweig et Rosenstock. L'échange de 1916 tourne autour de points de théologie (la légitimité de l'existence des Juifs dans la modernité, la question de l'obstination juive, la vision que les chrétiens ont des Juifs et réciproquement) qui ne sont pas directement rattachés à la relation encore relativement distante qui unit les deux hommes[516]. En 1919 le débat théologique, qui se cristallise durant l'été au sujet de la conception du christianisme que Rosenzweig développe dans *L'Étoile* et de la dimension institutionnelle du dialogue judéo-chrétien, semble indissociable d'une interrogation sur les conditions de possibilité de la relation entre Rosenzweig et le couple Rosenstock, sur une manière d'envisager la religion de l'autre et d'en parler qui soit adéquate et ne blesse personne. En somme, ce qui était au départ une réflexion intellectuelle commune prend un tour bien plus personnel, il ne s'agit plus comme l'écrit Eugen Rosenstock le 4 octobre 1916 d'un « petit déjeuner au caviar », ce à quoi il ajoute :

> Je connais des hommes, avec lesquels il s'agit aussi de la vérité et qui permettent de la trouver, mais trouver « la vérité à un degré qui corresponde à l'état actuel de la science », c'est un plaisir qui ne se goûte qu'entre savants et qui, pour cette raison, réussit rarement.[517]

Ce passage contient le mot d'ordre de cet affrontement à fleurets mouchetés, à savoir l'érudition ; il s'agit là avant tout d'une discussion sur la dimension institutionnelle

[516] On trouvera une analyse précise de cet échange dans le premier chapitre de *L'Ange de l'histoire* de Stéphane Mosès, intitulé « La dissimilation ». Cf. MOSES, *L'Ange de l'histoire*, (cf. note 31), p. 55-82. On signalera également une publication plus récente dans laquelle Stéphane Mosès dégage avec une grande précision les différents complexes thématiques abordés dans la Correspondance de 1916 et leur chronologie : MOSES, « La correspondance entre Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock », (cf. note 142).

[517] ROSENZWEIG, « Correspondance (1916) », (cf. note 10), p. 70 ; BT, p. 245 : « Kaviarfrühstück », « Zwar weiß ich Männer, mit denen sich auch von Wahrheit handeln und Wahrheit finden läßt, aber ‹die Wahrheit auf der jeweiligen Stufe der Wissenschaftlichkeit›, das ist ein Genuß nur unter den Gelehrten und glückt deshalb so selten. »

des religions, sur « les deux -ismes »[518], comme les appelle Rosenzweig et sur leur point de vue l'un sur l'autre. Au fil des *« Gritli »-Briefe*, cette discussion acquiert une dimension existentielle que l'on pourrait résumer par l'injonction qui clôt les lettres du 19 août 1919 : « Aimez-moi »[519].

A – Éros, agapê *et* philia *: les ambiguïtés du concept d'amour*

Dans la première partie de cette étude, nous avons consacré un certain nombre de réflexions à la question de l'amour et à la manière dont il s'exprime dans les *« Gritli »-Briefe*. Force est de constater que nous nous sommes alors surtout appuyée sur des exemples qui renvoyaient à la relation de Franz Rosenzweig à Margrit Rosenstock et non pas à celle qu'il entretient avec son époux, Eugen. Pourtant Rosenzweig formule à plusieurs reprises dans la correspondance le lien indissoluble qui unit selon lui les deux pans d'une seule et unique relation. Nous renvoyons par exemple à un passage de la lettre du Rosenzweig 9 mars 1918 que nous avons déjà cité (cf. *supra*, p. 121) et où Rosenzweig écrit :

> […] et si je ne peux pas l'aimer lui aussi en t'aimant toi, à chaque instant et sans faire de différence, alors je prie celui que l'on peut prier de me donner la force de jeter également la clef de la porte maintenant autorisée dans le néant, là où il est le plus profond.[520]

Rosenzweig semble donc ici mettre en doute le fait qu'il y ait une quelconque différence entre son amour pour Gritli et son amour pour Eugen. Pourtant, la plupart des caractéristiques du discours amoureux que nous avons observées dans les lettres à Margrit Rosenstock ne se retrouvent pas dans lettres destinées à son mari : rien notamment sur la douleur de l'éloignement ; le caractère de fétiche de la lettre, étudié dans la partie précédente, est également absent de toutes les lettres que Rosenzweig adresse à Eugen Rosenstock. Il est donc nécessaire de s'interroger sur la nature de l'amour que Rosenzweig porte à ce dernier et sur les différences qui l'opposent à celui qui le lie à Margrit Rosenstock. Il s'agit pour nous de tenter de distinguer des

[518] GB-pdf 1918, 11, 12 et 13 mai 1918, p. 54 : « die beiden ‹tümer› ».
[519] GB, p. 393 : « Liebet mich ».
[520] GB, p. 55 : « […] und wenn ich nicht in deiner Liebe ihn mitlieben kann, jeden Augenblick und ohne Unterschied, so bitte ich den, den man bitten kann, dass er mir die Kraft gibt, auch den Schlüssel zu den nun erlaubten Türen von mir zu werfen ins Nichts wo es am tiefsten ist. » Il faut cependant dire que Rosenzweig reconnaît, dans une lettre datant du 26 décembre 1919 que son amour pour Gritli est différent de celui que son mari lui porte. Cf. *Ibidem*, p. 509.

formes d'amour entre lesquelles Rosenzweig ne fait pas de différence, peut-être pour entretenir l'illusion que le même amour le lie à Eugen et à Margrit Rosenstock. Nous userons pour ce faire des termes *Éros*, *agapê* et *philia*, ils devraient nous permettre de caractériser le plus précisément possible les diverses facettes de la conception rosenzweigienne de l'amour. Pour ce faire, nous commencerons par interroger le rôle de la *philia*, de l'amitié, dans les *« Gritli »-Briefe* pour ensuite interroger les liens complexes qu'entretiennent *Éros* et *agapê*[521] dans la correspondance et dans la pensée de Rosenzweig[522]. Nous comprenons *Éros* comme la dimension proprement érotique et charnelle de l'amour[523]. Le terme d'*agapê*, qui lui est préféré dans le Nouveau Testament, désigne pour sa part, à la fois l'amour de Dieu pour l'homme et pour le monde et l'amour des hommes entre eux, l'amour du prochain comme preuve tangible de l'amour de Dieu pour l'homme[524].

Si l'on s'arrête un instant sur le choix des mots, on remarquera que la différentiation que nous avons cherché à établir passe par la distinction des trois termes d'origine grecque, *Éros*, *agapê* et *philia*, qu'Edith Düsing définit de la manière suivante :

---

521 Sur les diverses dimensions de l'amour dans les différentes langues (grec, latin et français), cf. Barbara CASSIN (sous la dir. de), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris : Seuil, le Robert, 2004, p. 40. Il importe de souligner que nous ne parlons ici de *philia* que dans la mesure où cela nous permet de construire une triade grecque, mais que la conception très rudimentaire de l'amitié que développe Rosenzweig n'a pas grand-chose à voir avec la compréhension très fine que les Grecs ont de ce concept. Cf. *Ibidem*, col. 671-673. Cf. également Joachim RITTER ; Karlfried GRÜNDER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, vol. 5, col. 290.

522 La différenciation de ces deux concepts grecs désignant l'amour, à savoir *éros* et *agapê* a été mise en lumière par Anders Nygren. Ce dernier défend une thèse somme toute assez éloignée de celle de Rosenzweig. En effet, il critique la tendance qui consiste à considérer l'*eros* comme le versant sensuel et mondain de l'*agapê* qui serait d'ordre divin et supra-sensible. En effet, selon lui ces deux concepts sont incommensurables et il n'existe aucun lien entre eux. Le modèle que développe Rosenzweig et qui se fonde sur la réversion de l'eros de la première partie (celui de l'homme dirigé vers Dieu) dans l'*agapê* de la seconde partie (l'amour de Dieu dirigé vers l'homme) est donc radicalement opposé à celui de Nygren. Cf. Anders NYGREN, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Gütersloh : Bertelsmann, 1954. Cf. Edith DÜSING: « Geist, Eros und Agape – eine historisch-systematische Problemskizze », in : Edith DÜSING ; Hans Dieter KLEIN (sous la dir. de), *Geist, Eros und Agape. Untersuchungen zu Liebesdarstellungen in Philosophie, Religion und Kunst*, Würzburg : Königshausen & Neumann, 2009, p. 7-40, ici p. 31.

523 Le terme d'*Éros* tel qu'il est employé dans l'Antiquité renvoie très clairement à l'amour pris dans sa dimension charnelle renvoyant au désir sexuel. Cf. Hubert CANCIK ; Helmuth SCHNEIDER (sous la dir. de), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart ; Weimar : Metzler, 1999, vol. 4, col. 89-91.

524 Cf. RITTER ; GRÜNDER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, (cf. note 521), vol. 5, col. 296. Pour l'évolution du concept d'*agapê* dans l'Antiquité. Cf. CANCIK ; SCHNEIDER (sous la dir. de), *Der neue Pauly*, (cf. note 523), vol. 1, col. 231-231.

> En première analyse, on peut caractériser l'*eros* comme le fait de se chercher et de se trouver soi-même dans l'autre, dans l'être aimé, l'*agapê* comme le fait de se donner sans condition, un amour qui ne donne pas pour prendre en retour, […] la *philia* comme le fait de considérer ensemble un but élevé, un lien heureux dans la recherche de la vertu ou de la sagesse […].[525]

Elle accompagne cette définition d'un renvoi aux textes qui ont donné naissance ou marqué de leur empreinte ces concepts. Il s'agit pour l'*Éros*, du *Banquet* de Platon, pour l'*agapê*, du Nouveau Testament, et plus particulièrement de *L'Épître aux Corinthiens* de Paul, pour la *philia*, de *L'Éthique à Nicomaque* d'Aristote et de la *Métaphysique des mœurs* de Kant[526]. Si l'on laisse de côté ce dernier texte, le choix de ces références donne à penser que cette distinction, qui introduit une répartition des affects en fonction de la relation qu'ils induisent, est un produit de la pensée et de la langue grecque. À l'inverse, dans la langue de l'Ancien Testament, une seule et unique racine sert à dire l'amour (la racine verbale אהב et ses dérivés nominaux) que ce soit dans le commandement d'amour vis-à-vis de Dieu ou celui que ressentent les amants du Cantique des Cantiques[527]. Rappelons que Rosenzweig n'utilise jamais ces termes, que nous introduisons pour tenter d'affiner notre analyse de sa conception de l'amour et pour introduire des distinctions au sein d'un concept que Rosenzweig emploie de manière englobante pour désigner des sentiments divers.

Le dénominateur commun de la relation de Franz Rosenzweig à Margrit et à Eugen Rosenstock semble être leur source commune, que Rosenzweig, dans des termes qui rappellent ceux qu'il emploie dans *L'Étoile de la Rédemption*, qualifie de miracle[528]. Sur le plan discursif, il en résulte une sorte de confusion entre *éros*, *agapê*

---

[525] DÜSING: « Geist, Eros und Agape », (cf. note 522), p. 8 : « In vorläufigen Umrissen läßt der Eros als ein im Anderen, im Geliebten sich selbst Suchen und Finden charakterisieren, die Agape als bedingungslos sich verschenkende Hingabe des eigenen Selbsts, eine Liebe, die nicht gibt, um wieder zu nehmen,[…] die Philia als gemeinsames Schauen auf ein höheres Ziel, ein beglückendes Verbundensein in der Suche nach Tugend oder Weisheit und ein in der Freundschaft gesuchtes und durch sie bestärktes Zusammenwirken auf einen bedeutsamen Zweck hin. »

[526] Pour ce qui est de *L'Éthique à Nicomaque*, il s'agit des livres VII et VIII, qui traitent de l'amitié. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, édition traduite, commentée et annotée par J. Tricot, Paris : Vrin, 1990, p. 381-475, 1155a-1172a. Voir aussi Immanuel KANT : « Grundlegung einer Metaphysik der Sitten » [1785], in : *idem*, *Werke*, sous la dir. de königlich preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin : Georg Reimer, 1911, p. 385-463, ici p. 408.

[527] Deutéronome 6, 5, in : *Biblia hebraica stuttgartiensa*, sous la dir. de Karl Elliger et Wilhelm. Rudolph, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1967/77, p. 297. Cantique des Cantiques 1, 2, in : *Ibidem*, p. 1325.

[528] Cf. GB, 3 août 1919, p. 372 ; 17 août 1919, p. 388 ; 1er septembre 1919, p. 418 ; 2 septembre 1919, p. 421 ; 5 septembre 1919, p. 426 Toutes ces occurrences renvoient à une période où Rosenzweig tente d'expliquer à ses amis pourquoi il oppose la relation interpersonnelle entre tenants

et *philia* dont il est légitime de s'étonner. Le terme d'amitié semble considéré avec scepticisme par Rosenzweig, qui dans les *« Gritli »-Briefe* préfère de toute évidence parler d'amour que d'amitié. Il paraît surtout être très méfiant à l'égard de ce qu'il nomme l'amitié virile au sujet de laquelle il écrit : « Les amitiés viriles ne se nouent vraisemblablement qu'avec une clause *rebus sic stantibus*. »[529] Il entend par là qu'elles sont soumises à la contingence et à la fugacité des choses et perdurent seulement tant que la situation qui les a vus naître leur reste favorable[530]. En cela il exprime un point de vue diamétralement opposé à celui de Montaigne qui compare les sentiments induits par l'amour et par l'amitié. Selon lui « l'amour est un feu téméraire et volage, ondoyant et divers, feu de fièvre, sujet à accès et remises, et qui ne nous tient qu'à un coin »[531]. C'est selon lui l'amour qui est soumis à l'inconstance et à la fugacité, par opposition à l'amitié : « En l'amitié, c'est une chaleur générale et universelle, tempérée au demeurant et égale, une chaleur constante et rassise, toute douceur et polissure, qui n'a rien d'âpre et de poignant. »[532] Cette dernière semble disposer, selon Montaigne, d'un socle solide qui n'est pas soumis aux fluctuations de l'affection. Chez Rosenzweig, tant l'amour pour Margrit que l'amour pour Eugen semblent sujets aux revirements, ni l'un ni l'autre ne semble garanti une fois pour toute. Mais ce qui semble caractériser selon lui l'amour par rapport à l'amitié, c'est son caractère nécessaire et indissoluble.

Rosenzweig explique par ailleurs à plusieurs reprises, quand il réfléchit aux évolutions qu'a connues son amitié pour telle ou telle personne, qu'il a fait l'expérience d'un dépassement de l'amitié dans l'amour. Il le décrit dans la lettre du 28 août 1919, au sujet de Rudolf Ehrenberg tout en faisant un parallèle avec Eugen Rosenstock :

> […] le dernier reste de camaraderie qui était encore dans notre amitié s'est fondu dans le feu de la douleur de ces jours et seul a demeuré, comme depuis longtemps entre moi et Eugen, l'amour, plus une trace d'amitié virile […]

---

de différentes religions et la relation institutionnelle qu'il tient pour impossible. On peut également citer d'autres lettres plus tardives : 1.1.1920, p. 518 ;

529 GB, 25 février 1924, p. 803 : « Männerfreundschaften werden wohl immer unter der Klausel *rebus sic stantibus* geschlossen […]. »

530 On notera que cette conception de l'amitié est fort éloignée du culte que vouaient les Grecs à la *Philia*.

531 Michel de MONTAIGNE, « De l'amitié » [1580], in : *idem*, *Les essais I*, Paris : Gallimard, 1965, p. 263-277, ici p. 266.

532 *ibidem.*

> mais seulement d'être humain à être humain. C'est de cette manière que mon amour ici a crû.[533]

Rosenzweig fait donc la différence entre l'amour et l'amitié, qui implique que la seconde peut être annonciatrice du premier, mais qu'il ne s'agit en aucun cas de sentiments qui peuvent être confondus. Il formule en outre de manière précise dans la lettre du 25 février 1924 ce qui selon lui distingue ces deux modes de relation : « L'amour n'est pas comme l'amitié une voiture dont on peut sauter en marche et que la voiture continue d'exister […] au moins quand il s'agit d'un amour au sujet duquel le mot éternité a été prononcé. »[534] Ces quelques passages tirés des *« Gritli »-Briefe* nous permettent d'entrevoir que c'est sans doute en partie à cause de sa méfiance à l'égard du concept d'amitié que Rosenzweig emploie le terme d'amour aussi bien pour qualifier une relation charnelle qu'une relation amicale.

L'amour, qui constitue selon Rosenzweig, pour une part un dépassement de l'amitié virile prend, dans la manière dont il l'envisage, une tout autre connotation. Il semble, en effet, que quand Rosenzweig applique le concept d'amour non plus à Margrit Rosenstock, mais à son époux, le terme prenne une forte connotation religieuse, ce qui ne veut par ailleurs pas dire que cette dimension soit absente du discours qu'il tient sur son amour pour Gritli. C'est cette connotation qui incite à penser que Rosenzweig opère une confusion entre le concept d'*éros* et celui d'*agapê*, entre l'amour pris dans sa dimension charnelle et celui que le français nomme dans le contexte chrétien la charité, c'est-à-dire une forme d'amour qui, si elle a sa place parmi les hommes, découle entièrement de la relation amoureuse qui les lie originellement à Dieu. On pourrait donc dire que Rosenzweig se refuse ici à parler grec et à adopter dans ses relations interpersonnelles des différenciations qu'il ne fait pas non plus dans ses textes théoriques[535]. En effet, *L'Étoile de la Rédemption* dont la deuxième partie est inspirée, selon les dires même de l'auteur, par sa relation avec Margrit Ro-

---

533 GB, p. 409 : « […] das letzte von Kameradschaft, was noch in unsrer Freundschaft war, das ist nun hingeschmolzen im Feuer der Schmerzen dieser Tage und es ist nur, wie schon lange zwischen mir und Eugen, die nackte Liebe geblieben, gar nichts mehr von Männerfreundschaft […], sondern nur noch Mensch und Mensch. So ist meine Liebe hier gewachsen.

534 GB, p. 803 : « Die Liebe ist kein Wagen wie die Freundschaft, wo einer herausspringen kann und es bleibt immer noch der Wagen übrig; […] wenigstens eine Liebe, über der einmal das Wort der Ewigkeit genannt ist. »

535 Il importe de souligner que l'allemand lui permet d'aller dans ce sens, puisque, dans cette langue, il est habituel de traduire le terme grec d'*agapè*, hérité du Nouveau Testament, par amour et pour désigner la charité, on emploiera le mot *Wohltätigkeit* ou on repassera par le latin *Caritas.*

senstock, affirme la continuité entre l'amour divin et l'amour humain. Cette dernière se donne à voir dans l'interprétation que Rosenzweig livre du Cantique des Cantiques dont il refuse toute interprétation univoque[536]. On remarquera également qu'Eugen Rosenstock, par exemple dans sa critique du *Déclin de l'Occident* d'Oswald Spengler, reproche à ce dernier une conception du *logos* qui ne se mue jamais en *éros*[537]. Cet emploi du terme é*ros* dans un contexte explicitement théologique, où Rosenstock critique l'incapacité dans laquelle est Spengler de penser la Révélation, tendrait à faire penser que l'ami de Rosenzweig non plus ne fait pas usage du terme *agapê* pour l'amour divin et tend par conséquent à ne pas distinguer linguistiquement l'amour divin et l'amour humain. L'effet de continuité recherché par Rosenzweig dans *L'Étoile* s'étend donc à l'ensemble des relations personnelles qu'il entretient. Essayons de résumer ce que cette distinction entre *éros*, *agapê* et *philia*, dans son sens classique, peut nous apporter pour une meilleure compréhension de la relation qui lie Rosenzweig au couple Rosenstock tout en sachant que nous opérons là des distinctions que Rosenzweig récuse. On peut dire que l'*agapê* est le point de rencontre entre ce que Rosenzweig ressent pour Margrit et ce qu'il ressent pour Eugen Rosenstock. Le lien avec Gritli a part aux trois éléments, *éros*, *agapê* et *philia*, mais celle-ci est néanmoins surtout concernée par les deux premiers, puisqu'il n'est jamais question d'amitié à son sujet. Eugen en revanche représente sans doute pour Rosenzweig la jonction de l'*agapê* et de la *philia*, une amitié qui soit augmentée de sa dimension existentielle et théologique.

Un des motifs qui revient régulièrement dans la manière dont Rosenzweig envisage la relation qui le lie à ses amis chrétiens pris dans leur globalité, est celui de l'amour du prochain, ce qui confirme l'idée que l'*agapê* est le point de jonction entre les différentes formes d'amour. Dans la lettre du 8 avril 1919, Rosenzweig exprime la première exigence de l'amour, qui renvoie à une critique du christianisme :

> Il y a toujours dans l'amour chrétien une part de désir de domination, l'*Écclésia* est toujours *militans* parce qu'elle a pour but le triomphe. […] (Car

[536] Edith Düsing considère également le Cantique des Cantiques comme un texte qui « rappelle l'unité prédisjonctive d'é*ros* et d'*agapê* ». Cf. DÜSING, « Geist, Eros und Agape », (cf. note 522), p. 12 : « vordisjunktive Einheit von *Eros* und *Agape* ».

[537] ROSENSTOCK, « Der Selbstmord Europas », (cf. note 214), p. 65 : « Sein Logos soll bloßer Logos bleiben, soll nicht zum Eros werden. Sein Logos denkt den Untergang des Abendlandes am Abend des Lebenstages, nicht um das ewige Leben hinauszuretten aus der Unvermeidlichkeit des zeitlichen Todes, sondern um mitzusterben. […]. »

> c'est la soif de domination qui sait ce que l'amour oublie : que l'autre est un vieux, un jeune, un homme, une femme, une personne célèbre, un pauvre ou que sais-je ; l'amour sait juste que c'est le prochain et si elle cherche le genre de ce « le », son « un », elle peut seulement dire : un homme ou même : une créature.[538]

L'amour du prochain constitue un des fondements capitaux de la relation interreligieuse. Dans le passage que nous venons de citer, Rosenzweig remet en cause la conception chrétienne de l'amour, qui est selon lui incapable de prendre le prochain tel qu'il est sans s'arrêter à ses qualités particulières et sans avoir le désir de le changer. Rosenzweig fait ici allusion à la dimension missionnaire de l'Église qui pousse les chrétiens à faire œuvre d'évangélisation dans le but de mener à la conversion ceux qui ne sont pas encore chrétiens. Rosenzweig, qui fait régulièrement l'objet de tentatives allant dans ce sens de la part de ses amis qui sont déjà convertis, récuse radicalement cette dimension, qui, pour lui, va à l'encontre de deux des caractéristiques fondamentales de l'amour du prochain. La première de ces caractéristiques est son caractère aveugle, que Rosenzweig définit de la manière suivante dans la lettre du 27 novembre 1918 :

> L'amour fait de la vie vie éternelle en lui donnant une âme. Mais à l'inverse, c'est seulement la vie (qui *croît* d'elle-même) qui assure à l'amour que le ‹prochain›, que, myope comme il est, il peut et doit seul aimer, est ce qui est bon pour lui, ce qui est *mûr* pour cet amour. L'arbre de vie tend toujours à l'amour pourvoyeur d'âme ses fruits les plus mûrs. C'est pourquoi l'amour ne peut se tromper d'objet, bien qu'il ne sache pas ce qu'il fait mais fasse toujours le prochain.[539]

Cette lettre nous donne de nombreuses informations sur la manière dont Rosenzweig envisage l'amour, qui est vu ici dans une perspective délibérément théologique. Il est d'abord compris dans une relation de réciprocité avec la vie. Celle-ci, à laquelle il

---

[538] GB, p. 276 : « In der christlichen Liebe steckt *immer* ein Stück Herrschsucht mit drin, die Ecclesia ist ja immer militans, weil sie ja aufs Triumphieren ausgeht. […] (Denn die Herrschsucht ist es, die weiss was die Liebe vergisst: dass der andre ein Alter, ein Junger, ein Mann ein Weib, ein Berühmter, ein Armer und sonst was ist; die Liebe weiss nur, dass es der Nächste ist, und sucht sie zu diesem ‹der› die Gattung, das ‹ein›, so könnte sie nur sagen: ein Mensch oder gar: ein Geschöpf. »

[539] GB, p. 201 : « Die Liebe macht das Leben, indem sie ihm Seele giebt, zum ewigen Leben. Aber umgekehrt giebt auch erst das Leben (das von selber *wächst*) der Liebe die Gewähr, dass das ‹Nächste› was sie, fernblind wie sie ist, allein lieben kann und soll, wirklich das Richtige ist, das für diese Liebe *reif* ist. Der Baum des Lebens streckt der beseelenden Liebe immer seine reifsten Früchte entgegen. So kommt es dass sich die Liebe nicht vergreifen kann, obwohl sie nicht weiss was sie tut, sondern immer das Nächste tut. » Rosenzweig emploie des termes similaires dans *L'Étoile de la Rédemption* pour définir l'amour du prochain. Cf. ER, p. 374 ; SE, p. 297.

donne une âme, lui présente les objets de son amour. Elle lui donne les moyens de son évidence : d'une part, elle compense sa myopie, d'autre part, elle lui permet de rester myope, ce qui garantie à l'amour de ne pas être ce que Rosenzweig reprochait à l'amour chrétien, à savoir calculateur. L'amour se contente d'aimer le prochain, il n'a donc pas de projet pour lui et ignore que cet amour a un rôle à jouer dans la venue du Royaume et pour la Rédemption. Ce dernier aspect nous amène à la seconde caractéristique fondamentale de l'amour du prochain, tel que Rosenzweig le décrit à l'usage du couple Rosenstock. La lettre du 3 août 1919 fait partie d'une longue série dans laquelle Rosenzweig s'explique sur l'emploi qu'il fait dans *L'Étoile de la Rédemption* du terme « *Wahn* » – « aveuglement » dans la traduction française – pour qualifier le christianisme. Il en profite pour expliquer pourquoi ses amis ne sauraient souhaiter le convertir :

> Mais *le* Juif, en clair : moi, ce Juif *unique*, que vous *aimez*, vous n'avez pas le droit, alors que vous l'avez reçu de Dieu en cadeau avec son judaïsme et que vous avez appris à l'aimer en tant que Juif, de vouloir le « convertir », vous devez lui souhaiter de tout cœur qu'il reste juif et qu'il soit de plus en plus juif et vous devez même comprendre que ce que vous espérez pour *les* Juifs dépend de ce que votre prochain, qui est juif, et votre Juif le plus proche reste inconvertible.[540]

Rosenzweig replace dans sa dimension eschatologique l'exigence qu'il formule envers ses amis, en leur interdisant de désirer le convertir. L'amour du prochain exclut que l'on ait des projets pour celui que l'on aime, mis à part celui de laisser ce dernier persévérer dans son être. Cela correspond également à la manière dont Rosenzweig envisage le rôle des Juifs pour l'avenir des chrétiens dans *L'Étoile de la Rédemption* quand il écrit : « […] c'est désormais, au moment où les temps commencent à s'accomplir, le Juif accueilli dans le monde chrétien qui doit probablement convertir le païen présent dans le chrétien » et donc faire de lui un vrai chrétien, à savoir de le rendre plus chrétien qu'il ne l'est[541]. Si les Juifs ont un rôle à jouer dans le devenir des chrétiens, on ne peut alors souhaiter les convertir. Rosenzweig attend que ses

---

[540] GB, p. 372 : « Aber der Jude, zu deutsch : ich, dieser *einzelne* Jude, den ihr *liebt*, den dürft ihr, wenn es euch nun einmal geschehen ist, dass ihr ihn in seiner Jüdischkeit von Gott geschenkt bekommen habt und als Juden lieb-gewonnen, nicht ‚bekehren wollen, dem müsst ihr von Herzen wünschen, dass er Jude bleibt und immer jüdischer wird, und müsst sogar verstehen, dass eure Hoffnung für die Jud*en* davon abhängig ist, dass dieser euer jüdischer Nächster und nächster Jude unbekehrbar bleibt. » Cf. Aussi la lettre du 29 août 1919, p. 411.

[541] ER, p. 399 ; SE, p. 317 : « […] so ist es in dieser beginnenden Erfüllung der Zeiten wohl der in die christliche Welt aufgenommene Jude, der den Heiden im Christen bekehren muß. »

amis jouent le même à son égard en l'aidant à advenir à lui-même. Cette exigence engage leur responsabilité de manière très profonde, comme le montre ce passage tiré de la lettre du 30 juin 1919 :

> […] Il se pourrait que je sois un jour pris de faiblesse, que ma racine ne me fournisse plus de sève et que – cela s'est déjà produit une fois – je louche en direction de l'autre bord. Vois, si cela se reproduisait, il faudrait que je puisse aujourd'hui (*pas* autrefois en 1913, mais aujourd'hui) être certain qu'Eugen ne profite pas d'une faiblesse de ce genre pour tenter de me « convertir », mais qu'au contraire autant qu'il le peut et avec les moyens dont il dispose, il me ramène à ce qui m'est propre et arrose ma racine desséchée, autant qu'il le peut.[542]

Rosenstock, en tant que prochain de Rosenzweig, a donc pour rôle selon lui de l'encourager, de l'aider à être ce qu'il est et non pas de vouloir faire de lui autre chose, ce qui pour Rosenzweig équivaut très clairement à un meurtre[543].

Rosenzweig n'applique pas seulement ce principe aux relations interpersonnelles entre Juifs et chrétiens mais également aux conceptions théoriques que chacune des deux communautés développe à l'égard de l'autre.

> C'est le premier devoir de l'amour théorique du prochain […] qu'à chaque opinion que nous nous forgeons sur autrui nous n'oubliions jamais de nous demander : s'il est tel que je le dépeins, peut-il néanmoins … vivre ?[544]

Derrière le reproche que Rosenzweig formule à l'égard de ceux qui ne se conforment pas aux principes de l'amour du prochain qu'il énonce ici, se joue le danger qu'il y a à tenter de hâter la Rédemption en oubliant le prochain pour regarder au-delà et vouloir faire ce dernier autre que ce qu'il est. Eugen Rosenstock avec ses tendances mis-

---

542 GB, p. 356 : « […] es könnte ja sein, dass ich mal schwach werde, dass mir meine Wurzel keine Säfte mehr zuführt und dass ich – es ist ja schon einmal so gewesen - nach der andern Seite hinüberschiele. Sieh, wenn das heute wiederkäme, dann müsste ich heute (damals 1913 nicht, aber heute) gewiss sein können, dass Eugen eine solche Schwäche nicht ausnutzt zu ‹Bekehrungs›-Versuchen, sondern dass er im Gegenteil, so gut ers kann und mit den Mitteln die er hat, mich wieder in mein Eigenes zurückzuführen sucht und meine austrocknende Wurzel neu begiesst, so gut ers eben kann. »

543 Cf. GB, 1er septembre 1919, p. 417.

544 ROSENZWEIG, Franz : « Pensée apologétique, in : *idem*, *Confluences, Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2003, p. 201-212, ici p.205 ; *idem*, « Apologetisches Denken. Bemerkungen zu Brod und Baeck » [1923], in : *idem, Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 677-686, p. 681 : « Es ist die erste Pflicht der theoretischen Nächstenliebe […], daß wir bei jeder Meinung, die wir über einen andern bilden, niemals vergessen zu fragen: kann der andre, wenn er so ist, wie ich ihn hier abmale, denn noch – leben? »

sionnaires est à ce titre « un tyran du royaume des cieux », à savoir quelqu'un qui tente de faire advenir le Royaume par la violence et qui de ce fait est condamné à l'échec, car selon Rosenzweig, ce faisant, il ne fait que retarder ce qu'il souhaitait accélérer[545]. Il confond ce que l'on peut espérer ici-bas et ce que l'on peut espérer pour la fin des temps. Comme le signale à juste titre Reinhold Mayer dans un article portant sur la question du judaïsme et du christianisme chez Rosenzweig, cette volonté propre à Eugen Rosenstock est caractérisée par la confusion entre l'individu et l'institution[546]. L'Église, en tant que communauté, est en droit de souhaiter la conversion des Juifs au pluriel, mais le chrétien ne peut pas, en tant qu'individu, souhaiter la conversion de son ami. Comme Rosenzweig l'écrit :

> […] Je ne peux pas traduire l'espoir et la conviction selon laquelle la chrétienté va un jour se convertir en un espoir pour l'individu qu'il [Eugen] est aujourd'hui ; car je sais qu'*aujourd'hui*, le Chrétien qui renie le Christ ne trouve pas Dieu en faisant cela, mais le perd définitivement […].[547]

On notera que Rosenzweig renverse ici la perspective, pour montrer que les exigences qu'il formule ont un caractère réciproque et pour faire sentir à Eugen Rosenstock quel est pour lui le sens du désir de convertir l'autre. La faute de Rosenstock à l'égard de Rosenzweig est donc de deux ordres, qui se laissent en somme ramener à un oubli du Tu, d'une part dans le fait de vouloir changer l'autre. D'autre part dans la volonté de hâter la venue du Royaume, qui revient à confondre la relation entre Je et Tu qui caractérise la rencontre intersubjective et la relation entre Nous et Vous, qui caractérise celle qu'entretiennent les communautés. Rosenzweig attend donc de ses amis une interprétation très stricte de la prière contenue, par exemple, dans la liturgie catholique du Vendredi saint « pour la conversion des Juifs »[548]. Il s'agit d'une prière qui se rapporte au pluriel et qui ne saurait trouver son pendant au singulier.

---

545 Cf. ER, p. 379-380 ; SE, p. 302 : « Tyrannen des Himmelreichs ». À ce sujet, cf. SCHINDLER, *Zeit – Geschichte – Ewigkeit*, (cf. note 131), p. 352-359.

546 Cf. MAYER, « Christentum und Judentum… », (cf. note 132), p. 685.

547 GB, 26 août 1919, p. 400 : « […] ich kann nicht meine Hoffnung und Überzeugung, dass die Christenheit einst sich bekehren wird, in eine Hoffnung für heute und für ihn den Einzelnen umsetzen; denn ich weiss, dass *heute* der Christ der Christus absagt, dadurch nicht Gott findet, sondern Gott überhaupt verliert. »

548 Il s'agit ici d'un texte qui a été intégré à la liturgie du Vendredi saint à partir du VI^{ème} siècle. Il a pris sa forme définitive à la fin du XVI^{ème} siècle. Après la Seconde Guerre mondiale, il a été progressivement remanié pour devenir un texte de reconnaissance de la religion de l'autre. Rosenzweig fait allusion à ce texte dans les *« Gritli »-Briefe*. Cf. GB, 3 août 1919, p. 372. Voir également Hildegard GOLLINGER, « Von der Polemik zur Partnerschaft? Anmerkungen zum aktu-

En plaçant la question du dialogue interreligieux sous le signe de l'amour, compris comme amour du prochain, Rosenzweig le considère comme une manifestation individuelle qui ne peut en aucun cas avoir de pendant institutionnel. Comme l'écrit Inken Rühle : « Il distinguait donc strictement la question des ‹ismes›, du judaïsme et du christianisme pris comme *institutions* et de leur relation mutuelle, du problème de la vie commune de Juifs et de chrétiens pris *individuellement*. »[549] Cette interprétation paraît à la lecture de la correspondance de Rosenzweig plus convaincante que celle d'Ephraim Meir qui écrit que « l'amour de Rosenzweig pour Gritli illustre en miniature ce qui peut se produire à une échelle plus large entre les communautés »[550]. Il ressort de la vision de Rosenzweig une attitude relativement pessimiste à l'égard du dialogue interreligieux, qui ne cadre pas bien avec l'image qui est restée de Rosenzweig, père du dialogue judéo-chrétien. Ce pessimisme peut également étonner, à notre époque où ce dernier est couramment pratiqué à l'échelle institutionnelle. En effet, Rosenzweig fonde ce dialogue uniquement sur la contingence individuelle instituée par le miracle qui fait naître l'amour, donc sur une rencontre qui est en réalité fort improbable, même s'il lui a été donné de la vivre avec le couple Rosenstock. Ce refus de la communauté institutionnelle au motif qu'elle est impossible, Rosenzweig l'exprime avec une très grande clarté dans la lettre du 3 août 1919 :

> […] la communauté dogmatique […] nous est et nous demeure refusée. Ou plutôt, je ne veux pas en dire plus que je n'en sais, donc : elle ne nous est pas donnée. Nous sera-t-elle donnée un jour – « dans des milliers d'années » – je ne le sais pas ; si elle nous est donnée, je le saurai ; mais aujourd'hui je suis incapable de me la représenter, aujourd'hui je sais seulement que nous sommes ici séparés que nous ne prions pas ensemble, en aucun cas (car la communauté, à savoir la simultanéité de la prière, peut bien nous être offerte ; elle n'est rien d'autre que deux personnes qui au même instant partagent le même sentiment ; et cela, l'amour est capable de le produire – que fait-il d'autre que cela !) mais en aucun cas nous ne pouvons dire Amen ensemble. Devons-nous pour la seule raison que nous ne pouvons pas nous retrouver sous le même toit pour nous mettre à genoux, éviter de nous rencontrer et de profiter de l'événement de la rencontre pour nous dire ce que nous avons sur le cœur ? et la communauté de l'amour qui nous est donnée, la renier infanti-

---

ellen Stand des jüdisch-christlichen Dialogs », in : Julius H. SCHOEPS, *Aus zweier Zeugen Mund. Festschrift für Pnina Navè Levinson und Nathan Peter Levinson*, Gerlingen : Bleicher Verlag, 1992, p. 101-113, ici p. 101-102.

549 RÜHLE : *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 41 : « Er unterschied also die Frage nach den ‹tümern›, den *Institutionen* Judentum und Christentum und deren Verhältnis zueinander, streng von dem Problem des Zusammenlebens *einzelner* Juden und Christen. »

550 MEIR, *Letters of love*, (cf. note 124), p. 12 : « Rosenzweig's love for Gritli illustrates on a micro scale what can happen on a larger scale between communities. »

> lement, par défi parce que la communauté de la foi ne nous est pas offerte en sus ?[551]

Ici Rosenzweig demande à ses amis d'accepter ce qui leur est donné et de ne pas chercher à obtenir plus, ou à hâter la fin des temps, ce qui constitue selon lui une « hérésie »[552]. Il nomme dans le même temps la séparation stricte qu'impose la différence religieuse, symbolisée par l'impossibilité de prier ensemble ou plutôt de « dire Amen ensemble » et également les conditions de possibilité du dialogue paisible entre des individus de religions différentes. Ce dernier passe par l'amour, par la rencontre individuelle et le partage simultané d'un sentiment, qui semble être selon lui une alternative à la prière, dans le champ des relations interpersonnelles.

B – Conditions de possibilité du dialogue interreligieux

Au cœur de la conception rosenzweigienne du dialogue judéo-chrétien, on trouve la triade foi, amour et espérance. Elle est employée par Rosenzweig afin de nommer le cadre dans lequel le dialogue et la relation entre Juifs et chrétiens est possible[553]. Son propos est de définir ce que peuvent être les points de rapprochement ou de rencontre entre les Juifs et les chrétiens et ce qui les sépare de manière irrémédiable. En effet, au moins autant que par les tentatives répétées de conversion, Ro-

---

551 GB, p. 373 : « […] die dogmatische Gemeinschaft] ist und bleibt uns versagt. Oder, ich will nicht mehr sagen als ich weiss, also: die ist uns nicht gegeben. Ob sie je einmal uns gegeben wird, – ‹über tausendtausend Jahre› – das weiss ich nicht; ist sie gegeben, so werde ich es wissen; aber heute ist mir auch nur die Vorstellung unvollziehbar; heute weiss ich nur, dass wir hier getrennt sind, dass wir nicht gemeinsam beten, jedenfalls nicht (denn die Gemeinschaft, nämlich Gleichzeitigkeit, des Gebets kann uns wohl geschenkt werden; sie ist ja weiter nichts, als dass zweie im gleichen Augenblick sonst!) aber jedenfalls nicht gemeinsam Amen sagen können. Sollen wir aber nun deshalb, weil wir nicht unter einem Dach zusammenkommen können, um zu knien, sollen wir deshalb vermeiden, uns zu begegnen und aus dem Ereignis der Begegnung heraus miteinander zu reden wie es uns ums Herz ist? und die Gemeinschaft der Liebe, die uns gegeben ist, verleugnen aus einem kindischen Trotz weil uns nicht auch die Gemeinschaft des Glaubens dazu geschenkt ist? » Le terme entre guillemets renvoie à la fin de la parabole des trois anneaux dans Nathan le Sage : « […] je vous convoque dans mille fois mille ans derechef devant ce tribunal ». LESSING, *Nathan le Sage*/ *Nathan der Weise*, Présentation par Anne Lagny, traduction par Robert Pitrou, Paris : Flammarion, 1997, p. 235 ; *idem*, *Nathan der Weise* [1779], in : *idem*, *Werke 1778-1780*, sous la dir. de Klaus Bohnen et Arno Schilson, Francfort/Main : Deutscher Klassiker Verlag, 1993, p. 483-667, ici, p. 559 : « So lad' ich über tausend tausend Jahre,/ Sie wiederum vor diesen Stuhl […] »

552 GB, p. 402 : « Ketzerei […] ». Rosenzweig revient dans le courant du mois d'août 1919 sur la question d'une communauté institutionnelle qui relierait Juifs et chrétiens. Ce réexamen est dû à sa rencontre avec le pasteur Schafft (cf. GB, 19 août 1919, p. 392) qui lui offre une vision, qui lui semble adéquate, de la relation entre les Juifs et les chrétiens.

553 Cf. GB-pdf 1918, 18 juillet 1918, p. 82 ; 24 juillet 1918, p. 116 ; 3 août 1919, p. 372-373 ; 3 août 1919, p. 373-374, 17 août 1919, p. 386-389 ; 19 août 1919, p. 393 ; 29 juillet 1921, p. 719.

senzweig est gêné par un amalgame que ses amis opèrent et qui se cristallise autour de la question du judéo-christianisme[554]. Rosenzweig emploie ce terme de judéo-chrétien par opposition à celui de chrétien-païen (*Heidenchrist*). Ces deux termes renvoient aux premiers temps du christianisme et permettent de distinguer les deux groupes de convertis à la nouvelle religion, à savoir ceux qui venaient des religions païennes grecque ou romaine et ceux qui venaient du judaïsme[555]. Ils désignent donc ce que chaque converti était au moment de sa conversion et par voie de conséquence l'arrière-plan culturel à partir duquel il aborde le christianisme. À en croire ce que Rosenzweig écrit dans ses lettres, Eugen Rosenstock, mais aussi Hans Ehrenberg se qualifient eux-mêmes, en tant que convertis, de judéo-chrétiens (*Judenchristen*), ce que l'on peut déduire du type de réponse que fait Rosenzweig dans ses lettres. Hans Ehrenberg adoptera par la suite le terme de *Ketzerchristentum* (que l'on pourrait traduire par christianisme hérétique), qui est aussi le titre qu'il donne à l'un de ses ouvrages[556]. Rosenzweig récuse avec beaucoup de virulence le terme de judéo-christianisme au motif qu'il constitue un anachronisme et qu'il ne renvoie plus, à son époque, à aucune réalité vivante. Il donne à son irritation la formulation suivante dans une lettre à sa mère : « Je voudrais enfin voir un converti qui ne fasse pas comme s'il était encore pour ainsi dire citoyen d'honneur du judaïsme. »[557] La formulation moderne qu'il donne ici de la question du judéo-christianisme montre à quel point elle est selon lui ridicule à son époque. En effet, dans l'Antiquité, mais aussi lors des autres vagues de conversion, par exemple dans l'Espagne de la Renaissance, ce sont des Juifs observants qui se convertissent. À l'inverse de cela, Eugen Rosenstock comme Hans ou Rudolf Ehrenberg viennent tous de familles de Juifs assimilés, pour lesquels la religion juive ne signifie plus rien au moment de leur conversion.

554 Dans son ouvrage Inken Rühle mentionne le fait que la question du judéo-christianisme se posait avec une certaine acuité dans les premières années du XX^{ème} siècle en liaison avec la conversion au christianisme d'un certain nombre de Juifs, qui se qualifiaient dès lors de « chrétiens d'Israël ». Cf. RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 33 : « Christ aus Israel ».

555 Pour ce qui est de l'acception historique de ces deux concepts, on renverra à l'ouvrage suivant : Cf. Javier TEIXIDOR, *Le judéo-christianisme*, Paris : Gallimard, 2006, p. 11-47.

556 Cf. GB, 1er avril 1919, p. 270. Le texte de Hans Ehrenberg qui s'intitulait initialement « Das Ketzerchristentum » a été retravaillé sous l'impulsion de Franz Rosenzweig qui voyait ce texte d'un œil très critique. Cf. *ibidem*, 1er mai 1919, p. 289. Il a finalement été publié sous le titre *Die Heimkehr des Ketzers*. Cf. Hans EHRENBERG, *Die Heimkehr des Ketzers – eine Wegweisung*, Würzburg : Patmos-Verlag, 1920.

557 BT, 22 avril 1918, p. 231 : : « Ich möchte endlich mal einen Konvertiten sehen, der nicht so tut, als ob er noch sozusagen jüdischer Ehrenbürger wäre. »

C'est ce que l'on peut lire dans une lettre adressée à Rudolf Ehrenberg le 1er janvier 1926 :

> Les judéo-chrétiens ont leur légitimité historiquement dans les premiers temps du christianisme (où ils ont bien vite disparu quand l'Église paulinienne des païens s'est développée) et dogmatiquement dans l'eschatologie chrétienne. Entre les deux, ils sont dans le premier sens un anachronisme et dans le second un paradoxe.[558]

Rosenzweig aussi bien en 1918-1919 qu'en 1926 refuse catégoriquement l'amalgame qui autorise ses interlocuteurs, du moins selon eux, à nier la légitimité du judaïsme. Car la conséquence qu'ils tirent du statut de judéo-chrétien qu'ils s'octroient est le caractère superflu du judaïsme[559]. Pour souligner la fin de non-recevoir qu'il oppose à ce concept, Rosenzweig écrit à Margrit Rosenstock au sujet de son époux dans la lettre du 25 juin 1918 : « Il est et reste un chrétien-païen. Sa peur (et de ce fait sa colère) envers le judaïsme est le sentiment de tout chrétien et non spécifiquement celui du judéo-chrétien. »[560] On notera à ce sujet que la volonté des amis de Rosenzweig de rayer le judaïsme de la carte s'exprime dans deux stratégies parentes : celle qui consiste à vouloir convertir Rosenzweig au motif que le judaïsme n'est plus de saison, et celle qui consiste à dire que ce que Rosenzweig trouve dans le judaïsme, il pourra continuer à le vivre en étant chrétien. Ces deux arguments vont dans le sens d'une volonté de la part des chrétiens d'absorber le judaïsme. À ce titre, ce qu'écrivait Stéphane Mosès au sujet de la « Correspondance de 1916 », vaut encore pour les *« Gritli »-Briefe* :

> Le travail conceptuel de Rosenzweig consiste ici à dégager le judaïsme du regard qui le saisit de l'extérieur pour le rendre à sa propre conscience de soi […] Le « dialogue » entre deux sujets ne consistera donc pas à évoquer à tour de rôle un thème supposé commun, mais au contraire à remettre en cause la validité même de la question posée, c'est-à-dire, pour chacun des deux parte-

[558] BT, p. 1076 : « Die Judenchristen haben ihr Recht geschichtlich im Urchristentum (wo sie alsbald abstarben, als die Heidenkirche des Paulus wuchs) und dogmatisch in der christlichen Eschatologie. Dazwischen sind sie in der ersten Hinsicht ein Anachronismus und in der zweiten eine Paradoxie. »

[559] Ils justifient cette volonté d'absorber le judaïsme en arguant que cette religion est archaïque et ne s'accorde pas avec la modernité. Rivka HORWITZ, « Warum ließ sich Rosenzweig nicht taufen », (cf. note 31), p. 81.

[560] GB, p. 112 : « Er ist und bleibt Heidenchrist. Sein Schrecken über (und infolgedessen Zorn auf) das Judentum ist das Gefühl jedes Christen, gar nicht des Judenchristen speziell. »

> naires, à la replacer dans les différentes perspectives où elle doit nécessairement apparaître.[561]

Il s'agit de montrer à Eugen Rosenstock que la perspective chrétienne qui est la sienne n'est pas la seule possible et de lui faire comprendre qu'il s'agit, comme l'écrit Stéphane Mosès d'un jeu d'« images »[562], ce qui devrait l'engager à ne pas prendre cette image pour une vérité objective sur le judaïsme. C'est en raison de ce jeu d'images que le dialogue judéo-chrétien, tel que le pratique Rosenzweig demande en permanence un ajustement du regard. Inken Rühle remarque, sans doute à juste titre, que le titre même qu'a choisi Rosenstock pour sa publication en traduction anglaise de la « Correspondance de 1916 », « *Judaism despite Christianity* » (le judaïsme en dépit du christianisme), montre bien qu'il n'est jamais vraiment revenu de sa conception du judaïsme comme une anomalie à l'heure chrétienne[563].

C'est vraisemblablement le fait qu'il refuse les conceptions « hérétiques » développées par ses amis qui pousse Rosenzweig à inventer une conception originale des fondements du dialogue judéo-chrétien, qui s'appuie sur une interprétation de la triade foi, charité, espérance. Dans la lettre du 19 août 1919, Franz Rosenzweig pose les fondements de la distinction qu'il opère entre ces trois termes et de leur possible articulation :

> Notre foi parle deux langues différentes. Et nous serions restés étrangers les uns aux autres si la possibilité de parler ne venait que de la foi. Mais les faits contredisent ce point de vue. Nous ne *nous* sommes pas restés étrangers. Il est simplement faux de dire que « l'amour et l'espérance ne s'écrivent pas de lettres ». Toi-même tu ne pourras soutenir cela en partant de l'amour. Mais l'espérance – nous nous *sommes* écrits à cause de l'espérance, depuis 1916, et aujourd'hui encore cette lettre vient de l'espérance. En partant de la foi (la mienne ? la tienne ?), je serai tout à fait incapable de l'écrire.[564]

---

561 MOSES, *L'Ange de l'histoire*, (cf. note 31), p. 62-63. Au sujet de la correspondance de 1916, on renverra également à deux autres articles : Dorothy EMMET, « The Letters of Franz Rosenzweig and Eugen Rosenstock-Huessy », in : *The Journal of Religion*, vol. 25, n° 4, 1945, p. 261-273. Alexander ALTMANN, « Franz Rosenzweig and Eugen Rosenstock-Huessy an Introduction to Their *Letters on Judaism and Christianity* », in : *The Journal of Religion*, vol. 24, n° 4, 1944, p. 258-270.

562 MOSES, *L'Ange de l'histoire*, (cf. note 31), p. 62-63.

563 Cf. Eugen ROSENSTOCK, *Judaism despite Christianity*, Alabama : University of Alabama Press, 1969. Cf. aussi RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 42.

564 GB, p. 387 : « Unser Glaube spricht zweierlei Sprache. Und wir wären einander fremd geblieben, wenn nur aus dem Glauben gesprochen werden könnte. Aber dem widersprechen die Tatsachen. Wir sind *uns* nicht fremd geblieben. Es ist einfach nicht wahr, dass sich ‹Liebe und Hoffnung kei-

La foi est selon Franz Rosenzweig ce qui le sépare de ses amis chrétiens, d'elle ne peuvent naître ni dialogue, ni amour, puisqu'elles n'ont pas même la langue en commun. C'est également de cette certitude que vient l'hostilité de Rosenzweig à l'égard de l'idée d'une communauté institutionnelle, qui serait une communauté de la foi. C'est l'espérance qui est commune et qui permet de relier ce que la foi ne peut que séparer. Rosenzweig qui rappelle constamment ses amis à la communauté de l'espérance joue ici le rôle qu'il attribue aux Juifs dans *L'Étoile de la Rédemption.* Ces derniers sont qualifiés de « peuple éternel de l'espérance », à ce titre ils doivent apprendre cette dernière aux chrétiens « plus exercés dans la foi et dans l'amour que dans l'espérance »[565]. Si Rosenzweig reprend des formules chrétiennes pour expliciter son point de vue, il tend à y intégrer les Juifs et à leur donner une dimension relationnelle, dialogique et interreligieuse qu'elles n'avaient pas dans leur acception traditionnelle.

Dans la conception rosenzweigienne de la relation interpersonnelle, la foi ne se réduit pas à la croyance en Dieu. Elle a une autre dimension qui vient de la nécessité, pour que cette relation subsiste, de croire en l'autre. Pour Rosenzweig, croire quelqu'un ou croire en quelqu'un, selon la traduction que l'on choisit, revient à le prendre au sérieux, à l'accepter dans sa totalité. Cette foi en l'autre permet de compenser le fait de ne pas pouvoir partager la foi de l'autre. C'est ce que Rosenzweig écrit à Gritli au sujet de sa relation avec Eugen Rosenstock dans la même lettre du 19 août 1919 :

> J'ai justement toujours aimé Eugen même à l'époque où je ne signifiais pour lui qu'un placard rempli d'opinions. Je l'ai toujours cherché *lui*. C'est pourquoi il m'a fallu *le* croire dans sa foi. Et de ce fait il a pu me parler plus librement que je ne le pouvais. Aussi librement que je peux te parler. Justement parce que tu *me* vois également et toujours seulement *moi*. Tu vois *ma* judéité, mais je ne suis pas pour toi « le » Juif. Eugen n'en est-il pas aussi capable ?[566]

---

ne Briefe schreiben›. Von der Liebe wirst du es selbst nicht aufrecht erhalten. Aber die Hoffnung – wir *haben* uns aus der Hoffnung geschrieben, von 1916 an, und auch heute dieser Brief ist aus der Hoffnung geschrieben. Aus dem Glauben (deinem? Meinem?) könnte ich ihn dir wahrhaftig nicht schreiben. »

565 ER, p. 399 ; SE, p. 317 : « aus dem ewigen […] Volk der Hoffnung », « den in Liebe und Glaube mehr als in der Hoffnung geübten christlichen Völkern. »

566 GB, p. 390 : « Ich habe eben Eugen immer geliebt, auch zu der Zeit wo ich ihm noch nichts andres bedeutete als ein Schrank voller Ansichten. Ich habe immer *ihn* selbst gesucht. Deshalb habe ich seinen Glauben *ihm* glauben müssen. Und daher hat er zu mir freier sprechen dürfen als ich zu ihm. So frei wie ich zu dir sprechen darf. Eben weil auch du *mich* ansiehst und immer wieder

Rosenzweig montre pour ainsi dire *a contrario* ce que signifie la foi que l'on doit avoir en l'autre, à savoir le prendre pour ce qu'il est. Ce passage montre aussi que Rosenzweig a également souffert du fait de se sentir moins bien compris par Eugen que par Margrit Rosenstock, qui semble, elle, avoir envisagé le judaïsme de Rosenzweig de manière bien moins passionnelle que ne le faisait son époux[567]. Un passage tiré de la lettre du 28 août 1919 confirme ce diagnostique et renvoie à l'interprétation d'Eugen Rosenstock comme un « tyran du Royaume des cieux » :

> Mais au nom du ciel ne me dis que je n'ai pas le droit de « sortir de son espérance » ou quelque chose d'approchant ; il n'a pas le droit de espérer ma mort. Le terrible manque d'amour qui ressort d'une telle « espérance », le fait de regarder par-dessus le Tu qui est en moi pour voir quelque fantôme de Il abstrait, – c'est ce qui est insupportable. Il doit pouvoir me voir comme tu me vois.[568]

Rosenzweig semble répondre dans cette lettre à l'argument (vraisemblablement avancé par Gritli) selon lequel il est normal pour un chrétien de souhaiter la conversion des non-chrétiens et que cette espérance pour l'autre constitue une part de la considération qu'on lui accorde. Mais sur ce point, Rosenzweig est catégorique : l'espérance qui consiste à vouloir changer l'autre équivaut à vouloir sa mort, à le considérer comme un fantôme et donc à ne pas l'aimer.

Si la foi (au sens strictement théologique du terme) sépare, c'est en revanche de l'espérance, qui est par essence dirigée vers ce qui n'est pas encore, vers l'avenir et vers la Rédemption, que peut naître le rapprochement. Ce que l'on pourrait formuler de la manière suivante : le judaïsme et le christianisme occupent deux espaces stric-

---

mich. Du siehst *mein* Judentum, aber ich bin dir nicht ‹der› Jude. Kann Eugen das nicht auch? ». On trouve la même affirmation de Rosenzweig au sujet de sa foi en Eugen Rosenstock dans la lettre du 24 juin 1918. Cf. *Ibidem*, p. 111. L'idée selon laquelle Rosenstock ne prend pas au sérieux le judaïsme de Rosenzweig est déjà présente dans la correspondance de 1916, où Rosenzweig reproche à Rosenstock de mettre « le Juif entre guillemets » et de le tenir « à l'écart comme une marotte personnelle », ROSENZWEIG, Correspondance (1916), (cf. note 10), p. 65 ; BT, p. 231 : « […] indem sie einfach den Juden in Anführungsstriche setzten und ihn so als persönliche Marotte […] beiseite legten ».

567 C'est également le point de vue défendu par Ephraim Meir. Cf. MEIR, *Letters of Love*, (cf. note 124), p. 107 et p. 116.

568 GB, p. 407 *sq* : « Aber sag mir um Himmelswillen nicht so etwas wie dass ich doch nicht ‹aus seiner Hoffnung herausfallen› dürfe; er darf nicht auf meinen Tod hoffen. Die ungeheure Lieblosigkeit die in solcher ‹Hoffnung› liegt, das über das Du in mir Hinwegsehen auf irgend ein abstraktes Er-Gespenst im Hintergrund, – das ist ja das Unerträgliche. Er muss mich sehen können, wie du mich siehst. »

tement distincts, mais ils regardent dans la même direction. Dans la même lettre, Rosenzweig complète cette idée :

> Il y a une langue de l'amour et une langue de l'espérance. Je les parle par exemple dans le livre dont ce papier est un brouillon de la page de titre. Mais écoute : je ne pourrais pas les *parler* si je n'avais pas avant toute chose appris à parler la langue de la foi.[569]

C'est donc bien la foi qui est première. D'elle émerge l'espérance qui peut être partagée au-delà des frontières religieuses. L'apprentissage individuel de la foi est l'aboutissement de la Révélation telle qu'elle est décrite par Rosenzweig dans *L'Étoile de la Rédemption*. C'est lui qui conditionne l'amour compris comme amour du prochain ainsi que l'espérance. Ces derniers sont fondamentalement dirigés vers l'extérieur de soi et constituent une rupture de la solitude d'avant la Révélation, d'abord, puis du dialogue solitaire de l'âme avec Dieu. Les deux passages précédemment cités constituent aussi, dans une certaine mesure une explication de considérations que Rosenzweig expose dans *L'Étoile de la Rédemption*. La question de l'espérance y est présente en différents endroits notamment dans la deuxième et la troisième partie de l'ouvrage. Mais ce sont les passages tirés de la dernière partie qui entrent le plus explicitement en résonance avec la question du dialogue judéo-chrétien tel que Rosenzweig l'envisage dans ses lettres. Rosenzweig y écrit par exemple que « l'espérance ne suscite pas de nouvelle Église »[570], ce qui est sans doute pour Rosenzweig une manière de justifier son refus de la communauté institutionnelle évoqué plus haut. L'espérance, qui est un élément de dépassement des frontières, peut être partagée à l'échelle individuelle, mais pas au sein d'une communauté. En effet, cette dernière, en même temps qu'elle scellerait la rencontre, poserait de nouvelles limites qu'il faudrait dépasser pour permettre de nouvelles rencontres avec des individus n'appartenant à aucun des deux groupes.

Dans *L'Étoile de la Rédemption*, le rapport que l'espérance entretient avec la foi et l'amour est explicité de la manière suivante :

---

[569] GB, p. 388 : « Es giebt eine Sprache der Liebe und eine Sprache der Hoffnung. Ich spreche sie z.B. in dem Buch von dem dies Papier ein missratenes Titelblatt ist. Aber höre: ich könnte sie nicht *sprechen*, wenn ich nicht zuerst und zuvor die Sprache des Glaubens sprechen gelernt hätte. »

[570] ER, p. 398 ; SE, p. 316 : « Deswegen stiftet die Hoffnung keine neue Kirche. »

> Dans l'espérance entrent les anciennes énergies, la foi et l'amour. […] La foi qui se maintient dans l'amour, l'amour qui porte la foi en son sein, voilà qu'ils sont portés tous deux sur les ailes de l'espérance. Pour des millénaires et des millénaires, la foi espère s'être maintenue dans l'amour tandis que l'amour espère avoir porté la vraie foi à la lumière une et universelle du monde. L'homme dit : j'espère pouvoir croire. [571]

L'espérance est donc par rapport à la foi et à l'amour une force qui les unit et les porte, elle leur donne une direction, une orientation. C'est l'idée selon laquelle la possibilité d'une union provient de l'espérance que Rosenzweig reprend dans les *« Gritli »-Briefe*, quand il fait de l'espérance la condition de possibilité du dialogue et de l'affection qui le lient au couple Rosenstock. Dans la lettre du 19 août 1919, Rosenzweig emploie à peu de chose près la même formulation en s'adressant à Eugen lorsqu'il évoque une langue de l'espérance « et de la foi qui est portée sur les ailes de l'espérance. »[572] Cette répétition témoigne de l'importance de cette idée pour Rosenzweig et montre que ce dernier puise dans *L'Étoile de la Rédemption*, ouvrage qu'il a achevé quelques mois plus tôt, les idées et les expressions qui lui permettent de commenter et d'expliquer la relation qu'il entretient avec ses correspondants[573]. On remarquera que la triade foi, amour, espérance, fait de la part de Rosenzweig l'objet d'une double hiérarchisation. L'une est d'ordre chronologique : il affirme la primauté de la foi sur l'amour (compris ici comme amour du prochain) et sur l'espérance[574]. L'autre indique la manière dont chacun des éléments conditionne l'autre. Pour Rosenzweig l'amour « porte » la foi, d'abord en son sein, puis « à la

---

[571] ER, p. 398 ; SE, p. 316 : « In der Hoffnung fügen sich die alten Kräfte, fügen sich Glaube und Liebe ein. […] Der Glaube, der sich in der Liebe bewährt, die Liebe, die den Glauben in ihrem Schoß trägt, sie werden nun beide auf den Fittichen der Hoffnung emporgetragen. Über tausend tausend Jahre hofft nun der Glaube, sich in der Liebe bewährt, die Liebe, den wahren Glauben ans ein und allgemeine Licht der Welt gebracht zu haben. Der Mensch spricht: Ich hoffe zu glauben. »

[572] GB, p. 393 : « […] und des Glaubens, der auf den Flügeln der Hoffnung emporgetragen wird. » Cette lettre est reproduite deux fois dans la version électronique des *« Gritli »-Briefe.* Elle y est une première fois présentée comme une lettre datant du 18 juillet1918 puis reproduite à nouveau à la date du 19 août 1919. Cette confusion vient sans probablement du fait que Rosenzweig y cite à deux reprises une lettre d'Eugen Rosenstock datant du 18 juillet 1918 et qui n'a pas été conservée. Mais la thématique de la communauté institutionnelle, qui y est longuement développée, permet de dire avec une certaine assurance que cette lettre date du mois d'août 1919. Cf. GB-Pdf 1918, p. 82.

[573] Rosenzweig écrit son ouvrage majeur entre le 24 août 1918 et le 16 février 1919. Étant donné que la remarque que nous citons ici est postérieure à la rédaction de *L'Étoile*, on est porté à penser que Rosenzweig puise dans sa production théorique pour expliquer ses relations amicales. Mais bon nombre de signes permettent de penser que ce sont bien souvent ses relations avec ses amis qui lui ont dicté ses idées.

[574] Cf. GB, p. 388.

lumière », et l'espérance porte la foi et l'amour sur ses ailes ; elle les garantit tout en les mettant en mouvement[575].

Rosenzweig accorde à la relation interpersonnelle qui le lie au couple Rosenstock le statut de miracle, car elle trouve son origine dans l'amour au-delà de la séparation des croyances ; c'est dans cette mesure qu'elle annonce la Rédemption. Rosenzweig consacre au miracle l'introduction de la deuxième partie de *L'Étoile de la Rédemption*. Il en propose une définition qui se démarque de la compréhension traditionnelle du miracle comme phénomène qui, en déviant le cours normal de la nature, révèle la présence divine et montre de ce fait la vérité ou la force de la foi. Pour lui, le fait de défier la nature relève de la magie[576]. Rosenzweig explique que la question du miracle est devenue gênante à l'âge du rationalisme qui essaie de plus en plus de fonder la foi indépendamment de ce qui, comme le miracle, semble pouvoir relever de l'irrationnel. Rosenzweig, pour sa part, invite à adopter une nouvelle perspective sur le miracle pour mieux en comprendre les tenants et les aboutissants : pour lui, « le miracle est essentiellement signe » et son caractère miraculeux tient au fait qu'il est « prédit »[577]. Le miracle s'accompagne donc d'une forme de dévoilement de l'avenir. Le miracle de la Révélation selon Rosenzweig est prédit dans son entier par la Création[578] : « […] parce que dans le savoir, elle est fondée sur la Création, et qu'elle est orientée, dans le vouloir sur la Rédemption, la Révélation est en effet simultanément Révélation de la Création et de la Rédemption. »[579] La Révélation est donc le point nodal, qui crée un lien aussi bien avec le passé qu'avec l'avenir. Rosenzweig récuse l'idée que l'espérance, dirigée vers la Rédemption, puisse constituer un fondement suffisant pour la foi, le seul fondement possible doit reposer sur l'expérience humaine vécue de la Révélation[580]. C'est en ce sens que Rosenzweig dit que le véritable miracle, c'est la naissance du Je grâce au Tu[581], ce qui explique que ce terme puisse aisément être appliqué aux relations interpersonnelles[582]. C'est à tra-

[575] ER, p. 398 ; SE, p. 316, voir également GB, 27 novembre 1918, p. 201.
[576] ER, p. 140 ; SE, p. 104.
[577] ER, p. 141 ; SE, p. 105 : « Das Wunder ist wesentlich ‹Zeichen› » ; « vorausgesagt ».
[578] Cf. GB, p. 165.
[579] ER, p. 162 ; SE, p. 123 : « […] die Offenbarung ist eben, weil sie im Wissen auf die Schöpfung gegründet, im Wollen auf die Erlösung gerichtet ist, zugleich Offenbarung der Schöpfung und Erlösung. »
[580] Cf. ER, p. 157 ; SE, p. 119.
[581] Cf. GB-Pdf 1917, p. 56.
[582] Dans la lettre du 8 octobre 1918 Rosenzweig qualifie également la Révélation de « miracle par excellence. GB, p. 165 : « Die Offenbarung ist ja das Wunder par excellence ».

vers cette figure que l'on peut expliquer que la question de l'espérance soit au cœur de la conception qu'il livre de ses relations. C'est ce qu'il expose dans la lettre du 29 juillet 1917 à Margrit Rosenstock : « Toute rencontre personnelle est une préfiguration de la grande espérance dernière et elle est autorisée, peut-être est-elle la seule à être autorisée de manière tout à fait incontestable. »[583]

L'espérance a donc deux statuts distincts mais indissociables dans la relation de Rosenzweig à ses amis. Elle est d'une part ce qu'ils ont en commun, le but vers lequel chacun d'eux tend. Mais elle se voit d'autre part confirmée par cet amour qui fait signe vers l'avènement du Royaume. Le lien interpersonnel a donc pour Rosenzweig plus que le statut d'une aventure vécue à titre privé par quelques individus ; il a un rôle eschatologique dans l'histoire de l'humanité, inscrite entre Création et Rédemption. En tant qu'élément de la Révélation, la rencontre anticipe la Rédemption et c'est à ce titre qu'elle constitue un miracle. L'amitié a aussi un rôle rénovateur, dans la même lettre il dit que c'est « au contact de personnes nouvelles que l'on devient soi-même nouveau »[584]. C'est à ce titre que pour Rosenzweig chaque rencontre permet un nouveau commencement. Le statut de l'espérance vis-à-vis de l'amour est de nouveau explicité par Rosenzweig dans la lettre du 3 août 1919 : « Mais entre nous, individus, un miracle s'est produit, qui nous lie *au-delà* de la communauté transmise et révélée de l'espérance, nous lie, non pas par le lien de l'espérance, mais par celui de l'amour. »[585] Le miracle que constitue la relation consiste dans la possibilité de se rencontrer, hors de la communauté de l'espérance, pour se retrouver dans l'amour. L'amour est ici en quelque sorte compris comme une forme de dépassement de l'espérance à l'échelle individuelle. D'une certaine manière l'amour permet de vivre à l'échelle du Je et du Tu, ce que seule la Rédemption permettra aux hommes de vivre au sein de leur communauté religieuse. Ceci peut expliquer que les amis de Rosenzweig tendent à donner à leur relation avec Rosenzweig une portée institutionnelle, ce qui – en plus de la confusion entre les personnes et les communautés – relève de la confusion entre ce qui est possible dans ce monde et ce qui est possible dans le monde à venir.

---

583 GB, p. 17 : « Alles persönliche Zusammenkommen ist ja eine Vorwegnahme der letzten grossen Hoffnung, und eine erlaubte, vielleicht die einzige ganz fraglos erlaubte. »

584 GB, p. 18 : « […] an neuen Menschen wird man selber neu […] ».

585 GB, p. 372 : « Aber zwischen uns Einzelnen allen ist ein Wunder geschehn, das uns über die überlieferte offenbarte Gemeinschaft der Hoffnung *hinaus* verbindet, verbindet durch das Band nicht der Hoffnung, sondern der Liebe. »

En un certain sens, Rosenzweig fait donc avec Eugen Rosenstock une expérience de l'altérité plus forte et plus radicale qu'avec Margrit Rosenstock. En effet, c'est surtout Eugen qui pose en permanence à Franz la question de la rupture du lien et donc de son caractère vital. En remettant systématiquement à l'ordre du jour la question de la conversion, Rosenstock oblige également son ami à faire l'expérience de l'incessant renouvellement de sa position, le « je demeure juif » de la lettre du 31 octobre 1913 à Rudolf Ehrenberg[586], par lequel Rosenzweig annonce à son cousin qu'il renonce à la conversion qu'il avait tout d'abord envisagée[587]. Ce « demeurer » n'est pas posé une fois pour toutes, il doit sans cesse être répété et réaffirmé, en tant qu'il est l'acte qui instaure la différence des lieux, des demeures du Juif et du chrétien et par là même le dialogue interreligieux. Cette nécessaire répétition est peut-être le prix que les Juifs de la modernité ont à payer pour avoir la possibilité de vivre dans le monde des chrétiens et d'y avoir activement part sans pour autant devoir abandonner leur foi.

Nous avons pu remarquer que la question des modalités adéquates du dialogue interreligieux est très souvent posée par Rosenzweig en termes linguistiques ou envisagée dans ses implications linguistiques. L'une de ses originalités les plus marquantes dans ce domaine réside dans la théorie (et partiellement dans la pratique) de la traduction qu'il échafaude dans le cadre du dialogue avec Margrit et Eugen Rosenstock. Cette dernière précède – peut-être peut-on également dire qu'elle prépare – la période d'intense activité traductive, qui commence pour Rosenzweig en 1921 et culmine dans sa traduction de la Bible avec Martin Buber, entamée en 1925. C'est donc à cette théorie et à ses implications pour la conception rosenzweigienne du dialogue interreligieux qu'il faut maintenant accorder notre attention.

586 BT, p. 132 : « Ich bleibe also Jude ».

587 Danielle Cohen-Levinas a livré un commentaire très éclairant de cette prise de position dans sa conférence portant sur « Le tout et le reste : figures de l'inactuel chez Rosenzweig et Levinas ». Il s'agit d'une communication prononcée le 18 mai 2009 dans le cadre du colloque international « Nous et les autres », organisé à Paris par la Société Franz Rosenzweig Internationale du 17 au 20 mai 2009. Danielle Cohen-Levinas commente également de manière fort éclairante ce passage dans l'article intitulé « Politique du reste chez Franz Rosenzweig. Danielle COHEN-LEVINAS, « Ouïr l'histoire autrement », in : *Les études philosophiques* 2009/2, n°89, p. 219-227.

C – Dialogue et traduction

La question de la traduction, qui apparaît à plusieurs reprises chez Rosenzweig dans le contexte d'une interrogation sur les conditions de possibilité du dialogue judéo-chrétien peut dans un premier temps être abordée de la façon suivante : en quoi l'idée de la traduction détermine-t-elle la manière dont Rosenzweig envisage la relation interreligieuse ? La lettre du 24 juillet 1918 peut servir de point de départ à cette réflexion, dans laquelle Rosenzweig formule la remarque suivante à l'endroit d'Eugen Rosenstock :

> […] une certaine forme de traduction est nécessaire entre nous. Tu m'as le plus souvent rendu responsable de cette traduction, – à juste titre, car j'en suis capable et tu ne l'es vraisemblablement pas. À la suite de cela, tu as pu presque naturellement parler la langue de ta foi dans la certitude que je pourrai la traduire. Et c'est là la solution simple de l'énigme. Nos fois (et par conséquent aussi nos œuvres) sont différentes. Si la foi était entièrement autonome, nous ne pourrions échanger aucune parole ; il n'y aurait pas de traduction non plus. *Mais elle n'est rien sans l'espérance*. Et l'espérance nous est commune pour autant que et parce que nous différons par la foi. La communauté de l'espérance me donne la capacité de traduire ta foi dans ma langue.[588]

Rosenzweig place un acte de traduction, dont il ne précise malheureusement pas la nature, au principe de sa relation avec Eugen Rosenstock. L'importance de l'espérance, que nous avons déjà rencontrée dans la triade foi, amour et espérance, est ici mise en relation avec la question de la traduction dont elle constitue à la fois le principe et le moteur. Cette dernière est par là même à la source de la possibilité du dialogue, ce qui lui confère un rôle capital. Le processus de traduction tel que Rosenzweig le décrit dans ce passage permet à l'un des interlocuteurs de s'exprimer comme il en a l'habitude, en l'occurrence, il permet à Eugen de s'exprimer en termes chrétiens avec la certitude que l'autre sera en mesure de faire la transposition nécessaire pour le comprendre. Rosenzweig voit là un processus de traduction qui lui permet de traduire le discours de Rosenstock dans la langue de sa foi. Néanmoins, si le

[588] GB, p. 116 : « […] es ist ein gewisses Übersetzen zwischen uns nötig. Dies Übersetzen hast du meistens mir zugeschoben, – mit Recht, denn ich kann es und du kannst es wahrscheinlich nicht. Du hast daraufhin fast unbefangen die Sprache deines Glaubens sprechen können, in der Gewissheit, dass ich sie mir schon übersetzen können würde. Und da liegt die einfache Lösung des Rätsels. Unser Glauben (und also auch unsre Werke) sind verschieden. Wäre der Glauben etwas ganz für sich, so würden wir wirklich kein Wort miteinander sprechen können; auch Übersetzen gäbe es dann nicht. *Aber er ist nichts ohne die Hoffnung*. Und die Hoffnung ist uns gemeinsam, wie und weil uns der Glaube verschieden ist. Die Gemeinsamkeit der Hoffnung befähigt mich, mir deinen Glauben in meine Sprache zu übersetzen. »

processus que Rosenzweig décrit là lui permet de mettre en valeur l'importance de la traduction, on ne dispose d'aucune trace concrète de son déroulement. On ne voit jamais Rosenzweig traduire ce que ses amis chrétiens lui disent du christianisme, tout au plus – mais nous y reviendrons – le voit-on traduire en termes juifs ce que ses amis chrétiens disent du judaïsme[589]. En revanche, ce que Rosenzweig fait systématiquement, c'est d'user de termes chrétiens pour évoquer son amitié avec ses amis. La réappropriation des vertus théologales relève de ce processus ; mais on ne sait pas ce qu'il est en train de traduire, ni même si le texte original juif de ce discours existe quelque part, ou s'il s'agit d'une langue propre née avec cette amitié, ce que permet de supposer le propos de Rosenzweig dans la lettre du 18 juillet 1918 : « Car le miracle de la simple présence de deux êtres confiants crée peut-être une langue nouvelle. »[590] Est-ce à dire que le dialogue interreligieux entre Juifs et chrétiens ne peut se dérouler qu'en termes chrétiens ? Tout porte à le croire, en effet en Europe et dans l'Allemagne de l'époque, le christianisme constitue le fonds culturel commun, pour ainsi dire la *lingua franca* sur laquelle il est possible de bâtir une relation dialogique. Rosenzweig est donc tenu de trouver un moyen de développer ses conceptions théologiques d'une manière qui soit audible et compréhensible pour ses amis chrétiens. C'est également le point de vue défendu par Ephraim Meir dans son ouvrage sur les *« Gritli »-Briefe*, quand il écrit que « dans sa relation avec Gritli, Rosenzweig a entièrement développé ses talents de traducteur. »[591] À titre d'exemple, on peut citer ce passage tiré de la lettre du 29 juillet 1917 :

> Ce dernier point m'a de nouveau paru limpide lors de la discussion entre Eugen et moi à laquelle tu as assisté ; je prononçais les mots, pour ainsi dire, traduits de l'hébreu et il les entendait comme si je venais de citer le Nouveau Testament ; il s'agissait pourtant des mêmes mots […].[592]

---

589 La « Correspondance de 1916 » donne un exemple très parlant de cette thématique quand Rosenstock demande à Rosenzweig s'il y a un pendant juif au dogme chrétien de l'obstination juive. Nous serons amenée à traiter de ces questions dans le chapitre suivant quand nous nous consacrerons à l'usage que fait Rosenzweig d'une vision chrétienne traditionnelle, et souvent haineuse, du judaïsme.

590 GB, p. 393 : « das Wunder der blossen Gegenwart zweier vertrauender Menschen zeugt vielleicht eine neue Sprache? »

591 MEIR, *Letters of love*, (cf. note 124), p. XIV : « In his relationship with Gritli, Rosenzweig fully developed his talents as a translator. »

592 GB, p. 17 : « Dies letzte war mir in dem Gespräch zwischen Eugen und mir nachts wo du dabei warst wieder so deutlich; ich sprach die Worte gewissermassen aus dem Hebräischen übersetzt und er hörte sie als wenn ich ihm Neues Testament zitiert hätte; es waren aber die selben Worte. »

Ce passage donne une idée plus concrète de la manière dont Rosenzweig envisage la traduction qui est au principe du dialogue interreligieux ; celle-ci consiste pour Rosenzweig à adopter, au moins partiellement, le point de vue de l'autre pour dire ce qu'il a à dire. Il fait de ce point de vue preuve d'une grande capacité d'adaptation. Cet aveu de Rosenzweig est important, car il permet peut-être de mieux comprendre ce en quoi a consisté le caractère problématique de sa relation avec le couple Rosenstock. En effet, on peut s'imaginer que le fait d'utiliser un vocabulaire chrétien pour aborder les réalités propres au judaïsme ait entretenu chez les amis de Rosenzweig l'idée que les différences n'étaient pas si importantes et que ce dernier était au seuil de la conversion. C'est sans doute aussi la raison pour laquelle il lui faut en permanence revenir sur les différences indépassables qui distinguent les deux religions, parce que ses amis ne remarquent pas toujours que ce que Rosenzweig dit est le résultat d'un processus de traduction.

Rosenzweig, bien qu'il insiste sur la fonction de la traduction, ne donne que peu d'indices sur la manière concrète dont il envisage son déroulement ; néanmoins, cette première forme dialogique de traduction débouche assez rapidement sur une pratique traductive, prise au sens propre. La première traduction[593] à laquelle se livre Rosenzweig s'inscrit tout à fait dans le cadre d'échanges interreligieux que nous venons de décrire ; elle est en effet destinée à Gritli. Il s'agit du *Kaddish*, prière de ‹sanctification›, une des prières les plus importantes de la liturgie juive, puisqu'elle est récitée à plusieurs reprises pendant et à la fin des offices religieux[594]. Cette traduction est jointe à la lettre à Margrit Rosenstock du 25 avril 1918[595]. Les éditeurs du volume font néanmoins remarquer en note que Rosenzweig se livre en 1921 à une nouvelle traduction de ce texte pour le recueil de textes en l'honneur du rabbin Nehemia No-

[593] Il est difficile de renvoyer à la pratique et à la théorie de la traduction d'un auteur comme Rosenzweig sans évoquer tous ceux qui l'ont précédé. En effet, la tradition de traduction et de réflexion qui l'accompagne est particulièrement marquée depuis Luther, en passant par le Romantisme jusqu'à Walter Benjamin, pour ne nommer que les moments les plus marquants de cette évolution. Il ne peut ici être question de dresser un panorama complet de cette question, qui a en outre fait l'objet d'études importantes. On citera notamment celle d'Antoine Berman sur la période romantique cf. Antoine BERMAN, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris : Gallimard, 1984 ; Hans Joachim STÖRIG (sous la dir. de), *Das Problem des Übersetzens*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963 ; Winfried SDUN, *Probleme und Theorien des Übersetzens in Deutschland vom 18. Bis zum 20. Jahrhundert*, Munich : Max Huber, 1967. Pour une étude générale des questions liées à la traduction, on renverra à l'étude suivante : George STEINER, *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Oxford : Oxford University Press, 1992.

[594] Cf. ROTH (sous la dir. de), *Encyclopaedia Judaica*, (cf. note 449), vol. 10, col. 660-663.

[595] Cf. GB, p. 84.

bel (1871-1922) et que cette dernière est fort différente[596]. Outre le décalage temporel, une explication de ces différences peut être que cette seconde traduction est destinée non plus aux amis chrétiens mais aux autres membres de la communauté juive auxquels il souhaite faire entendre la sonorité propre au texte original. Cette traduction est également destinée à pouvoir être chantée. Rosenzweig parsème en outre ses lettres de commentaires de la traduction de la Bible par Luther, ce qui a pour but de faire réfléchir ses amis sur le statut de la traduction et lui donne l'occasion de commenter le texte biblique[597]. Le 9 novembre 1919, il joint également à sa lettre à Margrit Rosenstock la traduction de l'introduction à l'édition du Talmud, dans laquelle il étudie[598]. En 1920, il traduit aussi avec l'aide de son épouse Edith Rosenzweig, pour Gritli, ses amis chrétiens et les Juifs qui ne savent pas l'hébreu, la bénédiction qui clôt les repas (*Birqat ha-mazon*)[599]. Il élabore également une traduction des prières de *Shabbat* pour que les amis chrétiens qu'il invite à le partager avec lui puissent suivre le déroulement de la cérémonie familiale[600]. Cette brève énumération permet de comprendre aisément que la pratique de traduction rosenzweigienne, qui commence à la fin de 1919 et s'intensifie dans le courant de l'année 1920, est dans un premier temps tout entière tournée vers la possibilité du dialogue judéo-chrétien et ne s'élargit à la communauté juive que dans un second temps. Il s'agit pour lui, autant que faire se peut, de donner à voir certains aspects du judaïsme de l'intérieur.

Il faudrait cependant se garder de croire que l'effort de traduction auquel Rosenzweig se livre ne profite qu'à ses amis et que lui-même n'en tire rien ; en effet, comme l'écrit Georges-Arthur Goldschmidt :

---

596 Cette traduction ainsi que d'autres traductions de textes liturgiques sont aujourd'hui regroupées dans le volume de l'édition des œuvres de Rosenzweig consacré à la traduction des hymnes de Jehuda Halevi. Elles ont été intégrées à l'introduction que Rafael Rosenzweig donne à ce volume. On notera qu'il fait commencer l'activité de traduction de son père en 1920 et n'évoque aucunement les premières tentatives de Rosenzweig, qui datent des années précédentes et dont rendent compte les *« Gritli »-Briefe*. Cf. ROSENZWEIG, *Jehuda Halevi*, (cf. note 87), p. XI-XXI. Pour la traduction du *Kaddisch* voir, *Ibidem* p. XIV.

597 On citera à titre d'exemple les lettres du 29 octobre 1919, GB, p. 457-458 et du 5 novembre 1919. GB, p. 469.

598 Cf. GB, p. 471-472.

599 Cf. GB, 11 avril 1920, p. 577. Rosenzweig tente également de faire publier ces traductions dans une maison d'édition juive. Cf. *Ibidem*, 3 juillet 1920, p. 620. Cf. ROSENZWEIG, *Jehuda Halevi* [1926] (cf. note 87), p. XIII. Cf. également « Grace after Meals », in : ROTH (sous la dir. de), *Encyclopaedia Judaica*, (cf. note 449), vol. 7, col. 838-841.

600 Cf. GB, 7 juin 1920, p. 606. On évoquera aussi la traduction d'un passage tiré de la prière du soir que Rosenzweig joint à la lettre du 26 décembre 1920. Cf. *Ibidem*, p. 699.

> Car l'étonnant est bien là, la langue s'exprime, certes, mais elle ne le voit, en somme, que par son contact avec une autre langue où son « débit » est tout à coup rompu. Tout ce passe comme si elle s'était faite autour de cela qui ne marche pas en elle, mais qui ne lui apparaît qu'au moment de traduire : comme si l'autre langue lui révélait son propre inconscient.[601]

Si l'on applique ce point de vue à la pratique de traduction de Rosenzweig, c'est dans l'obligation qui lui était faite de reformuler son judaïsme et pour cela de l'interroger que Rosenzweig a vraisemblablement trouvé les formulations qui lui permettent pour lui-même ou pour *L'Étoile* de rendre compte de sa foi. En ce sens, Margrit Rosenstock n'est pas la seule muse de Rosenzweig ; la traduction, exigée par le dialogue judéo-chrétien dans lequel le philosophe est engagé avec le couple Rosenstock et ses cousins Ehrenberg, est également une des grandes inspiratrices de son œuvre.

Pour Rosenzweig, le fait que les chrétiens lisent le texte sacré en langue profane et que les Juifs le lisent en hébreu constitue une des distinctions fondamentales entre ces deux religions. À ce sujet, il écrit dans l'introduction à sa traduction des hymnes de Jehuda Halevi : « L'entrée d'un peuple dans l'histoire universelle est marquée ainsi par le moment où, la traduisant, il s'approprie la Bible. »[602] Or, sa conception de l'histoire se fonde sur l'idée que les chrétiens sont les seuls à avoir part à l'histoire universelle, dont les Juifs restent exclus. Dans le livre de la troisième partie de *L'Étoile de la Rédemption* qui est consacré au christianisme, Rosenzweig fournit une analyse théologique très précise du rôle de la traduction envisagée dans la perspective du christianisme :

> Voilà le premier effet de l'Esprit : il traduit, il jette un pont d'un homme à l'autre, d'une langue à l'autre. La Bible est sans doute le premier livre à avoir été traduit et qui partout dans la traduction fut vénéré à l'instar du texte original. Partout, Dieu parle avec les paroles de l'homme. Et c'est l'Esprit qui fait que celui qui traduit, celui qui entend et celui qui transmet se savent identiques au premier qui reçut et prononça la parole. L'Esprit guide ainsi l'homme et lui donne la confiance pour tenir debout sur ses jambes. C'est pré-

601 Georges-Arthur GOLDSCHMIDT, *Quand Freud voit la mer. Freud et la langue allemande*, Paris : Buchet-Chastel, 1988, p. 92.

602 Franz ROSENZWEIG, « Jehuda Halevi », in : *idem*, *L'écriture, le verbe et autres essais*, traduction, notes et préface de Jean-Luc Evard, Paris : PUF, 1998, p. 153-172, ici p. 158 ; *idem*, *Jehuda Halevi*, (cf. note 87), p. 5 : « So ist das Eintreten eines Volks in die Weltgeschichte bezeichnet durch den Augenblick, wo es sich die Bibel übersetzend aneignet. »

> cisément comme Esprit de la transmission et de la traduction qu'il est l'esprit propre de l'homme.[603]

Dans ce passage, Rosenzweig fait explicitement référence au récit de la Pentecôte, qui raconte que l'Esprit Saint descend en langues de feu sur les Apôtres et abolit ainsi la différence entre les langues héritée de l'épisode de Babel. [604] Il utilise cette histoire comme modèle d'explication et l'applique au rapport chrétien à la traduction. L'interprétation de Rosenzweig rattache également le rapport que les hommes entretiennent entre eux à la question de la traduction, ce qui ne saurait étonner quand on sait la place qu'il lui donne dans la relation interreligieuse. Dieu s'adresse à chacun dans sa langue propre grâce au miracle de la traduction.

Il faut souligner, à l'opposé de cela, que selon Rosenzweig, le rapport qu'entretiennent les Juifs avec les langues des peuples de la diaspora est de pure extériorité. Rosenzweig écrit que « le peuple éternel parle partout la langue de ses destinées extérieures »[605]. Et de la même manière que c'est l'appropriation de la Bible par la traduction qui marque l'entrée des chrétiens dans l'histoire du monde, c'est la non-appartenance à la langue quotidienne, propre aux Juifs, qui fait qu'ils ne sont pas dans le temps[606]. Ces réflexions ont pour nous deux conséquences importantes. La première est que le fait d'entretenir ou non un rapport traductif au texte, de s'identifier ou non à la langue que l'on parle, marque de son empreinte le rapport des peuples au monde d'une manière fondamentale, puisqu'elle conditionne leur devenir historique et politique[607]. La seconde est que Rosenzweig, quand il entreprend de traduire les textes de la tradition juive pour ses amis chrétiens ou la Bible pour les Juifs assimilés, sort d'un rapport strictement juif avec la langue et y intègre des éléments nouveaux, empruntés à la manière chrétienne d'envisager la langue et les

---

603 ER, p. 509 ; SE, p. 407 : « Es ist das die erste Wirkung des Geistes, daß er übersetzt, daß er die Brücke schlägt von Mensch zu Mensch, von Zunge zu Zunge. Die Bibel ist wohl das erste Buch, das übersetzt und dann in der Übersetzung dem Urtext gleichgeachtet wurde. Gott spricht allenthalben mit den Worten des Menschen. Und der Geist ist dies, daß der Übersetzende, der Vernehmende und Weitergebende, sich dem Ersten, der das Wort sprach und empfing, gleich weiß. Der Geist leitet so den Menschen und gibt ihm das Zutrauen, auf seinen eignen Füßen zu stehn. Grade als Geist der Überlieferung und Übersetzung ist er des Menschen eigner Geist. »

604 Actes des Apôtres, 2, 2-4.

605 ER, p. 420 ; SE, p. 334 : « Das ewige Volk [spricht] überall die Sprache seiner äußern Schicksale. »

606 Cf. ER, p. 421 ; SE, p. 335.

607 Rosenzweig explique que le fait que la langue des juifs soit une langue sacrée, protégée du devenir historique, empêche le peuple juif « de vivre jamais entièrement accordé au temps ». ER, p. 421 ; SE, p. 335 : « jemals ganz einig mit der Zeit zu leben ».

textes. Ce phénomène d'appropriation productive du point de vue de l'autre est semble-t-il un des éléments capitaux de la manière dont Rosenzweig envisage les religions dans leur rapport entre elles. Il importe également de noter que l'idée selon laquelle la traduction de la Bible a une fonction dans la constitution de l'identité d'un peuple ou dans sa reconstitution présidait déjà à la traduction de la Bible par Luther. Dans son ouvrage intitulé *L'épreuve de l'étranger*, Antoine Berman écrit à ce sujet : « Luther a su créer une œuvre accessible au peuple allemand, susceptible de fournir une base solide au nouveau sentiment religieux, celui de la Réforme. »[608] Il s'agit de libérer le texte biblique du latin de Rome pour le rendre accessible à tous. Et Berman ajoute que « […] la formation et le développement d'une culture propre et nationale peuvent et doivent passer par la traduction, c'est-à-dire par un rapport intensif et délibéré avec l'étranger »[609]. On reconnaît ici ce que Rosenzweig dit de l'Esprit, qui met les hommes en relation et permet la traduction.

L'aspect le plus important de la pratique rosenzweigienne de la traduction, qui englobe partiellement ceux que nous venons d'évoquer, réside sans doute dans sa dimension didactique. Elle peut en cela être également apparentée à l'activité d'enseignement de Rosenzweig, particulièrement au sein de la maison d'études de Francfort, dont il prend la direction en août 1920. En effet, c'est à partir de son installation à Francfort, où avec son épouse il prend une part active à la vie de la communauté juive, que sa pratique de traduction perd sa dimension judéo-chrétienne pour être mise au service des Juifs. Cette dernière commence avec la traduction du *Birqat-ha-mazon* en 1920[610] et se poursuit avec la traduction sous le titre de « Häusliche Feier » des prières qui sont dites avant et après le repas du *Shabbat*[611]. À la fin de l'année 1922, il entame la traduction des hymnes et des poèmes de Jehuda Halevi et en mai 1925, la décision est prise d'assister Martin Buber dans son entreprise de retraduction de la Bible hébraïque[612]. Les objectifs de ce projet sont avant tout d'ordre pédagogique. Il convient ici d'ajouter que la lecture du texte sacré en langue profane n'est pas habituelle dans la tradition juive, où la traduction ne peut constituer

608 BERMAN, *L'épreuve de l'étranger*, (cf. note 593), p. 44.
609 Cf. *Ibidem*, p.56-57.
610 Sur la traduction de ce texte par Rosenzweig, cf. Hans-Christoph ASKANI, *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig*, Tübingen : Mohr, 1997, p. 46-50. Dans ce texte Hans-Christoph Askani rend compte du débat qui a opposé Franz Rosenzweig et Gershom Scholem sur la question de la traduction de ce texte.
611 *Ibidem*, p. 51-62.
612 Cf. Hans-Christoph ASKANI, *Das Problem der Übersetzung*, (cf. note 610), p. 67.

au mieux qu'une aide à la lecture. Les premières traductions de la Torah ont également fait l'objet de vives critiques, on les comparait à l'épisode du veau d'or et les assimilait du même coup à une forme d'idolâtrie[613]. Cette méfiance est sans doute à mettre en relation avec l'injonction rabbinique à « faire une haie protectrice autour de la Torah », à protéger le texte sacré de tout ce qui serait susceptible de le dénaturer[614]. La traduction entreprise par Franz Rosenzweig et Martin Buber est donc avant tout destinée à faire entendre à des Juifs qui ne sont plus capables de cette lecture en langue originale, les sonorités propres au texte hébreu et de cette manière, de les aider à faire retour vers la tradition et à se réapproprier le texte sacré[615]. L'exergue que Rosenzweig choisit de donner à la postface de sa traduction des hymnes de Jehuda Halevi rend bien compte de cette conception : « Cher lecteur, apprends le grec et jette ma traduction au feu. »[616] En cela, elle rencontre des conditions diamétralement opposées à celles qui ont conditionné la traduction de la Bible en allemand élaborée à la fin du XVIII[ème] siècle par Moses Mendelssohn, le représentant le plus connu de la *Haskala*, les Lumières juives[617]. Cette dernière répondait à une double nécessité décrite par Dominique Bourel dans les termes suivants : « la volonté de présenter sa propre tradition vers l'extérieur, dans la culture allemande et européenne et simultanément procurer une aide décisive à l'intérieur de sa communauté déjà fragilisée, un

---

613 Cf. Giuseppe VELTRI, *Eine Tora für den König Talmai. Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis in der jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Literatur*, Tübingen : Mohr, 1994, p. 2. Ce dernier rapporte également des mots d'esprit à ce sujet, qui sont significatifs, comme par exemple cette comparaison entre le fait de lire la Bible en traduction et le fait d'embrasser sa mère à travers un mouchoir. La comparaison de la traduction de la Bible en grec avec l'épisode du veau d'or se trouve également dans un traité talmudique. Cf. Soferim 1, 7 : « Dieser Tag war für Israel so folgenschwer wie jener, an dem das Kalb angefertigt wurde » ; היה קשה לישראל כיום שנעשה בו אותו היום העגל. Au sujet des débats occasionnés par la rédaction de la traduction des Septante (III[ème] siècle avant l'ère chrétienne), on renverra à Pierre BOURETZ, « Martin Buber », (cf. note 73), ici p. 482-484.

614 *Sayings of the Fathers or Pirke Aboth*, sous la dir. de Joseph Hertz, New York : Behrman House, 5705/1945, p. 15 : « […] make a fence round the Torah »/ « ועשו סיג לתורה ».

615 Rosenzweig n'était au départ pas favorable à l'idée d'une retraduction et lui préférait celle d'une révision juive de la Bible de Luther. Cf. GB, 20 octobre 1921, p. 782.

616 Il s'agit d'une citation de Friedrich Leopold von Stolberg, tirée de sa traduction de l'*Iliade*. Franz ROSENZWEIG, « Jehuda Halevi » (cf. note 602), p. 153 ; *Jehuda Halevi*, (cf. note 87), p. 1 : « O lieber Leser, lerne Griechisch, und wirf meine Übersetzung ins Feuer. »

617 Pour une définition précise et documentée de ce mouvement intellectuel, on renverra aux développements de Dominique Bourel dans son étude sur Moses Mendelssohn. Cf. Dominique BOUREL, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris : Gallimard, 2004, p. 458-462.

recentrage sur le texte sacré par lequel il fera apprendre l'allemand aux siens. »[618] Raison pour laquelle cette traduction utilisait l'alphabet hébraïque.

Rosenzweig, pour sa part, dans sa volonté de rester au plus près du texte original[619] en langue hébraïque se plie à l'exigence déjà formulée par Rudolf Pannwitz et s'inscrit donc dans une conception de la traduction résolument de son temps, puisque Pannwitz est un des auteurs auquel se réfère également Walter Benjamin, dans son essai intitulé « La tâche du traducteur » (1921)[620] :

> Nos versions, même les meilleures, partent d'un faux principe, elles veulent germaniser le sanscrit, le grec, l'anglais, au lieu de sanscritiser, d'helléniser, d'angliciser l'allemand […] L'erreur fondamentale du traducteur est de conserver l'état contingent de sa propre langue au lieu de la soumettre à la motion violente de la langue étrangère […].[621]

La tâche du traducteur consiste donc à enrichir sa propre langue au contact de la langue du texte qu'il entreprend de traduire. Rosenzweig ne dit pas autre chose dans l'introduction de sa traduction des hymnes de Jehuda Halevi :

> Le traducteur se fait le porte-voix de la voix étrangère qu'il fait entendre par-dessus l'abîme de l'espace ou du temps. Si la voix étrangère a quelque chose à

618 *Ibidem*, p. 355. Au sujet de Moses Mendelssohn et de sa traduction de la Bible, voir l'ensemble du chapitre correspondant dans l'ouvrage de Dominique Bourel, cf. *Ibidem*, p. 355-390, Cf. également Dafna MACH, « Jüdische Bibelübersetzungen ins Deutsche », in : Stéphane MOSES ; Albert SCHÖNE (sous la dir. de), *Juden in der deutschen Literatur*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1986, p. 54-63. Ce texte présente l'intérêt de récapituler avec une grande concision l'histoire des traductions juives de la Bible en allemand, depuis Mendelssohn, jusqu'à Buber et Rosenzweig. Pour ce qui est des rapports entre Rosenzweig et Mendelssohn, voir Pierre BOURETZ, « Martin Buber », (cf. note 73), p. 489-491

619 La traduction de Rosenzweig et de Buber est également marquée par le souci de prendre en compte les commentaires rabbiniques pour la traduction. Cf. Rivka HORWITZ, *Buber's Way to* I and Thou. *An Historical and the First Publication of Martin Buber's Lectures ‹Religion als Gegenwart›*, Heidelberg: Lambert Schneider, 1978, p. 184

620 BENJAMIN : « La tâche du traducteur », (cf. note 274), p. 260 ; *idem*, « Die Aufgabe des Übersetzers », (cf. note 87), p. 20. L'approche de Benjamin serait sans doute un élément de comparaison intéressant pour les conceptions de la traduction développées par Rosenzweig, car il développe également une conception messianique de la traduction, mais qui fait entièrement l'économie, à l'inverse de celle de notre auteur, de la dimension dialogique ou communicative de la traduction. Pour un commentaire de l'essai de Benjamin sur la traduction et au sujet du contexte intellectuel dans lequel il émerge, on se rapportera à Alfred HIRSCH, « Die Aufgabe des Übersetzers », in : Burkhardt LINDNER (sous la dir. de) avec la collaboration de Thomas KÜPPER et Timo SKRANDIES, *Benjamin-Handbuch : Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart; Weimar, 2006, p. 609-625.

621 Rudolf PANNWITZ, *Die Krisis der europäischen Kultur* [1917], Nuremberg : Verlag Hans Carl, 1947, p. 191-193 : « Unsre übertragungen auch die besten gehen von einem falschen Grundsatz aus sie wollen das indische griechische englische verdeutschen anstatt das deutsche zu verindischen vergriechischen verenglischen. […] Der grundsätzliche Irrtum des übertragenden ist dass er den zufälligen stand der eigenen sprache festhält anstatt sie durch die fremde sprache gewaltig bewegen zu lassen. » Nous reprenons la traduction d'Antoine BERMAN, *L'épreuve de l'étranger*, (cf. note 593), p. 36.

> dire, il faut alors que la langue, dans le temps d'après, apparaisse autre que dans le temps d'avant.[622]

Il insiste donc sur la nécessité pour le traducteur d'inventer la langue dans laquelle il traduit. C'est là que réside la dimension créatrice de la traduction qui, en renouvelant la langue d'arrivée donne à voir des facettes jusque là inconnues du texte original.

Rosenzweig est parfaitement conscient des difficultés inhérentes au processus de traduction, et il les exprime dans une formulation volontairement paradoxale au début du texte de 1926 intitulé « L'Écriture et Luther » :

> Traduire signifie servir deux maîtres à la fois. Donc : nul ne le peut. Pas plus que toutes ces choses que théoriquement personne ne peut envisager, qui, pratiquement, sont la tâche de tout un chacun. Chacun doit traduire, et chacun s'y emploie. Qui parle traduit, allant de son point de vue vers ce qu'il escompte que l'autre entende, et pas quelqu'autre en général qui ne serait pas là, sur place, mais : celui-là très précisément qu'il voit devant lui et qui, selon le cas, lève ou baisse les yeux. […] Chacun a sa langue à soi.[623]

Ce passage, qui souligne la difficulté qu'il y a à accorder deux langues dans la traduction, rappelle ce que Rosenzweig écrit au sujet des implications linguistiques et traductives du dialogue interreligieux, à savoir qu'il faut s'efforcer de traduire sa pensée dans une langue intelligible pour l'autre, c'est-à-dire avoir en permanence conscience que l'autre ne parle pas ma langue. Dans la suite du texte, Rosenzweig va même jusqu'à faire de la traduction le corrélat de toute parole, ce qui montre qu'avec les années la catégorie de la traduction a peu à peu modifié la conception du dialogue qu'il développait dans *L'Étoile de la Rédemption* et qui ne portait pas encore aussi fortement la marque de sa pratique traductive[624].

---

622 ROSENZWEIG, « Jehuda Halevi » (cf. note 602), p. 156 ; *idem*, *Jehuda Halevi*, (cf. note 87), p. 3 : « Der Übersetzer macht sich zum Sprachrohr der fremden Stimme, die er über den Abgrund des Raums oder der Zeit vernehmlich macht. Wenn die fremde Stimme etwas zu sagen hat, dann muß die Sprache nachher anders aussehen als vorher. »

623 Franz ROSENZWEIG, « L'Écriture et Luther », in : *idem*, *L'écriture, le verbe et autres essais*, traduction, notes et préface de Jean-Luc Evard, Paris : PUF, 1998, p. 55-82, ici p. 55-56 ; *idem*, « Die Schrift und Luther » [1926], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 749-773, p. 749 : « Übersetzen heißt zwei Herren dienen. Also kann es niemand. Also ist es wie alles, was theoretisch besehen niemand kann, praktisch jedermanns Aufgabe. Jeder muß übersetzen und jeder tuts. Wer spricht, übersetzt aus seiner Meinung in das von ihm erwartete Verständnis des Anderen, und zwar nicht eines unvorhandenen allgemeinen Anderen, sondern dieses ganz bestimmten, den er vor sich sieht und dem die Augen, jenachdem, aufgehen oder zufallen […] Jeder hat seine eigene Sprache. »

624 *Ibidem*.

Néanmoins, on peut souligner que selon les dires mêmes de Rosenzweig, l'élaboration de *L'Étoile de la Rédemption* résulte elle aussi d'un processus de traduction. C'est ce qu'il écrit dans la lettre du 22 août 1918 à Margrit Rosenstock à laquelle il vient d'expliquer de manière hautement complexe la structure du livre à venir :

> Quand je l'écrirai, ce sera très simple, – à condition que je parvienne à dépasser les difficultés de traduction. En fait chaque étoile doit être décrite dans une langue différente, hébreu, latin, allemand – et c'est effectivement le cas dans l'ébauche que j'ai rédigée hier et aujourd'hui.[625]

Tout se passe donc comme si l'on avait affaire à un double processus de traduction, dans lequel ce terme n'est pas seulement pris dans un sens métaphorique. En effet, Rosenzweig ne se contente pas de traduire sa pensée dans la figure géométrico-symbolique qui donne son titre et sa structure à l'ouvrage. Mais il souligne que chaque étoile – peut-être veut-il en fait dire chaque triangle –, désignant chacune des parties de l'ouvrage, porte sa langue propre et que, par conséquent, pour écrire ce livre en allemand, il faut se livrer à une traduction. La question qui se pose alors est de savoir si *L'Étoile* porte la trace de ce processus de traduction. Il n'est pas aisé de le dire avec certitude, néanmoins, c'est ce que Rosenzweig affirme quand il écrit que « c'est un livre qui s'exprime à travers d'anciens mots juifs pour dire ce qu'il veut dire et surtout lorsqu'il veut exprimer la nouveauté qu'il recèle »[626]. Ces derniers ont dû être traduits en allemand pour être intelligibles au lecteur des années 1920. En ce sens, *L'Étoile de la Rédemption* ne fait pas autre chose que ce qui caractérise la relation de Rosenzweig avec ses amis chrétiens.

Ce chapitre nous a menée de la conception de l'amour à celle de la traduction, dans le but de déterminer ce qui caractérise et ce qui rend possible le dialogue interreligieux, le dialogue judéo-chrétien, tel que Franz Rosenzweig le pense et le pra-

---

625 GB, p. 124 : « Wenn ichs schreiben werde, wird's ganz leicht, – vorausgesetzt dass ich die Übersetzungsschwierigkeiten überwinde. Eigentlich muss nämlich jeder Stern in einer eigenen Sprache beschrieben werden, hebräisch, lateinisch, deutsch – und so ist es auch in dem ersten Entwurf gestern und heute geschehen. »

626 PN, p. 163 ; ND, p. 155 : « […] sondern eins [ein Buch], dem für das, was es zu sagen hat, die alten jüdischen Worte kommen. » Gérard Bensussan en reprenant une expression de Rosenzweig qui qualifie son livre de « hiéroglyphe » réfléchit dans un article récent les rapports profonds qu'entretiennent l'*opus magnum* de Rosenzweig et la traduction. Cf. BT, lettre à Gertrud Oppenheim du 8 juin 1919, p. 634. Cf. Gérard BENSUSSAN, « Le gage et le hiéroglyphe », in : *idem*, *Dans la forme du monde. Sur Franz Rosenzweig*, Paris : Hermann, 2009, p. 7-13, ici p. 9.

tique avec ses correspondants. L'objectif était de montrer quels sont les diverses facettes de cette conception et ses implications particulières pour la pratique du dialogue : à savoir un dialogue qui se nourrisse de l'amour – compris dans ses différentes acceptions – que se portent les individus, qui prenne en compte et respecte l'intégrité individuelle de chacun, et qui se fasse traduction pour assurer la compréhension mutuelle. Ces réflexions constituaient un point de jonction entre la première et la deuxième partie de ce travail, puisqu'elles réinterrogeaient sous l'angle de la différence religieuse des thématiques qui avaient pour part déjà été évoquées dans la partie précédente, comme celles de l'amour et des conditions de possibilité du dialogue. Afin d'approfondir ces réflexions, il est à présent nécessaire de s'interroger sur la tradition qui sert à Rosenzweig de point d'appui pour la conception du dialogue judéo-chrétien qu'il revendique. Cela passera d'abord par sa lecture du *Nathan le Sage* de Lessing, qui est un texte central pour les Juifs allemands de l'époque et dont Rosenzweig tient à se distancier très fortement. On se consacrera ensuite, dans une approche plus générale, à la manière dont Rosenzweig reçoit et envisage les clichés antijuifs que lui renvoient ses amis ou qui ont cours à son époque.

Chapitre 2 – Fondements intellectuels du dialogue judéo-chrétien

Rosenzweig, dans le cadre de sa réflexion théologique sur les relations qu'entretiennent le judaïsme et le christianisme, est continuellement à la recherche d'un positionnement qui lui permette de vivre en tant que Juif, ou de vivre une « vie juive », comme il l'écrit[627], mais qui ne soit pas non plus meurtrier pour son interlocuteur chrétien. Il s'agit pour nous de définir ce qui caractérise ce positionnement intellectuel, en prenant tout d'abord pour exemple ce que Rosenzweig dit de Lessing, dont il se démarque, puis en analysant les rapports que ce dernier entretient avec une certaine tradition de l'évaluation réciproque des Juifs et des chrétiens. Ici, la question de l'antisémitisme est centrale, car elle est la position extrême à laquelle Rosenzweig, en tant que Juif, est sans cesse confronté, et donc celle qu'il lui faut dépasser pour établir les conditions de possibilité d'un dialogue réussi entre Juifs et chrétiens. Il s'agit en quelque sorte pour Rosenzweig de savoir si la question que soulève Lessing dans son essai sur *L'éducation du genre humain* et qu'il pose comme condition d'un dialogue réussi entre les représentants des deux religions a un caractère contraignant : « Peut-il, durant la même vie, avoir été un juif attaché au monde sensible et un chrétien attaché au monde spirituel ? Pourra-t-il, au cours de la même existence, avoir dépassé ces deux étapes ? »[628]

A – Désaccord avec Lessing

Franz Rosenzweig commence à s'intéresser à Lessing et plus particulièrement à sa pièce de théâtre, *Nathan le Sage*[629], à l'occasion d'une série de conférences qu'il donne à Cassel en décembre 1919[630]. Le texte de la double conférence portant sur Lessing, et qui ouvrait la série, n'a pas été conservé. Ont cependant été publiées les

---

627 GB, 6 janvier 1920, p. 523 : « ein jüdisches Leben ».

628 Gotthold Ephraim LESSING, *L'éducation du genre humain*, traduit de l'allemand par Marc de Launay, s.l. : éditions Findakly, 1994, p. 58 ; *idem*, « Die Erziehung des Menschengeschlechts », in : *idem, Werke 1778-1881*, sous la dir. de Arno Schilson et Axel Schmidt, Francfort/Main : Deutscher Klassiker Verlag 2001, p. 73-99, ici p. 98 : « Kann er in eben demselben Leben ein sinnlicher Jude und ein geistiger Christ gewesen sein? Kann er in eben demselben Leben beide überholet haben? »

629 Cette pièce a connu sa première publication en 1779 et été jouée pour la première fois, à Berlin en 1783, après la mort de son auteur. Cf. Monica FICK, « Nathan der Weise », in : *idem*, *Lessing-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart : Metzler, 2000, p. 402-424, ici p. 402.

630 *Zweistromland*, (cf. note 8), p. 852. Rosenzweig annonce également qu'il projette ces conférences dans la lettre à Margrit Rosenstock datant du 28 octobre 1919. Cf. GB, p. 456.

notes prises par Rosenzweig pour la préparation de cette prestation[631]. Le nom de Lessing est important dans le cadre qui nous intéresse, car il propose dans sa pièce un modèle de dialogue interreligieux typique de la pensée des Lumières, fondé sur la tolérance, avec lequel Rosenzweig tient à prendre ses distances. L'importance de Lessing et de ce texte tient également au fait que les Juifs allemands sont traditionnellement enclins à vouer un culte à Lessing et à sa conception de la tolérance[632]. Cette affection s'explique également par l'amitié qui liait l'auteur de *Nathan le Sage* à Moses Mendelssohn et qui constituait un gage concret de tolérance religieuse autant qu'un premier exemple marquant d'amitié judéo-chrétienne[633]. En ce sens, l'exemple de Lessing nous livre un point d'appui important pour l'évaluation de la manière dont Rosenzweig envisage les relations interreligieuses, d'autant que ces conférences font l'objet de réflexions au sein des *« Gritli »-Briefe*[634]. La lecture des lettres permet également de préciser certains points difficiles à déterminer dans le texte très elliptique des conférences.

Lessing situe l'action de *Nathan le Sage* à Jérusalem, lors de la troisième croisade (1189-1192), ce qui lui permet de rendre vraisemblable la rencontre entre un Templier, le Sultan Saladin et le Juif Nathan. Ces trois protagonistes sont unis par des liens familiaux et amicaux qu'ils ignorent et que l'intrigue de la pièce contribuera à faire découvrir. En effet, le Templier se révèle être le fils d'Assad, un frère perdu du Sultan, qui s'est converti au christianisme. Sa ressemblance avec Assad lui doit

631 Franz ROSENZWEIG, « Lessings Nathan » [1919], in : *idem*, *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 449-455. Parallèlement à la publication des notes de Rosenzweig dans ce volume, Annemarie et Reinhold Mayer publient une interprétation de cette conférence, qui constitue également une aide à la lecture du texte. Annemarie et Reinhold MAYER, « Zum Toleranzproblem bei Franz Rosenzweig. Nach einem Vortrag von Franz Rosenzweig über Lessings ‹Nathan der Weise›, in : Peter von der OSTEN-SACKEN (sous la dir. de), *Toleranz heute. 250 Jahre nach Mendelssohn und Lessing*, Berlin : Institut Kirche und Judentum, 1979, p. 49-56.

632 On fait traditionnellement remonter l'idée de tolérance à l'épître aux Romains de Paul dans laquelle il est question du reste d'Israël « élu par grâce ». Cf. Rom. 11. Sur l'évolution de l'idée de tolérance religieuse dans l'Allemagne des Lumières, cf. Gerhard FREUND, « Erkenntliche Wahrheit. Anregungen Lessings zum Dialog zwischen Christen und Juden », in : Peter FREIMARK ; Franklin KOPITZSCH ; Helga SLESSAREV (sous la dir. de), *Lessing und die Toleranz*, Munich : edition text + kritik, 1985, p. 131-146, ici p. 131. Voir également SURALL, *Juden und Christen – Toleranz in neuer Perspektive*, (cf. note 85), p. 51.

633 Les auteurs de *Deutsch-jüdische Geschichte der Neuzeit* signalent également que le 200ème anniversaire de la naissance de Lessing, le 22 janvier 1929 donna l'occasion aux juifs de témoigner à titre posthume leur reconnaissance au grand homme. Cet hommage se reproduisit deux ans plus tard à l'occasion du 150ième anniversaire de sa mort. Cf. BARKAI ; MENDES-FLOHR, *Aufbruch und Zerstörung*, (cf. note 29), p. 156.

634 La lettre à Margrit et Eugen Rosenstock du 30 décembre 1919 livre également un résumé de la première des deux conférences. Cf. GB, p. 511-512.

d'avoir la vie sauve quand il est fait prisonnier par le sultan. Nathan a pris en charge la sœur du Templier, qui lui a été confiée par l'intermédiaire du moine, Frère Bonafides, quand son père, avec lequel Nathan était ami, est parti à la guerre. Le frère et la sœur unissent à eux deux les trois religions, puisqu'ils sont les enfants chrétiens d'un musulman converti et que Recha a été élevée par un Juif, sans que ce dernier lui ait cependant inculqué aucune religion. La position défendue par Lessing se fonde, selon l'analyse d'Anne Lagny, sur la conception suivante : « C'est la vision, puis la réalisation particulière d'un idéal de fraternité et de communauté humaine, par-delà les différences de nation et de religion, qui donnent à la pièce son unité profonde et son axe. »[635] Cette idée est rendue dans la rencontre entre le Templier et Nathan et dans la réplique de ce dernier : « Méprisez mon peuple tant que vous voulez. Nous n'avons ni l'un ni l'autre choisi notre peuple. […] Le chrétien et le Juif sont-ils chrétiens et Juifs avant d'être hommes ? »[636] La subtilité de l'argumentation de Nathan tient ici dans le fait qu'il n'essaie pas de lutter contre le mépris que le Templier oppose à sa religion, il fait mine de l'accepter, mais demande l'amitié et le respect de ce dernier au nom de l'humanité qui leur est commune. À première vue, on pourrait penser qu'il s'agit d'arguments apparentés à ceux de Rosenzweig, qui demande à ses amis de l'aimer au-delà de la différence religieuse. Néanmoins, Rosenzweig le fait non pas au nom d'une humanité commune, mais au nom de la rencontre qui les a unis sous les auspices du miracle.

La parabole des trois anneaux constitue le cœur de la réflexion religieuse de Lessing au sein de la pièce. Elle répond à l'exigence du Sultan, qui souhaite éprouver la sagesse de Nathan en lui demandant de lui dire laquelle des trois religions monothéistes est la meilleure. Cette parabole est connue depuis le Moyen-Âge, mais Lessing tire avant tout son inspiration de la troisième nouvelle du premier livre du *Decameron* de Boccace dans lequel on attribue ce tour au Juif Melchisedech qui, confronté à la même question que celle que Saladin pose à Nathan, se rend compte du piège qui lui est tendu et raconte l'histoire suivante[637]. Un anneau est transmis de

[635] Anne LAGNY, « Préface », in : Gotthold Ephraim LESSING, *Nathan le Sage*/ *Nathan der Weise*, Présentation par Anne Lagny, traduction par Robert Pitrou, Paris : Flammarion, 1997, p. 7-39, ici p. 21.

[636] LESSING, *Nathan le Sage* (cf. note 551), p. 171 ; *idem*, *Nathan der Weise*, (cf. note 551), p. 533 : « Verachtet/ Mein Volk, so sehr Ihr wollt. Wir haben beide/ Uns unser Volk nicht auserlesen. […] Sind Christ und Jude eher Christ und Jude/ Als Mensch? ».

[637] BOCCACE, *Le Décaméron* [1353], traduit de l'italien par Jean Bourciez, Paris : Garnier, 1983.

génération en génération par le père à son fils préféré. Mais voilà qu'un jour, un père aime également ses trois fils et promet l'anneau à chacun d'eux. Il fait donc faire deux copies de l'anneau et en donne un à chacun en cachette des deux autres. À sa mort, il est impossible de déterminer lequel des fils possède le véritable anneau qui donne à son propriétaire le droit d'être « le chef, le premier de sa maison »[638]. Les trois fils vont donc devant un juge qui refuse de trancher, mais leur conseille de rivaliser de vertu pour se montrer dignes de cet anneau. Nathan propose alors à Saladin de trancher, de se faire juge de cette histoire, ce que lui aussi refuse. Comme l'écrit Anne Lagny : « Il s'agit de reconnaître une origine que l'on n'a pas choisie, d'en accepter la contingence et de suspendre la réponse à la question de la vérité absolue. »[639] La conclusion de la parabole ne présente pas de résolution au conflit ; ce dernier doit être subordonné par les frères à la fidélité que leur impose l'héritage paternel. Il faut donc, par la volonté, sortir du conflit sans que sa source, la différence et la concurrence entre les religions, soit supprimée. Il faut accepter de partager le règne et de ne pas jouir individuellement des privilèges conférés par l'anneau. Derrière l'idée de coexistence pacifique et d'émulation positive entre les trois religions monothéistes, on reconnaît l'idée centrale de la pensée religieuse du XVIII^{ème} siècle en Europe, celle de la tolérance[640].

Le texte de Rosenzweig sur *Nathan le Sage* n'est pas d'un abord aisé. En effet, il s'agit uniquement de notes prises en style télégraphique et qui ont vocation à rappeler à Rosenzweig les idées principales et la structure qu'il souhaite donner à ses conférences. Il est donc parfois difficile de comprendre comment Rosenzweig entend un argument et la manière dont il l'a développé[641]. Cette difficulté n'empêche néanmoins pas de reconstituer les points principaux sur lesquels s'appuie la critique formulée par Rosenzweig. Il s'attaque tout d'abord à l'idée d'humanité qui est mise en avant par Lessing comme moyen de dépasser les conflits engendrés par la différence reli-

638 LESSING, *Nathan le Sage*] (cf. note 551), p. 227 ; *idem*, *Nathan der Weise*, (cf. note 551), p. 556 : « das Haupt, der Fürst des Hauses ».

639 LAGNY, « Préface », (cf. note 635), p. 24.

640 On renverra à cet égard également au *Traité sur la tolérance* de Voltaire (1763) et au texte de Locke intitulé *Essay on Tolerance* (1677), qui est plus ancien.

641 Les difficultés de lecture que présente le texte de Rosenzweig expliquent sans doute pourquoi la recherche l'a jusqu'à présent relativement peu pris en compte. On citera néanmoins MATE, « The Nathan of Lessing… », (cf. note 37). On renverra également à RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 388-392.

gieuse. Rosenzweig parle du « fantôme désincarné de l'Homme »[642]. Il considère que l'humanité commune qui constitue le présupposé de la pièce n'est pas à même de mener les hommes à la tolérance religieuse. En effet, Rosenzweig fait remarquer que les hommes sont bien conscients de cette humanité commune, mais que cela ne les empêche pas de se haïr ni de s'entretuer. Rosenzweig s'accorde avec Lessing pour dire que l'homme est plus important que l'institution, mais il opère une distinction supplémentaire entre ce qu'il appelle « l'homme nu » et « l'homme abrité »[643]. Cette opposition renvoie pour le premier à l'homme sans religion ou pris indépendamment de sa religion, pour le second à l'homme qui se sait appuyé et soutenu par la communauté à laquelle il appartient et par l'institution religieuse. Rosenzweig prend en compte le contexte historique en expliquant l'évolution des institutions religieuses, qui selon lui au Moyen-Âge confondaient l'homme et l'institution religieuse à laquelle il appartenait. Pour sortir de cette erreur les institutions ont dû évoluer pour « arrêter d'être les fiancées de Dieu. Elles ont dû être des maisons pour les enfants de Dieu, les hommes »[644]. Rosenzweig reproche à Lessing de plaider en faveur d'une forme d'indifférentisme religieux au profit de son humanisme et par là même de nier la langue, la culture et la tradition dont les hommes sont constitués dans leur rapport aux autres. Comme l'écrit Reyes Mate : « Nathan […] peut être un homme universel sans abandonner son judaïsme : il lui suffit de placer la race et la religion au second plan. »[645] Ce qui dérange Rosenzweig, c'est la manière dont Lessing en vient à éluder la question religieuse. Régler la question des modalités de coexistence entre les religions ne peut signifier, dans la perspective de Rosenzweig, de reléguer la religion à une place subalterne, car cela ne constitue pas une solution, mais une forme d'évitement de la question[646].

---

642 ROSENZWEIG, « Lessings Nathan », (cf. note 631), p. 449 : « dem blutlosen Gespenst des Menschen ».

643 *Ibidem*, p. 450 : « der nackte Mensch », « der behauste Mensch ».

644 *Ibidem*, p. 450 : « Die Institutionen mußten aufhören, Bräute Gottes zu sein. Sie mußten Häuser werden für die Kinder Gottes, die Menschen. »

645 MATE, « The Nathan of Lessing and the Nathan of Rosenzweig », (cf. note 37), p. 343 : Nathan, who can be a universal man without giving up his Jewishness: it suffices to put race and religion in second place. »

646 L'absence de traitement dont fait l'objet le judaïsme dans *Nathan le Sage* est également remarquée dans la contribution suivante : Alison SCOTT-PRELORENTZOS, « ‹Kein kleiner Raub, ein solch Geschöpf› : *Nathan der Weise* und die Judenfrage », in : Peter FREIMARK ; Franklin KOPITZSCH ; Helga SLESSAREV (sous la dir. de), *Lessing und die Toleranz*, Munich : edition text + kritik, 1985, p. 198-205, ici p. 199.

Dans ce texte, Rosenzweig donne clairement à voir sa position dans le débat au sujet du dialogue judéo-chrétien. À l'idée de la tolérance religieuse, il préfère celle d'une « appartenance commune organique »[647]. Ce caractère organique est explicité par la citation que Rosenzweig tire d'une pièce de théâtre de l'époque intitulée *Jaákobs Traum*[648] : « C'est seulement parce que tu es Edom que je peux être Jacob. »[649] Le caractère fondateur de la différence inhérente à l'expérience de l'altérité ne saurait donc être nié. Les différences et leur potentiel conflictuel sont ce qui permet à chacun d'exister. La critique qu'il formule à l'égard de Lessing semble, si l'on en croit les allusions contenues dans le texte, viser également Moses Mendelssohn, le grand représentant de la *Haskala*, des Lumières juives. Ce parallèle s'explique au moins partiellement par le fait que la figure de Mendelssohn, avec lequel Lessing était ami, l'a vraisemblablement inspiré dans la constitution du personnage de Nathan[650]. Reyes Mate voit dans cette amitié le symbole de l'affinité naturelle que Mendelssohn reconnaît entre l'esprit des Lumières allemandes et la *Haskala*. Le fait que Rosenzweig s'intéresse particulièrement à Lessing et au personnage de Nathan découle de cela, mais aussi du culte dont ce dernier faisait l'objet, au début du XX^{ème} siècle. Nathan constituait un véritable modèle pour le judaïsme éclairé désireux de s'ancrer dans la modernité[651]. La formule lapidaire suivante rend compte de l'opinion de Rosenzweig à ce sujet : « La tragédie du Juif jusqu'à aujourd'hui : Mendelssohn et Lessing. »[652] En effet, cette amitié et son caractère emblématique, ainsi que les œuvres des deux auteurs procèdent selon Rosenzweig d'une idéalisation de la situation. Pour dire les choses autrement, le fait que ces deux hommes soient devenus des symboles tend à faire tirer d'une relation individuelle une conclusion qui serait valable pour le christianisme et le judaïsme, ce qui relève pour Rosenzweig d'une con-

---

647 ROSENZWEIG, « Lessings Nathan », (cf. note 631), p. 452 : « organisch[e] Zusammengehörigkeit ».

648 Richard BEER-HOFMANN, *Jaákobs Traum. Ein Vorspiel* [1918], Francfort/Main : Fischer, 1956. La pièce renvoie au conflit qui oppose dans la Genèse les deux frères jumeaux Jacob et Esaü. En effet, par ruse Jacob prend à son frère son droit d'aînesse, puis la bénédiction de son père. Dans l'ensemble de la pièce de théâtre de Beer-Hofmann, Esaü est nommé Edom, qui est le nom dont la tradition juive a fait le symbole des ennemis du judaïsme et plus particulièrement du christianisme. Cf. Genèse, 27-28. À ce sujet, voir également RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 390.

649 ROSENZWEIG, « Lessings Nathan », (cf. note 631), p. 450 : « ‹Nur weil du Edom bist, darf ich Jaakob sein›. »

650 Cf. MATE, « The Nathan of Lessing and the Nathan of Rosenzweig », (cf. note 37), p. 337.

651 *Ibidem*, p. 341.

652 ROSENZWEIG, « Lessings Nathan », (cf. note 631), p. 451 : « Tragödie des Juden bis heute: Mendelssohn und Lessing. »

fusion entre l'individu et l'institution, entre ce qui est et ce que l'on est en droit d'espérer à la fin des temps. C'est sans doute pour cela que Rosenzweig écrit, non sans malice, à Margrit Rosenstock à laquelle il annonce qu'il va tenir ces conférences sur *Nathan le Sage*, qu'il a choisi ce thème « avant tout pour faire enrager Tante Emmi, c'est-à-dire toutes les nombreuses Tante Emmi qui vont venir »[653]. Malgré ces critiques à l'encontre de la pensée de la tolérance héritée des Lumières, Inken Rühle souligne que Rosenzweig reconnaît à l'*Aufklärung* le mérite d'avoir « démasqué la grande erreur du Moyen-Âge, qui consistait en cela qu'il mettait sur le même plan les individus et la collectivité à laquelle ils appartenaient »[654].

Rosenzweig exprime également un reproche d'un tout autre ordre à l'égard du *Nathan le Sage* de Lessing. Il tient dans cette formule : « Nathan, pas juif »[655]. Par là, il reproche à l'auteur d'avoir construit son personnage hors de toute référence à la tradition juive. En effet, Nathan est plutôt un adepte de la religion naturelle, celle de la raison universelle, comme il le montre dans l'éducation qu'il donne à sa fille adoptive, Recha, qui est dépourvue de toute référence aux religions instituées. Reyes Mate dit même que ce personnage n'est selon Rosenzweig qu'une abstraction, ce qui est sans doute pour notre auteur un des reproches les plus virulents qui soient[656]. Cette accusation trouve un écho dans le jugement que Rosenzweig porte sur le dénouement de la pièce : « C'est le grand symbole de la platitude de la scène finale, où la différence originellement humaine entre l'homme et la femme est niée au profit d'une tiède fraternité à sang de poisson. »[657] La volonté de plaider pour la fraternité originelle des hommes, empêche Lessing, aux yeux de Rosenzweig, d'incarner véritablement ses personnages. La défense d'une idée se fait ici au détriment du caractère individuel. Rosenzweig oppose également le Nathan de l'acte IV, où il raconte dans quelles circonstances Recha lui a été confiée et où il est ancré dans un destin typi-

653 Cf. GB, 28 octobre 1919, p. 456 : « hauptsächlich um Tante Emmi zu ärgern, d.h. all die vielen Tante Emmis, die hinkommen werden. » Tante Emmi renvoie à Emmi Ehrenberg, la mère de Hans Ehrenberg, et elle est sans doute ici prise comme symbole de la population juive, bourgeoise assimilée.

654 RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 389 : « den großen Irrtum des Mittelalters entlarvt zu haben, der darin bestand, daß die einzelnen Menschen mit dem Kollektiv, dem sie angehörten, gleichgesetzt wurden. »

655 ROSENZWEIG, « Lessings Nathan », (cf. note 631), p. 449 : « Nathan kein Jude ».

656 Cf. MATE, « The Nathan of Lessing and the Nathan of Rosenzweig », (cf. note 37), p. 345.

657 ROSENZWEIG, « Lessings Nathan », (cf. note 631), p. 451 : « Es ist das große Symbol dieser Flachheit in der Schlußszene, wo die urmenschliche Verschiedenheit von Mann und Weib verleugnet wird zugunsten der kühlen fischblütigen Geschwisterlichkeit. »

quement juif, marqué par l'intolérance et la violence : sa femme et ses enfants ont été massacrés par des chrétiens[658], à celui de l'acte V, qui voit la résolution complète de l'intrigue et dont il regrette le caractère purement abstrait[659]. Ce reproche fait apparaître la contradiction qui existe entre Rosenzweig d'une part, qui insiste sur l'individualité singulière de l'homme, et Lessing d'autre part, qui met en valeur son humanité commune à tous. Mais pour Rosenzweig, c'est la Révélation seule qui ouvre l'homme aux autres et aux mondes, l'homme de Lessing est réduit à sa plus simple expression biologique[660]. La mise entre parenthèses de la foi, pratiquée par Lessing équivaut donc à une volonté d'en rester au stade d'abstraction qui caractérise les éléments (Homme, Dieu et Monde) d'avant la Révélation, pour parler dans les termes que Rosenzweig emploie dans *L'Étoile de la Rédemption*.

Dans le texte sur Nathan, il écrit qu'il ne souhaite parler de Lessing et de sa pièce que devant un public juif[661]. Il faut vraisemblablement entendre par là que l'idée de tolérance, telle qu'elle est défendue dans la pièce, est bonne pour les chrétiens, car elle les enjoint de respecter les adeptes des autres religions monothéistes, et parce qu'elle leur montre des figures positives de Juif et de musulman. En revanche, Rosenzweig met en garde ses coreligionnaires contre la vision du judaïsme véhiculée par le personnage de Nathan, qui fait selon lui l'objet d'une admiration exagérée. Il ne faut pas oublier que Rosenzweig s'adresse lors de ces conférences à un public juif assimilé qui ne dispose que d'une idée imprécise de ce qu'est le judaïsme. Dans ce contexte, il s'élève contre la vision réductrice de la religion défendue par Lessing, qui la ramène à une question de « différences de couleur, de vêtement, de stature », des différences purement extérieures, qui ne rendent pas compte de la réalité de la foi[662]. Ce que Rosenzweig reproche par ailleurs à l'idée de tolérance telle qu'elle se pratique, cette fois, à son époque, il l'exprime avec une grande clarté dans une lettre à Martin Buber datée du 19 mars 1924. Elle permet de voir ce qui découle, selon Rosenzweig d'une réduction de la religion à une question purement extérieure :

---

658 LESSING, *Nathan le Sage*, (cf. note 635), p. 323-324 ; LESSING, « Nathan der Weise », (cf. note 636), p. 596.

659 ROSENZWEIG, « Lessings Nathan » [1919] (cf. note 631), p. 451. Rosenzweig renvoie vraisemblablement surtout ici à la dernière scène de la pièce : Cf. LESSING, *Nathan le Sage*, (cf. note 635), p. 387-407 ; LESSING, « Nathan der Weise », (cf. note 636), p. 621-627.

660 Cf. MATE, « The Nathan of Lessing and the Nathan of Rosenzweig » , (cf. note 37), p. 346.

661 Cf. ROSENZWEIG, « Lessings Nathan », (cf. note 631), p. 451.

662 LESSING, *Nathan le Sage*, (cf. note 635), p. 168, LESSING, « Nathan der Weise », (cf. note 636), p. 532 : « an Farb, an Kleidung, an Gestalt verschieden ».

> Pendant trois ou quatre siècles un silence de mort régna entre les chrétiens et les Juifs. Au 17ème et au 18ème siècle il y avait au moins encore une science chrétienne du judaïsme. Pendant le siècle de l'émancipation elle aussi s'est arrêtée. Le chrétien ignorait le Juif pour pouvoir le tolérer, le Juif faisait de même avec le chrétien pour pouvoir être toléré.[663]

Rosenzweig regrette l'ignorance qui résulte de la politique de tolérance propre à l'émancipation. Pour tolérer l'autre, on laisse de côté sa foi, ce qui fait que si l'on en vient à se parler, ce n'est jamais sur le terrain théologique que le dialogue a lieu. Cette critique a ceci de commun avec ce que Rosenzweig formule quatre ans plus tôt au sujet de *Nathan le Sage* que la méconnaissance des différences qui caractérisent l'autre doit être combattue et que la tolérance ne saurait être acquise qu'à ce prix. Cela permet également de comprendre pourquoi Rosenzweig s'intéresse tant aux clichés antisémites, parce qu'en dépit de la violence dont ils témoignent, ils ne relèvent pas de l'indifférence, mais d'une forme de regard sur l'autre, qui selon lui est capitale.

Certaines lettres publiées dans le recueil des *« Gritli »-Briefe* peuvent nous aider à mieux comprendre la position de Rosenzweig à l'égard du *Nathan le Sage* de Lessing. En effet, Rosenzweig évoque à plusieurs reprises entre le moment où il annonce ces conférences et le moment où il les tient, les difficultés que lui pose leur préparation[664]. Mais la lettre la plus emblématique à cet égard est celle du 30 décembre 1919, dans laquelle il rend compte au couple Rosenstock de la manière dont les deux conférences se sont déroulées. Nous en citons un large extrait pour montrer comment la lecture de cette lettre peut aider à reconstituer la manière dont cette conférence s'est effectivement passée. Rosenzweig rend d'abord compte du déroulement de la première soirée :

> J'ai fait la première conférence, dominé par un sentiment de confusion, pas seulement concernant Lessing, mais surtout concernant ma propre position. J'avais prévu de ne donner que de l'histoire, que ce qui précède (toute histoire est juste préhistoire) et de ne parler de Nathan lui-même que durant la deu-

663 BT, p. 947 : « Drei oder vier Jahrhunderte war Totenstille zwischen Christen und Juden. Im 17. und 18. Jh. gab es wenigstens noch eine christliche Wissenschaft vom Judentum. Im Emanzipationsjahrhundert hat auch die aufgehört. Der Christ ignorierte den Juden um ihn tolerieren zu können, der Jude den Christen, um sich tolerieren lassen zu können. »

664 Cf. GB, 2 décembre 1919, p. 490 ; 18 décembre 1919, p. 495.

> xième conférence. Mais j'ai soudain dépassé les limites que je m'étais fixées […]. [665]

À la lecture des notes reproduites dans *Zweistromland*, on pourrait avoir l'impression, si ce n'était leur caractère fragmentaire, peu habituel pour les textes de Rosenzweig, que ce dernier dispose d'une position claire et tranchée au sujet de Lessing, de sa pièce de théâtre et de la manière dont il convient d'en parler aux Juifs de Cassel. Cette lettre montre à l'inverse que Rosenzweig n'est pas à l'aise pour critiquer un point de vue, qui est à tout le moins favorable aux Juifs et à la diversité religieuse. Dans la suite de la lettre, il raconte quel est l'angle qu'il a trouvé lors de la seconde soirée pour critiquer de façon adéquate le *Nathan le Sage* de Lessing :

> J'ai parlé de l'Église et de la Synagogue, telles qu'elles se font face à Strasbourg, les femmes allégoriques au lieu des individus. Comme le individus = tolérance de Nathan était nécessaire pour faire sortir une fois pour toutes les individus du manteau couvrant de Marie et les conduire à l'extérieur, là où ils sont visibles. Et que désormais, à la place des individus nus et non abrités de Nathan (« Les chrétiens et les Juifs sont-ils chr. et j. avant d'être des individus ? »), il ne faut pas mettre les …ismes gigantesques et allégoriques, car il est vrai que les chrétiens et les Juifs ne sont pas les « représentants » du christianisme et du judaïsme, là Nathan a raison (sommes-nous notre peuple ?), mais les chrétiens et les Juifs sont des individus chrétiens et Juifs, mais cela ils le sont avant d'être des individus. L'homme abrité est plus que l'homme non-abrité (c'est l'erreur de Nathan dont je voulais parler), mais il est aussi plus que sa propre maison (c'est mon erreur, contre laquelle je me suis exprimé).[666]

Rosenzweig reprend des passages entiers du texte « *Lessings Nathan* » que l'on peut lire dans le volume *Zweistromland* tout en citant des passages de la pièce de théâtre et en explicitant certains aspects de sa conception. Ce qui est particulièrement frap-

---

[665] *Ibidem*, p. 511 : « Den ersten Vortrag hielt ich ganz mit dem Gefühl der Unklarheit nicht über Lessing bloss, sondern vor allem über meinen eignen Standpunkt. Ich hatte mir vorgenommen, nur Historie, nur Vorgeschichte (alle Geschichte nur Vorgeschichte) zu geben und vom Nathan selbst erst in dem zweiten Vortrag zu sprechen. Ich geriet aber plötzlich im ersten schon darüber hinaus […]. »

[666] *Ibidem*, p. 512 : « Ich sprach von Kirche und Synagoge wie sie sich in Strassburg gegenüberstehn, die allegorischen Frauen, statt der Menschen. Und wie Nathans ‹Menschen› = Toleranz nötig war, um nur erst einmal die Menschen aus dem umhüllenden Mantel Mariens ins Freie und Sichtbare zu führen. Und dass nun an Stelle der unbehausten nackten Menschen Nathans (‹Sind Christ und Jude eher Chr. u. J. als Mensch?›) nicht etwa wieder die allegorisch riesenhaften ...tümer treten dürften, denn wahrhaftig sind Christ und Jude nicht ‹Vertreter› von Chr.= und J.tum, da hat Nathan recht (‹sind wir unser Volk?›), sondern Chr. und Jude sind chr. und j. Mensch, und dies sind sie allerdings ‹eher als Mensch›. Der behauste Mensch ist mehr als der unbehauste (dies Nathans Irrtum, gegen den ich sprechen wollte), aber auch mehr als sein eignes Haus (dies mein Irrtum, gegen den ich gesprochen habe). »

pant ici, et nous aurons l'occasion de voir d'autres exemples de ce phénomène quand nous nous intéresserons plus particulièrement à *L'Étoile de la Rédemption*, c'est que ce passage semble autant destiné à rendre compte en détail d'un événement qu'à alimenter le débat sur le rapport entre l'individu et l'institution religieuse, une thématique récurrente du dialogue de Rosenzweig avec le couple Rosenstock. Ce passage fait particulièrement bien ressortir ce qui préoccupe Rosenzweig, à savoir qu'il souhaite sortir d'une vision allégorique et symbolique du judaïsme et du christianisme pour remettre les choses à hauteur d'homme, pour laisser ces institutions être ce qu'elles sont de toute façon : des créations humaines. À la fin de ce paragraphe, Rosenzweig s'adresse directement à Gritli et repasse au nous en disant : « mais ce ne sont pas les maisons que nous devons construire, mais nous-mêmes. »[667] Cette affirmation combine les deux aspects que nous venons d'évoquer, à la fois le traitement des questions religieuses à l'échelle des individus et, du même coup, la volonté de se construire soi-même dans la relation dialogique aux individus habitant une autre maison. Rosenzweig passe donc sans transition aucune du récit de sa conférence à une argumentation personnelle, destinée à convaincre ses interlocuteurs de la légitimité de son point de vue.

Dans le contexte de nos analyses, qui portent sur la question du dialogue, il importe de prendre en compte un point évoqué par Monika Fick dans son étude sur *Nathan le Sage*, à savoir la stratégie de dialogue dont le personnage éponyme fait montre pour convaincre ses interlocuteurs de sa vision de la tolérance religieuse. Elle écrit notamment : « Sa stratégie pédagogique de conduite du dialogue repose sur la mise en lumière des possibilités cachées du partenaire qui permet de rompre son isolement. »[668] Cette observation paraît particulièrement appropriée aux scènes de dialogue avec le Templier et avec le Sultan Saladin. En effet, Nathan parvient à engager une discussion avec le Templier, qui jusqu'alors avait répondu avec une grande hostilité aux tentatives d'approches entreprises par Daja, la dame de compagnie de Recha. On est en droit de se demander dans quelle mesure la stratégie dialogique de Nathan correspond à la conception rosenzweigienne du dialogue. Dans un sens, le

667 *Ibidem*, p. 512 : « aber was wir aufbauen müssen, das sind nicht die Häuser, das sind – wir selbst. »

668 FICK, « Nathan der Weise », (cf. note 629), p. 409 : « Seine pädagogische Gesprächsführung beruhe darauf, die verborgenen Möglichkeiten des Partners ans Licht zu holen und so ihre Isolation aufzuheben. ». Cf. également Dominik von KÖNIG, *Natürlichkeit und Wirklichkeit. Studien zu Lessings ‹Nathan der Weise›*, Bonn : Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1976, p. 87-88.

fait que le dialogue fasse sortir chacun des protagonistes de son isolement et finisse par des déclarations d'amitié peut sembler s'accorder avec les vertus que Rosenzweig prête au dialogue, conduisant les individus isolés à entrer en relation. Rosenzweig parle à propos de la rencontre de Nathan et du Templier dans l'acte II de ce qui fait « fondre la haine des Juifs » et va plus loin pour ce qui est de la parabole des trois anneaux qui scelle l'amitié de Nathan et du Sultan quand il évoque sa « moitié plate (qui est de Boccace), qui se contente de faire ‹taire› Saladin et [de] sa *grande* moitié, qui fait de lui un humain »[669]. Malgré les vertus qu'il reconnaît à ces scènes et qui relèvent peut-être plus de la force de persuasion de Nathan que de son sens du dialogue, les propos de Rosenzweig ne correspondent pas ici à la conception du dialogue qu'il développe ailleurs. En effet, même si chez lui l'humanité de l'homme est garantie par la Création et que l'homme est homme avant la Révélation[670], cette dernière lui permet d'accéder à une forme accomplie de lui-même qui découle d'un passage à la parole et d'un échange de parole. On imagine donc mal comment la parabole des anneaux peut en même temps faire du Sultan un homme et le faire taire. De plus, si l'on prend en compte ce qui fait l'essence du dialogue rosenzweigien, à savoir la capacité de commencer quelque chose qui se situe au-delà de tout horizon d'attente et qui soit proprement imprévisible, on se rend compte que sa conception et celle de Lessing peuvent difficilement s'accorder[671]. En effet, Nathan, quand il entame le dialogue, semble à chaque fois sûr de son fait ; l'issue est prévisible. Toute la dimension potentiellement conflictuelle du dialogue, que Rosenzweig s'efforce toujours de prendre en charge, particulièrement dans sa correspondance, est ici mise entre parenthèses. Dans cette mesure, la stratégie de dialogue que poursuit Nathan le place dans la lignée de la maïeutique socratique, à laquelle Rosenzweig déniait le statut de dialogue au motif que Socrate savait toujours à l'avance ce qu'il allait dire et que le déroulement du dialogue était donc comme planifié à l'avance[672]. Le dialogue qui constitue la pièce n'est en fait que l'instrument de la chaîne de causalité (dont les fondements ont été posés avant que la pièce ne commence) que l'intrigue

669 Cf. GB, 30 décembre 1919, p. 512 : « der geschmolzene Judenhass », « Ringgeschichte mit ihrer flachen Hälfte (die von Boccacio ist), die Saladin nur zum ‹Verstummen› bringt und mit ihrer *grossen* Hälfte, die ihn zum Menschen macht. »

670 Dans *L'Étoile de la Rédemption*, l'Homme est avec le Monde et Dieu un des éléments qui constituent le cosmos d'avant la Révélation. Cf. ER, p. 97 ; SE, p. 67.

671 PN, p. 159 ; ND, p. 151.

672 *Ibidem.*

permet de dévoiler aux protagonistes, mais jamais il ne se substitue à elle[673]. Le texte semble plus marqué par le déterminisme et par la foi dans les lois immuables de la causalité que par le caractère décisif du dialogue. En effet, la pièce ne présente aucune évolution des personnages, elle se contente de dévoiler des éléments qui étaient déjà présents dans l'avant-texte. En effet, le dévoilement des liens de famille et des liens amicaux semble suffire à rendre caduque l'animosité du Templier à l'égard de la famille de Nathan, par exemple, alors que sa rencontre avec ce dernier à l'acte II ne semble pas y avoir suffi. L'évolution qu'il semblait avoir entamée et qui conduisait à le croire guéri de son antijudaïsme à l'acte II est démentie quand il en vient à se méfier de ce dernier et de la manière dont il a élevé Recha et va en parler au Patriarche de Jérusalem, ce qui équivaut à une dénonciation. Cet exemple semble montrer que dans la pièce le dévoilement des liens familiaux est plus efficace que la rhétorique de Nathan pour régler les conflits.

L'exemple de son commentaire de Lessing montre nettement que Rosenzweig a le souci de se situer par rapport à la manière dont une certaine tradition comprend le dialogue interreligieux et les relations individuelles qu'il induit. Cela lui permet de donner son opinion au sujet de points de vue canoniques en matière de dialogue interreligieux. Dans ce contexte, il est particulièrement important d'étudier le rapport complexe et souvent ambivalent que Rosenzweig entretient avec la manière dont les Juifs sont perçus de l'extérieur et les discours que ce regard produit, discours que l'on peut subsumer sous le terme de « question juive ».

B – Rosenzweig et la question juive

Comme l'écrit Stéphane Mosès, au sujet de la « Correspondance de 1916 » : « Le travail conceptuel de Rosenzweig consiste à dégager le judaïsme du regard qui le saisit de l'extérieur pour le rendre à sa propre conscience de soi. »[674] (cf. *supra*, p. 168). Ce point est crucial, mais il faut néanmoins ajouter que ce retour à une définition propre de soi-même, à une définition juive du judaïsme s'articule en permanence à la question du rapport des Juifs avec le monde majoritairement chrétien qui les entoure. Il s'agit donc d'un retour sur soi qui n'est pas un repli sur l'intériorité

673 Sur le rôle de la causalité et du déterminisme dans *Nathan le Sage*, cf. FICK, « Nathan der Weise », (cf. note 629), p. 413.

674 MOSES, « La correspondance entre Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock », (cf. note 142), p. 213. Voir également MOSÈS, *L'Ange de l'histoire*, (cf. note 31), p. 62-63.

mais qui se joue dans le dialogue avec l'extérieur. Cette thématique est également abordée par Reinhold Mayer qui fait part de son étonnement face à l'effort de Rosenzweig pour « prendre au *sérieux* la compréhension que les chrétiens ont d'*eux-mêmes* – jusqu'à être prêt à *adopter* également certains des clichés antijuifs de la tradition chrétienne »[675]. Ce travail de réappropriation de la définition de soi ne va pas sans poser de problèmes, mais Rosenzweig est trop conscient de la profondeur historique de la question pour se contenter de tourner le dos à une conception haineuse du judaïsme[676]. Il s'astreint donc, dans la définition positive qu'il donne de sa religion et de sa communauté, à laisser une place à ces définitions extérieures pour les réinterpréter et leur donner une nouvelle fonction. La question du traitement par Rosenzweig de l'antijudaïsme chrétien interroge sur le prix à payer pour cette réappropriation de la définition du judaïsme. Cette dernière participe, pour ainsi dire avant la lettre, au refus du traitement sartrien de la question juive, qui définit le Juif comme celui que l'on qualifie comme tel, ce qui en fait une détermination de pure extériorité[677]. En effet, ce que Sartre, à la suite de Bruno Bauer et de Karl Marx[678], appelle la question juive, est une question qui concerne les Juifs pris comme objets et en l'occurrence, comme objet de l'antisémitisme. Cette extériorité est décrite de la façon suivante par Joseph Cohen dans son livre intitulé *Le Spectre juif de Hegel* et qui porte sur la conception hégélienne du judaïsme : « Le propre du Juif est toujours

675 MAYER, « Christentum und Judentum bei Franz Rosenzweig », (cf. note 132), p. 678 : « […] das *Selbst*verständnis der Christen *ernst* zu nehmen – bis hin zu Bereitschaft, auch judenfeindliche Klischees der christlichen Tradition zu *über*nehmen. »

676 Pour une présentation générale de l'antijudaïsme chrétien et de ses motifs, cf. Werner BERGMANN, « Antisemitismus. Erscheinungen und Motive der Judenfeindschaft », in : Wolfgang BENZ (sous la dir. de), *Der Hass gegen die Juden. Dimensionen und Formen des Antisemitismus*, Berlin : Metropol, 2008, p. 9-22. Pour ce qui est de l'histoire de l'antisémitisme en Europe, voir aussi Robert WISTRICH, « Vom ‹Christusmord› zur ‹Weltverschwörung›. Motive des europäischen und arabischen Antisemitismus », in : Andreas NACHAMA ; Julius SCHOEPS ; Edward VAN VOOLEN (sous la dir. de), *Jüdische Lebenswelten*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1992, p. 123-133.

677 Jean-Paul SARTRE, *Réflexions sur la question juive* [1946], Paris : Gallimard, 1954, p. 18 : « C'est donc *l'idée* que l'on se fait du Juif qui semble déterminer l'histoire, non la ‹donnée historique› qui fait naître l'idée. », puis p. 174 : « […] contrairement à une opinion répandue, ce n'est pas le caractère juif qui provoque l'antisémitisme, mais, au contraire, c'est l'antisémite qui crée le Juif. » Il y a une autre raison qui fait que la perspective adoptée par Sartre est radicalement différente de celle de Rosenzweig, c'est qu'il dépouille l'antisémitisme de toute dimension religieuse pour en faire exclusivement un problème de racisme.

678 Le texte du jeune Karl Marx intitulé « Zur Judenfrage » et publié en 1843 se veut une réponse à un texte de Bruno Bauer, autre jeune hégélien de gauche qui considérait les Juifs comme un peuple inférieur et leur déniait de ce fait le droit à l'émancipation. Marx pour sa part revendiquait cette possibilité tout en disant que ce n'était pas là le but qu'il poursuivait, puisque lui désirait l'émancipation de l'humanité. Cf. Karl MARX, « Zur Judenfrage » [1843], in : *idem*, Werke, vol. 1, Berlin : Dietz Verlag, 1957, p. 347-377. Sur le sujet, voir Enzo TRAVERSO, *Les Marxistes et la question juive*, Montreuil : La Brèche-PEC, 1990, p. 41-47.

déjà exproprié. Son propre, son essence, son intimité lui restent infiniment étrangers, séparés, éloignés. Son propre est de ne pas avoir de propre. »[679] Il s'agit donc en quelque sorte pour Rosenzweig de faire de la question juive une question proprement juive, une interrogation portée par les Juifs eux-mêmes, sur eux-mêmes, pour sortir de cette situation paradoxale qui exclut les Juifs du discours qui les définit. Rosenzweig n'emploie que rarement le terme de question juive, néanmoins, au début du texte de la conférence intitulée « Der jüdische Mensch », il en donne une définition et explique que cette dernière est le résultat de l'assimilation, qui permet aux Juifs d'accéder à tous les métiers possibles. Il date son émergence du XIX^{ème} siècle : « Auparavant, il y avait une question juive tout au plus pour les politiciens et éventuellement pour la spéculation et les esprits théologiques. Maintenant, elle se pose soudain à tout un chacun. »[680] Rosenzweig pourrait ici ajouter : à tout un chacun, sauf aux Juifs. En effet, de son analyse ressort nettement que la question juive n'est pas la question des Juifs, mais celle que l'on se pose à leur sujet et qui découle de la haine qu'ils inspirent.

L'antisémitisme racial est relativement absent de la réflexion de Rosenzweig sur la définition du judaïsme, mais elle ne l'est aucunement de ses préoccupations. Il importe donc d'en dire un mot. Quand Eugen Rosenstock s'engage au côté des communistes dans la Guerre civile qui éclate en Allemagne à la suite de l'armistice de la Première Guerre mondiale et dure de novembre 1918 à mai 1919, Rosenzweig, dont l'orientation politique est beaucoup plus conservatrice que celle de son ami, n'y voit qu'un argument de plus pour les antisémites, comme dans la lettre du 15 novembre 1918 destinée à Margrit Rosenstock :

> Mais tu vois, simplement le fait qu'il ait été brièvement actif dans le conseil de soldats de Cassel a suffi pour que son nom apparaisse dans le journal du

[679] Joseph COHEN, *Le Spectre juif de Hegel*, Paris : Galilée, 2005, p. 69. Gérard Bensussan insiste également dans son ouvrage intitulé *Questions juives* sur le caractère purement fonctionnel du traitement que fait Hegel du judaïsme : « Ce n'est pas la philosophie qui sert à élucider la question juive, c'est la construction d'un judaïsme comme figure fonctionnelle qui sert à prouver la philosophie (hégélienne) ». Gérard BENSUSSAN, *Questions juives*, Paris : éditions Osiris, 1989, p. 25.

[680] Franz ROSENZWEIG, « L'homme juif », , in : *idem*, *Confluences, Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2003, p. 181-200, ici p. 182 ; *idem*, « Der jüdische Mensch » [1920], in, *idem*, *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 559-575, ici p. 559 : « Vorher hatte es eine Judenfrage höchstens für Politiker und allenfalls für Spekulation und theologische Köpfe gegeben. Jetzt gibt es sie plötzlich für jedermann. » Traduction légèrement modifiée par nos soins.

> peuple et s'inscrive dans la mémoire des gens qui s'intéressent à la politique à Cassel, naturellement, pas en tant qu'« Eugen Rosenstock », mais en tant qu'« un certain Dr. Rosenstein ou Rosenzweig ou -feld – enfin vous voyez ce que je veux dire.[681]

Ce passage témoigne de la frilosité politique de Rosenzweig, mais joue également sur la parenté des deux noms Rosenzweig et Rosenstock pour faire comprendre à Gritli que l'engagement de son mari va faire de lui la cible de l'antisémitisme. Dans la lettre des 12 et 13 novembre 1918, il formule les choses de manière encore plus explicite :

> Tout à fait indépendamment de ce que le *chrétien* « Rosenstock » fait là. Ensuite, au premier pogrome (démocratique ou monarchique) – et quelle peut être la conséquence d'une révolution en Allemagne, sinon une chasse aux Juifs ; ce peuple toujours fâché avec lui-même a *particulièrement* besoin du bouc-émissaire général des peuples, les *Juifs* de Cassel vont devoir le payer.[682]

Ici c'est la dimension raciale de l'antisémitisme qui est mise en valeur dans l'argumentation de Rosenzweig. Il s'agit de faire prendre conscience à Rosenstock que, malgré sa conversion, il ne sera pas considéré par le peuple comme un chrétien, mais que chacun se dira que la responsabilité de cette révolution revient aux Juifs. Et force est de constater que les événements historiques ont donné raison à Rosenzweig dans ce domaine, puisqu'après 1933 et l'arrivée au pouvoir d'Hitler les familles Rosenstock et Ehrenberg sont obligées de fuir l'Allemagne[683]. Rosenzweig partage cette inquiétude face à un possible amalgame de la Révolution à la population juive allemande avec d'autres Juifs qui trouvent que trop de leurs coreligionnaires se trouvent à la tête des actions révolutionnaires ou prennent des responsabilités politiques et que

---

681 GB, p. 190 : « Aber siehst du, schon seine kurze Tätigkeit im Kasseler Soldatenrat hat genügt, dass sein Name ins Volksblatt und damit in das Gedächtnis aller Kasseler politisch interessierten Leute gekommen ist und natürlich nicht als ‹Eugen Rosenstock›, sondern als ‹so ein Dr. Rosenstein oder Rosenzweig oder -feld – na sie wissen schon›. »

682 GB, p. 185: « Ganz abgesehen davon, dass das was der *Christ* ‹Rosenstock› da tut, nachher beim nächsten (demokratischen oder monarchischen) Pogrom – und auf was soll eine Revolution in Deutschland schliesslich hinauslaufen wenn nicht auf eine Judenhetze; dies Volk, das immer gegen sich selbst wütet, hat den allgemeinen Sündebock der Völker deswegen zur Ablenkung *besonders* nötig – die Kassler Juden büssen müssen. »

683 Le couple Rosenstock émigra aux États-Unis et Hans Ehrenberg en Angleterre. Rudolf Ehrenberg est resté enj Allemagne, mais a perdu son titre de professeur et a été contraint aux travaux forcés, parce qu'il était issu d'un mariage mixte. Sur le destin des familles Rosenstock et Ehrenberg après l'arrivée au pouvoir d'Hitler, cf. HORWITZ, « Warum ließ sich Rosenzweig nicht taufen », (cf. note 31), p. 94-95.

cette situation risque de leur faire du tort[684]. Il semble bien que cette crainte ait été fondée, puisque dans les pages consacrées au dialogue judéo-chrétien de la revue *der Jude* dirigée par Martin Buber, on retrouve cette idée selon laquelle « le judaïsme est au fond un foi mondaine, qui veut la propagation de l'activisme séculier »[685]. Le tout tendant à voir en eux les promoteurs de la pensée radicale de gauche, ce qui est loin de correspondre à la position politique de l'ensemble de la population juive ; Rosenzweig défend par exemple un point de vue plutôt conservateur et ne peut en aucune façon être considéré comme un activiste politique.

Mis à part ces marques d'inquiétude, on peut dire que Rosenzweig s'intéresse peu ou ne s'intéresse pas à la dimension sociale de la question juive et au destin des Juifs dans la société allemande. On évoquera néanmoins un essai intitulé « Deutschtum und Judentum », qui exprime les positions de Rosenzweig à ce sujet[686]. Ce relatif désintérêt est sans doute dû à l'accent que met Rosenzweig sur le processus de dissimilation (cf. *supra*, p. 19), qui interroge la manière dont les Juifs peuvent résister au processus d'assimilation dans lequel ils sont engagés depuis la fin du XVIII^{ème} siècle plutôt que les modalités de la coexistence des Juifs et des Allemands. Il semble de plus que pour Rosenzweig, la question du dialogue judéo-chrétien ait éclipsé la question de la coexistence judéo-allemande. Le souci de ‹dissimilation›, central pour la pensée de Rosenzweig consiste en une lutte contre la situation qu'il décrit dans « Deutschtum und Judentum » dans les termes suivants : « Ce que nous recevons, nous n'avons pas le droit de le recevoir en tant que Juifs, ce que nous réussissons, nous ne devons pas le réussir en tant que Juifs. »[687] Il s'agit donc pour Rosenzweig de revendiquer la possibilité d'une affirmation de soi, qui accompagne chaque Juif dans les différentes étapes de sa vie.

Nous avons dit que Rosenzweig pense continuellement la question de la définition du judaïsme dans son rapport au christianisme. Une telle approche est justifiée

---

684 Cf. BARKAI ; MENDES-FLOHR, *Aufbruch und Zerstörung*, (cf. note 29), p. 28. Les auteurs de l'ouvrage consacrent un paragraphe entier à la question des rapports qu'entretiennent les Juifs et la révolution en Allemagne à cette époque. Cf. *Ibidem*, p. 28-35.

685 *Ibidem*, p. 163 : « das Judentum sei im Grunde ein weltlicher Glaube, dem es um die Propagierung eines säkulären Aktivismus zu tun sei. »

686 ROSENZWEIG, « Deutschtum und Judentum », (cf. note 76).

687 *Ibidem*, p. 170 : « Was wir empfangen, dürfen wir nicht als Juden empfangen, was wir leisten, sollen wir nicht als Juden leisten. » Enzo Traverso étend ce diagnostic à l'ensemble du mouvement d'émancipation des Juifs, commencé avec les Lumières et jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. Cf. TRAVERSO, *Les Marxistes et la question juive*, (cf. note 678), p. 28.

par la nature même de l'antijudaïsme chrétien qu'Elisabeth Roudinesco décrit de la manière suivante : « Le Juif n'est donc ni l'ennemi de l'extérieur, ni le barbare hors des frontières, ni l'infidèle (musulman), ni l'hérétique (albigeois, cathare), ni l'*autre* étranger à soi-même. Il est l'ennemi de l'intérieur, inscrit au cœur d'une généalogie. »[688] Rosenzweig ne dit en somme pas autre chose, quand il écrit dans la « Correspondance de 1916 » que les Juifs sont les « poux dans la fourrure » des chrétiens[689]. Stéphane Mosès définit de la manière suivante la démarche de Rosenzweig à cet égard : « Cette plongée au fond de l'inconscient culturel des deux religions est destinée, sans nul doute, à exorciser par les pouvoirs de la parole la violence latente qu'implique la rivalité de deux messianismes au sein d'une même civilisation. »[690] Il est parfaitement exact de dire que Rosenzweig met au jour et accepte de discuter des contenus latents qui déterminent la manière dont les Juifs sont perçus par les chrétiens ; en revanche on a l'impression, à la lecture des *« Gritli »-Briefe*, que le travail d'exorcisme que lui prête Stéphane Mosès, est voué à l'échec. En effet, la violence mise au jour par Rosenzweig travaille ensuite l'ensemble de son dialogue avec Eugen Rosenstock et en est un des ressorts majeurs, qui ne se dément pas tout au long de la correspondance entre les deux hommes. Rosenstock est également le principal interlocuteur de Franz Rosenzweig quand il s'agit de définir les positions respectives du judaïsme et du christianisme dans l'absolu, mais surtout l'un par rapport à l'autre. Il semble en effet, comme l'écrit Stéphane Mosès, que l'antijudaïsme chrétien soit en fait un reflet de la conscience chrétienne de sa propre imperfection[691]. Il importe également de citer Rudolf et Hans Ehrenberg, qui tous deux jouent aussi un rôle dans le travail de définition entrepris par Rosenzweig.

Hans Ehrenberg est l'auteur d'un essai intitulé « Der Antisemitismus », que Rosenzweig critique de façon extrêmement vive. En effet, ce texte est pour lui le signe de la difficulté qu'il a à faire comprendre à ses amis les plus proches que l'existence du judaïsme est tout aussi fondée que celle du christianisme[692]. Ce texte montre la

688 Cf. Elisabeth ROUDINESCO, *Retour sur la question juive* Paris : Albin Michel, 2009, p. 17.

689 ROSENZWEIG, Correspondance (1916), (cf. note 10), p. 92 ; BT, p. 280 : « die Laus in Eurem Pelz ».

690 MOSES, *L'Ange de l'histoire*, (cf. note 31), p. 66. Ephraim Meir renvoie aussi à l'antisémitisme comme à la manifestation de la haine de soi des chrétiens. Cf. MEIR, *Letters of love*, (cf. note 124), p. 11.

691 cf. MOSES, « Judentum und Christentum… », (cf. note 143), p. 674.

692 Cet essai avait été rédigé pour le journal paroissial « Christliches Volksblatt ». Cf. RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 42-45.

grande ambivalence avec laquelle Hans Ehrenberg considère l'antisémitisme. D'une part il le qualifie de « maladie la plus terrible de notre temps et de notre peuple »[693], mais d'autre part il renvoie l'antisémitisme à l'obstination des Juifs à refuser le Christ et à faire valoir leur élection divine. Cela revient à dire que si l'antisémitisme est un fléau, les Juifs portent la responsabilité de son apparition et de sa persistance, ce qu'il fait explicitement :

> […] aujourd'hui encore, dans le judaïsme, même en Europe occidentale et même émancipé, on retrouve ce vieil orgueil indompté, il produit une identité juive qui doit nourrir continuellement la haine raciale des adorateurs teutons de Siegfried. Et nous découvrons ici la deuxième source de l'antisémitisme : l'antisémite est contaminé par le Juif. Le bacille de l'orgueil d'être investi d'une mission pour le monde se transmet aux Allemands païens et les enjuive. Ce teuton enjuivé est l'antisémite.[694]

Le nationalisme serait donc de même nature que l'orgueil juif de l'élection et engendré par lui. Ehrenberg tire de cela la conséquence que seul le baptême, et donc la conversion des Juifs, est une arme efficace contre l'antisémitisme, car il permet au Juif de dépasser son orgueil. Rosenzweig était déjà très soucieux dans sa « Correspondance de 1916 » avec Eugen Rosenstock de maintenir la différence entre le concept de l'élection juive et celui du nationalisme moderne[695]. Pour Rosenzweig, comme il l'écrit à Rosenstock, la haine des Juifs est l'autre versant, éminemment perceptible par les Juifs, du « théologoumène de l'obstination juive », inventé par les chrétiens[696]. Il caractérise le regard que les chrétiens portent sur les Juifs. Selon lui, le peuple juif paie par son exclusion du concert des peuples, par son exterritorialité et son extra-historicité le prix de l'élection divine[697]. Pour ce qui est du texte de Hans Ehrenberg, Rosenzweig critique, on s'en doute, extrêmement vivement ce point de vue pour deux raisons principales. D'abord il considère que l'orgueil du sang n'est

693 Hans EHRENBERG, « Der Antisemitismus », in : *Christliches Volksblatt*, 2. Jahrgang N°14, 4 Juillet 1920, p. 1-2 : « furchtbarste Krankheit unserer Zeit und unseres Volkes ».

694 *Ibidem* : « […] noch heute wirkt im Judentum selbst in dem westeuropäisch emanzipierten, dieser altunbändige Stolz nach und erzeugt ein jüdisches Selbstbewusstsein, das dem Rassenhaß des teutonischen Siegfriedanbeters immer wieder neue Nahrung geben muß. Und damit haben wir die zweite Quelle des Antisemitismus entdeckt: Der Antisemit ist vom Juden angesteckt. Der Bazil des Stolzes einer Weltmission überträgt sich auf die heidnischen Deutschen und verjudet sie. Und dieser verjudete Teutone ist der Antisemit. »

695 Cf. ROSENZWEIG, « Correspondance (1916) », (cf. note 10), p. 92 ; BT, p. 281.

696 ROSENZWEIG, « Correspondance (1916) », (cf. note 10), p. 77 ; BT, p. 252 : « das Theologumen von der jüdischen Verstocktheit. »

697 Cf. ROSENZWEIG, « Correspondance (1916) », (cf. note 10), p. 95 ; BT, p. 285. Dans les mêmes textes, Rosenzweig traite également de façon spécifique la question de l'obstination juive. Cf. ROSENZWEIG, « Correspondance (1916) », (cf. note 10), p. 75 ; BT, p. 249.

pas plus autorisé par le judaïsme que par le christianisme, car il est pour lui un élément hérité du paganisme[698]. À ce sujet, il écrit également dans la lettre du 10 juillet 1920 à Margrit Rosenstock : « Car on n'a en définitive pas besoin d'un ‹penseur chrétien› pour découvrir que l'antisémitisme n'existerait pas si les Juifs devenaient chrétiens. »[699] En disant cela, il tend à minimiser l'impact du texte de son cousin en le réduisant à un banal lieu commun et à laisser dans l'ombre le caractère proprement antisémite du texte[700]. Inken Rühle remarque également à ce sujet que cette affirmation de Rosenzweig est fausse au regard de ce qui s'est passé quelques années plus tard, puisque le National-socialisme a bien montré que l'antisémitisme contemporain était indépendant de la question religieuse. De ce fait, on peut se demander si Rosenzweig, qui dans sa lutte contre l'antijudaïsme partait avant tout de sa situation personnelle et familiale, ne s'est pas trompé de cause. En effet, à une époque où la question juive cesse d'être une question religieuse pour devenir une question raciale, est-il encore légitime de s'interroger sur des clichés et des motifs hérités pour la plupart du Moyen-Âge ?

C – Figures d'une réappropriation juive de l'antijudaïsme chrétien

Les éléments que Rosenzweig reprend et soumet à l'examen sont de divers ordres et renvoient à diverses étapes de la perception dont le peuple juif fait l'objet. La question du déicide et de l'obstination juive vient des origines de l'antijudaïsme chrétien tel qu'il s'exprimait déjà dans l'Antiquité puis au Moyen-Âge. La critique de l'archaïsme et de l'extra-historicité vient de la période des Lumières et culmine dans la conception hégélienne du judaïsme[701]. Les éléments qui viennent d'être nommés sont d'ordre théologique et philosophique. D'autres renvoient plutôt à des motifs qu'ils soient de nature textuelle ou iconographique comme la figuration de

---

698 Cf. GB, 9 juillet 1920, p. 622 ; Cf. RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 43.

699 GB, p. 623 : « Denn es braucht am Ende keinen ‹christlichen Denker›, um zu entdecken, dass es keinen Antisemitismus gäbe, wenn die Juden Christen würden. »

700 Au sujet des positions prises par Hans Ehrenberg au sujet du judaïsme et des Juifs, notamment à l'arrivée au pouvoir d'Hitler, cf. Hans EHRENBERG, « 72 Leitsätze zur judenchristlichen Frage » [1933], in : Werner LICHARZ ; Manfred KELLER (sous la dir. de), *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Bericht einer Beziehung*, Francfort/Main : Haag und Herchen, 1986, p. 201-208, ici p. 202. Cf. également Ernst Alber SCHARFFENORTH, « Hans Ehrenberg. Der Judenchrist in Kirche und NS-Staat », in : *Ibidem*, p. 120-149.

701 Cf. COHEN, *Le Spectre juif de Hegel*, (cf. note 679), p. 23 *sqq*. Cette idée d'extra-historicité trouve son prolongement chez Engels. Cf. Enzo TRAVERSO, *Les Marxistes et la question juive*, (cf. note 678), p. 47-51.

l'Église et de la Synagogue qui orne aussi bien le portail sud du transept de la Cathédrale de Strasbourg, le portail princier de la cathédrale de Bamberg que le portail de la cathédrale de Fribourg en Brisgau, que Rosenzweig évoque à plusieurs reprises dans les *« Gritli »-Briefe*[702]. Ce sont des réalités diverses que l'on a peine à subsumer sous un seul terme adéquat ; nous serons donc amenée à parler tantôt d'antisémitisme que d'antijudaïsme. Le premier terme recouvre, selon notre définition, qui s'appuie sur celle d'Elisabeth Roudinesco, deux réalités : d'abord la forme contemporaine et raciale de la haine des Juifs, mais il s'agit aussi du terme générique qui englobe, de manière certes quelque peu insatisfaisante, toutes les autres formes de critique du judaïsme et des Juifs, pris soit comme communauté religieuse, soit comme peuple[703]. Le terme d'antijudaïsme sera réservé à la critique de la religion juive, néanmoins, comme le fait remarquer Elisabeth Roudinesco, cette dernière, n'est que rarement tout à fait dénuée de dimension extra-religieuse[704].

Dans ce contexte, on comprend aisément ce qui pousse Rosenzweig à se pencher sur certains vieux motifs antisémites. Cette réappropriation vise pour ainsi dire à attaquer l'ennemi sur son propre terrain, à reprendre les arguments qui sont les siens dans le but de les désamorcer. Il importe ici d'évoquer la position que Micha Brumlik expose dans son article intitulé « Aus der Sicht des Bleibenden. Franz Rosenzweigs Philosophie des Christentums ». Il y défend la thèse selon laquelle *L'Étoile de la Rédemption* et la conception du judaïsme et du christianisme que Rosenzweig y développe montrent que son auteur est un « Juif déjà devenu chrétien » et que sa réflexion est marquée par une vision du monde entièrement chrétienne[705]. Une telle

---

[702] GB, 9 janvier 1919, p. 216 ; 30 juin 1919, p. 356 ; 30 décembre 1919, p. 512. Dans la lettre du 30 juin 1919, Rosenzweig dit que les deux premiers livres de la troisième partie de *L'Étoile de la Rédemption* viennent remplacer la cathédrale de Strasbourg qui depuis le retour de l'Alsace à la France n'est plus accessible. Cf. *Ibidem*, p. 357. Selon Inken Rühle, ces représentations ont été influencées par une *altercatio* du V^{ème} siécle (*Altercatio Ecclesiae et Synagogae*) qui présente une dispute entre deux femmes figurant allégoriquement les deux institutions religieuse. La fin du dialogue voit l'affirmation de la supériorité d'*Ecclesia* sur *Synagoga*. Selon Inken Rühle, ce mode de mise en scène du dialogue judéo-chrétien et cette représentation des rapports entre les deux religions prend son origine dans l'interprétation chrétienne du Cantique des Cantiques. Cf. RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 374-376.

[703] Cf. ROUDINESCO, *Retour sur la question juive*, (cf. note 688), p. 28. Ce terme a été inventé en 1879 par le journaliste radical Wilhelm Marr (1819-1904). Cf. WISTRICH, « Vom ‹Christusmord› zur ‹Weltverschwörung› », (cf. note 676), p. 123.

[704] ROUDINESCO, *Retour sur la question juive*, (cf. note 688), p. 29.

[705] Micha BRUMLIK, « Aus der Sicht des Bleibenden. Franz Rosenzweigs Philosophie des Christentums », in : Werner STEGMAIER, *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Francfort/Main : Suhrkamp, 2000, p. 415-428, ici p. 415 : « eines bereits zum Christen gewordenen Juden ». Au centre de l'argumentation de Brumlik, il y a le fait que Rosenzweig dit des Juifs qu'ils

affirmation suppose que l'on néglige entièrement ce que Rosenzweig lui-même écrit au sujet de son rapport personnel à la religion et au peuple juifs, en cela elle est proche du contre-sens. Il n'en reste pas moins que Rosenzweig prend très au sérieux le milieu chrétien qui l'entoure, qu'il le connaît parfaitement, ce qui lui permet de le décrire au plus près et de comprendre le fondement de la méfiance chrétienne à l'égard des Juifs.

Une des thématiques les plus importantes auxquelles se confronte Rosenzweig dans sa tentative de redéfinition du judaïsme est celle de l'obstination[706], associée à celle de la fierté qui résulte de l'élection. Elle renvoie au fait que les Juifs refusent de reconnaître Jésus comme le Messie et continuent à attendre ce dernier sans tenir compte du message christique. Cet aspect est particulièrement significatif non seulement parce qu'il fait l'objet d'une réflexion approfondie de la part de Rosenzweig, mais également parce qu'il s'agit d'un reproche qui lui est fait personnellement à chaque fois que l'un de ses amis tente de le persuader de se convertir au christianisme. Pour Rosenzweig, et c'est sans doute une des raisons pour lesquelles il se réapproprie l'ensemble de ces thématiques antijuives, l'antisémitisme est la meilleure preuve de l'élection des Juifs. Il écrit à ce sujet dans une lettre à sa mère datant du 30 novembre 1919 : « Je ne crois absolument pas à la Révélation dans ce sens massif, littéraire, ma ‹preuve› ne réside pas dans le caractère unique du *Schabbos* [prononciation ashkénaze de *Shabbat*], mais dans celui de – *Rishes* [terme désignant en hébreu et en yiddish l'antisémitisme]. »[707] En disant cela, Rosenzweig fait de la haine des Juifs, la preuve de la vérité du judaïsme[708]. Mais il va plus loin dans *L'Étoile de la Rédemption* où, dans un paragraphe intitulé « l'éternel haine du chrétien envers les

sont déjà parvenus à la Rédemption alors que les chrétiens sont en chemin, ce qui constitue un retournement du point de vue habituel sur le christianisme qui veut que le Christ rédime ceux qui croient en lui. De plus Brumlik s'appuie sur les formulations de Rosenzweig pour dire qu'il pense en termes chrétiens. Selon nous, ces dernières relèvent de la capacité de traduction de Rosenzweig qui tente toujours de s'exprimer d'une manière qui soit immédiatement compréhensible pour ses amis chrétiens. On trouvera également une critique de cet article dans la contribution suivante : Cf. Gesine PALMER, « Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* als Kommentar ohne Text », in : Martin BRASSER (sous la dir. de), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum* Stern der Erlösung, Tübingen : Niemeyer, 2004, p. 521-534, ici p. 524 *sqq*.

706 Ce champ thématique de la non reconnaissance du Christ par les juifs est déjà évoqué dans l'Épitre aux Romains de Paul, cf. Rom. 11.

707 BT, p. 654 : « Ich glaube ja überhaupt nicht in diesem massiven, literarischen Sinne an Offenbarung; mein ‹Beweis› ist nicht die Einzigartigkeit des Schabbos, sondern der des – Risches. »

708 Cf. RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 395-397.

Juifs », il fait de l'existence des Juifs le sceau de la vérité du christianisme[709]. En effet, les Juifs témoignent selon lui de l'existence du Christ ; on ne saurait donc, dans sa perspective, parler à son sujet d'une christianisation de la pensée. Rosenzweig montre dans ses lettres le degré de compréhension qu'il est capable de montrer vis-à-vis de l'incompréhension dont témoignent ses amis. Il écrit par exemple dans la lettre du 19 août 1919 à Eugen Rosenstock : « Regarde, je trouve cela tout simplement normal qu'à chaque fois que tu vois un peu de foi juive, tu tempêtes contre la fierté des Juifs. Je n'attends guère autre chose. » [710] Il donne à voir un pessimisme similaire dans la seconde conférence sur Lessing dans laquelle on peut lire : « Ce ne sont pas les persécutions, mais le fait que les Juifs aient été tolérés qui est étonnant. »[711] On voit donc que la reprise de motifs de la part de Rosenzweig part d'un profond pessimisme à l'égard d'une acceptation par les chrétiens de la religion des Juifs. Et il se voit obligé d'accepter cette intolérance au nom de l'amour qui le lie au couple Rosenstock. De plus, Rosenzweig ne considère pas que ces reproches soient entièrement dénués de fondement. Il évoque la question de la fierté dans *L'Étoile de la Rédemption* en disant que ce n'est pas un danger pour le judaïsme, mais pour le Juif en tant qu'individu[712]. Le retournement qu'il fait subir au cliché est fort habile : il s'agit de faire d'une généralité un élément qui relève de l'individuel et du particulier. Si l'on suit Rosenzweig, cet argument ne peut plus être avancé contre le judaïsme en général. La stratégie de Rosenzweig ne consiste donc pas à nier en bloc, mais à contextualiser, à réorienter les reproches pour leur donner une formulation qui permette au Juif de vivre.

Rosenzweig reprend également à son compte l'accusation de déicide, qui fait partie des grandes accusations ayant longtemps servi de justification à la haine des chrétiens contre les Juifs. Cette dernière s'appuie sur le fait que les Juifs auraient poussé Ponce Pilate à décider l'exécution de Jésus et que, comme on peut le lire dans l'épitre aux Hébreux, « ils crucifient pour leur compte le Fils de Dieu et le bafouent

709 Cf. ER, p. 576 ; SE, p. 460.
710 GB, p. 391 : « Sieh, ich finde es nur natürlich, dass du sowie du mal ein bischen jüdischen Glauben siehst, gleich über Judenstolz schreist. Ich erwarte das kaum anders. »
711 ROSENZWEIG, « Lessings Nathan », (cf. note 631), p. 452 : « Nicht die Verfolgungen, sondern daß man sie überhaupt geduldet hat, ist das Merkwürdige. »
712 Cf. ER, p. 567 ; SE, p. 454.

publiquement »[713]. Rosenzweig reformule cette idée de manière fort provocante dans la lettre d'octobre 1916 à Eugen Rosenstock : « […] enfin les gens incultes le diront ainsi : nous avons crucifié le Christ et nous le referions encore, à chaque moment, nous seuls dans le monde entier. »[714] L'acte de déicide est réaffirmé hors de toute contingence, puisque c'est un acte qui est pensé par Rosenzweig dans sa potentielle répétition, donc, dans son caractère fondateur pour le judaïsme. Rosenzweig le place en droite ligne du refus des Juifs d'accepter Jésus comme le Messie et d'accepter la relation indirecte à Dieu qu'il implique. Néanmoins, les formulations que l'on trouve dans les *« Gritli »-Briefe* au sujet de la question du déicide sont moins offensives et moins provocantes que celles que nous venons de citer, comme par exemple dans la lettre du 19 août 1918 : « Je sais maintenant ce que tu entends par ‹meurtre›. Et je ne peux que te l'accorder et te garantir que nous continuerons toujours à commettre ce ‹meurtre›. Ce que tu appelles meurtre désigne simplement le fait que nous – ne croyons pas au Christ. »[715] Ce faisant, Rosenzweig ramène la question du déicide à la question de la foi et lui enlève de son piquant. En même temps, il assume le fait que la foi des Juifs dans leur Dieu et la poursuite de leur pratique religieuse vienne remettre en cause radicalement la légitimité de la foi chrétienne, qui a vocation à être universelle.

Quand Rosenzweig s'efforce de définir le Juif, comme il le fait par exemple dans la lettre du 11 octobre 1919 à Eugen Rosenstock, il renvoie explicitement au mythe du Juif errant, qui joue un rôle important dans le discours et dans l'iconographie antisémite, mais qui a également fait l'objet d'une réappropriation par les Juifs eux-mêmes depuis le XIX^{ème} siècle[716]. Ce dernier motif renvoie d'une part

---

[713] Épitre aux Hébreux 6, 6. L'épître renvoie à un passage de L'Évangile selon Matthieu (26, 57-68) qui raconte la présentation de Jésus devant le Sanhédrin (la plus haute instance juive dans le domaine politique et religieux, mais aussi le plus haut tribunal juif) durant laquelle les grands prêtres cherchent un prétexte pour éliminer Jésus dont ils étaient jaloux, puis au passage, que l'on trouve dans chacun des quatre évangiles, qui raconte comment les Juifs réclament au gouverneur Ponce Pilate la mort de Jésus (Mt 27, 11-26, Jn 19, Lc 23, 13-25, Mc 15, 1-15).

[714] ROSENZWEIG, « Correspondance (1916) », (cf. note 10), p. 78 ; BT, p. 252 : « […] und ungebildet formuliert: daß wir Christus gekreuzigt haben uns es, glauben Sie *mir*, jederzeit wieder tun würden, wir allein auf der weiten Welt. » Cette affirmation peut étonner, car à notre époque l'idée du déicide est entièrement sortie du discours chrétien depuis le concile de Vatican II (octobre 1962-décembre 1965).

[715] GB, p. 391 : « Ich weiss jetzt, was du mit ‹Morden› meintest. Und ich kann dir das nur zugeben und dir nur versichern, dass wir immer weiter so ‹morden› werden. Was du Morden nennst, ist ja weiter nichts als dass wir – nicht an Chistus glauben. »

[716] Cf. Richard COHEN, « Images et contextes du Juif errant depuis le mythe médiéval jusqu'à la métaphore moderne », in : Juliette BRAILLON-PHILIPPE (sous la dir. de), *Le juif errant. Un témoin*

au fait que les Juifs n'ont historiquement, depuis la destruction du second Temple (en 70 de notre ère) et jusqu'en 1948 (date de la création de l'État d'Israël), pas de territoire national et qu'ils sont donc condamnés à vivre en exil, à errer parmi les Nations. D'autre part le mythe du Juif errant se fonde sur la légende selon laquelle Jésus portant sa croix se serait fait apostropher par un habitant de Jérusalem l'incitant à marcher plus vite, ce à quoi il aurait répondu : « Je m'en vais mais tu marcheras jusqu'à mon retour »[717]. À la suite de cela, Jésus l'aurait condamné à errer pour l'éternité sans pouvoir s'arrêter. Voici la définition du Juif que Rosenzweig prévoyait pour la maison d'édition juive *Moriah* qu'il projetait de créer à côté de deux autres intitulées *Patmos* et *Eleusis* :[718]

> *Le Juif* est homme *pôle*. Il sait l'absence de paix, mais portant la paix en lui-même, il a la force d'attendre la Rédemption, dont son attente force l'arrivée. Donc dans sa conscience, en avance sur les chrétiens – car il est déjà au but que le chrétien approche –, dans sa vie, il reste même en retard sur le païen, auquel il ressemble parce qu'il erre sans but sur les routes du monde, sans pouvoir comme lui se reposer dans l'achèvement de l'œuvre du monde. Sans cesse agité entre le dedans et le dehors il ne parvient jamais à la synthèse ni à l'analyse pure.[719]

Cette définition du Juif comme un être de l'entre-deux, qui n'est ancré dans rien, mais riche d'une intériorité qui le prédestine à l'attente patiente de la Rédemption est un bon exemple de la stratégie de réappropriation que Rosenzweig fait subir aux vieux clichés antisémites. Elle part du principe non pas que la définition venue de l'extérieur est fausse, mais que son caractère négatif vient du moins en partie de ce qu'elle ne perçoit qu'une part de la réalité et non pas cette dernière dans son en-

---

du temps, Paris : Biro, 2001, p. 13-32, ici p. 15. Pour ce qui est de l'histoire et des implications de la figure du juif errant, Ahasver, on renverra à l'ensemble de ce très beau catalogue, publié à l'occasion de l'exposition organisée à Paris par le Musée d'Art et d'Histoire du Judaïsme du 26 octobre 2001 au 24 février 2002. Cf. *Ibidem*.

717 *Ibidem*, p. 16.

718 Cf. GB, 27 octobre 1919, p. 455. Sur le projet de création de ces maisons d'édition, voir *ibidem*, note concernant la lettre du 2 octobre 1919, p. 440. La maison d'édition *patmos* a effectivement été créée par Rosenzweig, Rosenstock, Hans et Rudolf Ehrenberg, Werner Picht, Karl Barth et Leo Weismantel. Cf. ROSENSTOCK, *Ja und Nein*, (cf. note 80), p. 107.

719 GB, p. 447 : « *Der Jude* ist *Pol*mensch. Er weiss vom Unfrieden, aber in sich selber befriedet ward ihm Kraft, der Erlösung zu harren, die er doch herbeizwingt nur durch Harren. So im Bewusstsein über den Christen hinaus – denn er ruht schon an jenem Ziel, dem jener erst zuschreitet –, bleibt er im Leben noch unter dem Heiden, dem gleich er ziellos die Strassen der Welt durchirrt, ohne wie er im vollendeten weltlichen Werk ausruhen zu dürfen. So ewig hinundhergeschleudert zwischen Innen und Aussen erreicht er nie ganze Synthese nie reine Analyse. » Pour maintenir la lisibilité du texte, nous renonçons à reproduire les ratures qui témoignent des différentes étapes de son élaboration.

semble. Il s'agit donc pour Rosenzweig d'opposer à la vision chrétienne et antijuive du Juif errant une vision juive, capable de mettre en valeur ses aspects positifs et sa dimension nécessaire. Cette dernière s'exprime dans *L'Étoile de la Rédemption* :

> Au prix de la perte du monde non délivré, le Juif s'approprie la vérité en anticipant la Rédemption : il punit ainsi les mensonges du chrétien ; celui-ci, dans sa marche conquérante à travers le monde non délivré, doit payer chaque pas en avant du prix de l'illusion.[720]

Le Juif est donc là pour rappeler au chrétien que la Rédemption est encore à venir, que son anticipation ne peut se faire qu'au prix du renoncement au monde, qui caractérise le judaïsme selon Rosenzweig. Le fait de repartir des représentations de l'Église et de la Synagogue permet également à Rosenzweig, au même titre que sa conception du Juif errant, de penser le Juif et le chrétien en termes de figures[721]. De cette manière Rosenzweig peut donner des deux religions une vision mi-personnelle mi-abstraite qui caractérise très fortement la description qu'il donne du judaïsme et du christianisme dans *L'Étoile de la Rédemption* et dans les *« Gritli »-Briefe*[722]. L'évocation de l'Église, de la Synagogue et des statues qui les représentent est déjà utilisée par Rosenzweig dans la lettre du 31 octobre 1913 à Rudolf Ehrenberg, dans laquelle il lui annonce qu'il renonce à se convertir au christianisme, ce qui montre que cette représentation l'accompagne depuis le début, d'une part sur le chemin de la réappropriation de l'héritage juif, d'autre part dans le dialogue qu'il mène avec ses amis[723].

Rosenzweig fait subir un sort similaire à la question de l'extra-historicité juive[724]. Cette question est centrale, d'abord parce qu'elle sous-tend toute la conception de l'histoire que Rosenzweig développe dans la troisième partie de *L'Étoile de la Rédemption* et ensuite parce qu'elle semble résulter du processus qui conduit Rosenzweig à renoncer à se convertir en 1913. En effet, au sujet de la découverte de la

---

720 ER, p. 576 ; SE, p. 460 : « Indem der Jude um den Verlust der unerlösten Welt sich den Besitz der Wahrheit in seinem Vorwegnehmen der Erlösung erkauft, straft er den Christen Lügen, der sich auf seinem Eroberungszug in die unerlöste Welt jeden Schritt vorwärts mit Wahn erkaufen muß. »

721 Cf. BT, lettre à Rudolf Ehrenberg du 31 octobre 1913, (cf. note 4), p. 133-134.

722 GB, 14 décembre 1920, p. 694.

723 Cf. BT, p. 134.

724 Pour ce qui est des sources que prend cette idée de l'extra-historicité juive dans la philosophie de Hegel, cf. COHEN, *Le Spectre juif de Hegel*, (cf. note 679), p. 23 *sqq*.

Révélation que Rosenzweig fait en la personne de son ami Eugen Rosenstock, Stéphane Mosès écrit :

> […] il [Franz Rosenzweig] est convaincu en bon hégélien, que la civilisation européenne est, en son fond, une civilisation chrétienne, et que dans ce contexte historique particulier, l'acceptation de l'idée de Révélation signifie objectivement l'acceptation du christianisme.[725]

Le changement d'attitude de Rosenzweig à l'égard du judaïsme implique également un changement d'attitude vis-à-vis de cette conception de l'histoire. Au lieu de dire qu'il faut se convertir au nom de l'extra-historicité du peuple juif, pour avoir part à l'histoire, au sein du christianisme. Il s'agit d'accepter et de légitimer de l'extra-historicité du peuple juif. Rosenzweig ne s'oppose pas à Hegel, dans le sens où il dirait que son analyse est fausse, mais il retourne un trait, considéré comme un défaut, pour en faire une caractéristique essentielle du peuple juif. Son caractère extra-historique est ce qui différencie radicalement ce dernier des autres peuples[726]. Il faut bien comprendre, comme le souligne Gérard Bensussan que l'idée de l'extra-historicité juive n'est pas pour Rosenzweig une donnée contingente qui résulterait du devenir historique propre des Juifs en diaspora, mais bien d'une « catégorie ‹métaphysique› »[727]. Parce qu'il est en exil dans le monde, parce qu'il n'utilise pas sa propre langue pour communiquer, parce que sa loi est sainte et n'est pas soumise aux changements qui caractérisent la vie des Nations, c'est à ce prix que le peuple juif se définit comme peuple éternel. Comme l'écrit Stéphane Mosès : « Le peuple juif est

[725] MOSES, « La correspondance entre Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock », (cf. note 142), p. 208. Ce reproche n'est pas propre à Hegel, il renvoie à toute la tradition de l'antijudaïsme des Lumières qui considère que le judaïsme est incompatible avec la modernité et le progrès et que les Juifs abandonneront leur religion quand ils ne seront plus persécutés mais intégrés à la société. Cf. ROUDINESCO, *Retour sur la question juive*, (cf. note 703), p. 35.

[726] Il serait sans doute intéressant et utile de s'interroger sur la légitimité d'une telle conception de l'histoire juive, mais cela nous amènerait à dépasser de beaucoup le cadre que nous nous sommes fixés pour cette étude. Nous indiquons néanmoins que dans son article intitulé « le temps précipité », Marc de Launay formule la thèse selon laquelle « le texte biblique [invente] une manière nouvelle de concevoir le temps : celle de l'histoire », ce qui revient à placer l'idée d'historicité au cœur de la tradition juive. Cf. Marc DE LAUNAY, « Le temps précipité », in : Patricia FARAZZI ; Michel VALENSI (sous la dir. de), *Retours. Mélanges à la mémoire de Stéphane Mosès*, Paris : éditions de l'éclat, 2009, p. 99-113, ici p. 113. On renverra également à un autre ouvrage qui a pour objet la conception juive de l'histoire. Cf. Yosef Hayim YERUSHALMI, *Zachor. Jewish History and Jewish Memory*, Seattle, London : University of Washington Press, 1982.

[727] BENSSUSSAN, « Sur l'actualité d'une pensée », (cf. note 134), p. 286.

éternel dans l'exacte mesure où il est absent à l'histoire. »[728] Cela signifie également que le peuple juif vit toujours chez les autres dans un relatif isolement et de manière autosuffisante. Au sujet du feu qui symbolise le peuple éternel dans *L'Étoile de la Rédemption*, Rosenzweig écrit : « Le foyer incandescent doit brûler sans jamais s'arrêter. Sa flamme doit éternellement se nourrir d'elle-même. »[729] L'interprétation que Rosenzweig donne du rapport qu'entretient le peuple juif à l'histoire est très liée à l'expérience de la guerre. Et c'est là que réside la réappropriation que Rosenzweig fait subir à l'idée d'extra-historicité :

> À l'encontre de cette vie en permanence placée devant la guerre sainte, le peuple juif a désormais sa guerre sainte derrière lui, dans un passé mythique. […] De fait, à l'intérieur du monde chrétien, le Juif est proprement la seule personne incapable de prendre la guerre au sérieux, et en ce sens il est le seul « pacifiste » authentique.[730]

Voilà ce que signifie en dernière analyse l'extra-historicité juive, elle garantit pour les Juifs la paix que les Nations du monde sont incapables de garantir pour elles, car elles sont en permanence dans des relations de concurrence territoriales ou idéologiques. Sur la question des rapports qu'entretient une telle vision avec celle de Hegel, Stéphane Mosès écrit :

> […] l'idée d'un peuple juif intemporel et archétype ne vient pas démentir le bien-fondé de la vision hégélienne de l'histoire, mais au contraire la confirmer. En d'autres termes, c'est parce que la réalité contemporaine vient de prouver tragiquement que l'histoire universelle est bien celle de l'apparition et de la disparition des peuples et des États, qu'un peuple qui prétend à l'éternité ne peut subsister qu'en dehors d'elle.[731]

Ce qui était vu comme une faiblesse du judaïsme et qui faisait l'obsolescence de cette religion est interprété par Rosenzweig comme ce qui garantit sa pérennité, ce qui le protège contre les affres de la finitude. Comme pour les autres éléments que nous avons analysés, Rosenzweig retourne l'extra-historicité au profit du judaïsme, d'une faiblesse, il fait une force. Quand on observe les éléments de la doctrine anti-

---

728 Stéphane MOSÈS, « Livre-montage », in : *idem*, *Franz Rosenzweig. Sous l'Étoile*, Paris : Hermann, 2009, p. 15-57, ici p. 46. Voir également MOSES, *Système et Révélation*, (cf. note 145), p. 179-183.

729 ER, p. 416 ; SE, p. 331 : « Das Kernfeuer muß brennen ohne Unterlaß. Seine Flamme muß sich selbst ewig fortzeugen. »

730 ER, p. 462 ; SE, p. 368 : « Gegenüber diesem ständigen Leben im Glaubenskrieg hat nun das jüdische Volk seinen Glaubenskrieg in mythischer Vergangenheit hinter sich liegen. […] Ja der Jude ist eigentlich der einzige Mensch in der christlichen Welt, der den Krieg nicht ernst nehmen kann, und so ist er der einzige echte ‹Pazifist›. »

731 MOSES, « Livre-montage », (cf. note 728), p. 46.

juive que Rosenzweig se réapproprie, on remarque qu'il en fait systématiquement des éléments essentiels et fondateurs de la définition qu'il donne du judaïsme. Sa stratégie argumentative est subtile, on est néanmoins en droit de se demander dans quelle mesure il ne tend pas le bâton pour se faire battre en donnant une interprétation positive à des arguments qui ont toujours été utilisés contre les Juifs. On peut également considérer que la possibilité même d'une telle argumentation, fondée sur la réappropriation pratiquée par Rosenzweig, montre que ces arguments de l'antijudaïsme chrétien n'étaient plus à l'époque les vrais ressorts d'un antisémitisme qui avait largement changé de nature ; par conséquent, l'effort de Rosenzweig se réduirait à un témoignage de son agilité intellectuelle, sans efficacité sur le plan politique.

Un des aspects significatifs du traitement que donne Rosenzweig d'une certaine forme d'agressivité que lui font ressentir ses amis chrétiens est qu'il y répond en leur renvoyant l'agressivité que lui-même, en tant que Juif, éprouve à l'égard du christianisme. Il prend toutefois toujours bien soin de souligner que c'est au dogme qu'il s'attaque, à ce en quoi les chrétiens croient, mais non à ses amis chrétiens pris en tant qu'individus. Il est fort probable que cette attitude de la part de Rosenzweig est plus liée à la nécessité de se défendre qu'à une stratégie argumentative préalablement concertée. Elle a cependant le mérite de présenter ce que l'on serait tenté d'appeler un pendant à l'antijudaïsme chrétien qui serait l'antichristianisme juif et qui constitue un point de vue extérieur sur le christianisme, rarement exprimé de manière aussi explicite. Il écrit par exemple à Margrit Rosenstock dans la lettre du 19 août 1919 :

> Il est entendu que je ne lis pas le Nouveau Testament, mais quand je repense à la seule fois où je l'ai lu entièrement – en 1916, c'est presque avec un sentiment de malaise physique. Je ne peux que voir et aimer des Chrétiens et leur christianisme comme une partie d'eux-mêmes – mais quand je me représente le « Christ », les yeux dans les yeux et sans intermédiaire, je suis pris d'épouvante.[732]

Rosenzweig tient à distinguer les croyants de l'objet de leur croyance. Il montre ce que signifie regarder le Christ quand on est hors de la foi. Mais cette extériorité est

[732] GB, p. 390 : « Ich lese ja nicht im Neuen Testament, aber an das eine Mal, wo ich es – 1916 – ganz durchgelesen habe, denke ich mit geradezu physischen Übelkeitsgefühlen zurück. Ich kann nur Christen sehen und Christen lieben und ihr Christentum als ein Stück von ihnen, – aber wenn ich mich unmittelbar Auge in Auge ‹Christus› gegenüberstelle, so graut es mich. »

loin de sembler évidente à Rosenzweig, qui s'interroge, au moment de rédiger la troisième partie de *L'Étoile de la Rédemption*, sur la légitimité du regard extérieur qu'il porte sur le christianisme, comme dans la lettre du 14 janvier 1919 : « […] je ressens vraisemblablement pour la première fois vraiment à quel point il est impossible de vouloir dire des choses essentielles de l'extérieur. »[733] Mais cette prudence ne se rapporte vraisemblablement pas à ce que Rosenzweig donne à voir du regard juif sur le christianisme, mais concerne plutôt les passages dans lesquels il analyse les structures internes propres au christianisme. Tout le débat qui s'engage sur l'emploi du terme d'aveuglement (*Wahn*) dans *L'Étoile de la Rédemption* et que Rosenzweig commente abondamment dans les *« Gritli »-Briefe* doit être compris dans ce même contexte. La question de l'aveuglement est d'autant plus caractéristique que Rosenzweig reprend une accusation formulée par Maïmonide, mais qui a été censurée dans la plupart des éditions du texte où l'auteur qualifie le christianisme de שקר (*Sheker*) qui signifie en fait mensonge[734]. Rosenzweig a quelque peu déplacé et sans doute aussi adouci l'expression en parlant de *Wahn* qui, s'il s'agit également d'un terme très fort, sous-entend qu'il s'agirait presque d'une maladie et non d'une fausseté concertée. Cela étant la formulation de *L'Étoile* ne manque pas de radicalité et l'on comprend que ses amis aient réagi : « Mais lorsque viendra le véritable Messie, il réussira et il sera exalté et éminent : alors ils reviendront tous chez eux et ils reconnaîtront leur aveuglement. »[735] Cela signifie que les chrétiens se sont trompés de Messie et qu'ils reviendront de leur erreur quand viendra le véritable Messie. Dans les *« Gritli »-Briefe*, il alterne entre l'emploi du terme d'aveuglement et celui de mensonge[736]. Rosenzweig explique dans la lettre du 17 août 1919 qu'au jour du jugement dernier « le monde juif, le monde de la loi dans lequel nous vivions vole en éclat. Mais le

733 GB, p. 221 : « ich spüre es wohl zum ersten Mal wirklich, wie ganz unmöglich es ist, Wesentliches von aussen sagen zu wollen. » Cf. également GB, 12 janvier 1919, p. 218-219.

734 Cf. GB, p. 360. Cf. Maïmonide, Mischneh Torah, livre Schoftim, Paragraphe Melachim (Rois), chapitre 11,4. On trouve principalement deux éditions de ce texte : Une édition du Mishne Tora en hébreu : Moses MAIMONIDES, *Mishneh Torah*, Amsterdam : Emanu'el ben Yosef Atias, 5462 [1702]. Il s'agit ici du vol. 4. Le passage en question est également disponible aussi sous forme électronique : http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/7760/jewish/Perek-11.htm (consulté le 14 décembre 2010).

735 ER, p. 469 ; SE, p. 373 :« Wenn aber erst der wahre Messias kommen wird, und es wird ihm gelingen und er wird hoch sein und erhaben, dann kehren sie alle heim und erkennen, was Wahn gewesen. » Il s'agit ici en fait d'une paraphrase du texte de Moïse Maïmonide précédemment évoqué.

736 GB, 3 août 1919, p. 372-373.

Dieu juif ne devient pas mensonge. Il reste ce qu'il était : Dieu. »[737] Rosenzweig formule ensuite le diagnostic opposé pour ce qui est du christianisme : « Son monde *ne* volera *pas* en éclats. Mais celui qu'il a appelé Dieu – il ne pourra plus l'appeler ainsi, il n'y aura plus que Dieu lui-même qu'il appellera Dieu. »[738] Selon Rosenzweig, la Rédemption des chrétiens se fera au prix de la trinité, ils devront renoncer à voir dans le Christ une incarnation de Dieu. Cela étant, il ne s'agit pas pour Rosenzweig d'énoncer un point de vue dogmatique, mais plutôt de montrer aux chrétiens ce qu'est un point de vue juif sur leur Rédemption. Il ne s'agit pas seulement pour Rosenzweig de produire un discours juif sur le judaïsme pour se dégager des définitions appliquées de l'extérieur, mais également de faire entendre aux chrétiens un discours juif sur le christianisme. Rosenzweig use donc de la chance que constitue la relation dialogique pour faire se rencontrer deux extériorités. Il applique la même méthode quand il s'agit de proposer un modèle pour faire se rencontrer des penseurs juifs et chrétiens dans le cadre de la revue dirigée par Martin Buber et intitulée *Der Jude*[739]. Il propose à chacun des participants de livrer une présentation bienveillante et intellectuellement fondée de l'autre religion, malheureusement, l'expérience se révèle peu concluante, car les descriptions auxquelles se livrent les auteurs vont rarement au-delà des clichés que nous avons évoqués (cf. *supra*, p. 26)[740].

Ce tour d'horizon des éléments antijuifs de la tradition chrétienne que Rosenzweig se réapproprie et réinterprète, ainsi que les motifs antichrétiens de la tradition juive qu'il met au jour, montre le dialogue judéo-chrétien, pour lequel Rosenzweig est toujours loué, sous un jour pour le moins sombre. En effet, ce dernier ne fait montre à aucun moment d'une quelconque volonté de lutter contre ces clichés, mais manifeste plutôt le désir de les recontextualiser séparément au sein des deux communautés. La perspective de Rosenzweig n'est pas celle du travail à l'entente entre les peuples, qui ne peut selon lui s'accomplir qu'avec la Rédemption, en ce sens on peut dire que même si le dialogue est toujours maintenu et constitue le fondement de ce

737 GB, p. 386 : « Die jüdische Welt, die Welt des Gesetzes, in der wir lebten, zerbricht dann. Aber der jüdische Gott wird nicht zur Lüge. Er bleibt, was er war: Gott. »

738 GB, p. 386-387 : « Seine Welt wird ihm *nicht* zerbrechen. Aber der, den es Gott genannt hat – den wird es nicht mehr so nennen können, sondern wird nur noch Gott selber Gott nennen. »

739 *Der Jude*, sous la dir. de Martin Buber, Sonderheft : *Judentum und Christentum*, 1926. http://www.compactmemory.de/ (consulté le 14/12/2010).

740 BARKAI ; MENDES-FLOHR, *Aufbruch und Zerstörung*, (cf. note 29), p. 163.

discours, il est relativement désespéré[741]. Pour conclure cette analyse du rapport de Rosenzweig à l'antijudaïsme, on citera Stéphane Mosès, qui tient à marquer la différence entre la position de Rosenzweig et celle qui caractérisait l'idéal de tolérance hérité des Lumières :

> Il ne s'agit plus ici, comme dans la philosophie des Lumières, de demander « la tolérance » du monde chrétien à l'égard du judaïsme, ni même, comme dans la fameuse parabole de Nathan le Sage, de fonder l'égalité des religions sur le fait que, par rapport à la Vérité inconnaissable, elles sont toutes des illusions, mais au contraire de montrer que le judaïsme et le christianisme sont également vrais, ou du moins qu'ils sont égaux en droit dans leur rapport à la vérité.[742]

Ce passage est particulièrement éclairant, d'autant qu'il permet de retracer la démarche qui a été la nôtre dans ce chapitre. En effet il ne s'agit pas pour Rosenzweig de mettre en relation les religions comprises comme entités institutionnelles, mais de les placer dans un rapport d'égalité par rapport à ce qui les dépasse, la Vérité ou la Rédemption. À cet égard, le dialogue individuel que Rosenzweig mène avec ses amis n'est que le vecteur par lequel s'exprime cette revendication d'égalité, mais elle n'en constitue un aucun cas un but ultime. De plus, cette idée centrale de la pensée rosenzweigienne, selon laquelle il y a deux voies vers la vérité, la juive et la chrétienne, n'implique aucunement une rencontre entre les deux. Pour reprendre l'image dont use Rosenzweig, la rencontre des rayons (représentants le christianisme) et du feu (le cœur de l'étoile représentant le judaïsme) n'aura lieu qu'à la fin des temps. Pour ce qui est de ce monde-ci, les chrétiens sont en chemin vers le cœur de *L'Étoile*, mais ce chemin est éternel, ce qui signifie que son début et sa fin sont en dehors de lui et qu'en conséquence, tous les points du chemin sont équidistants du début et de la fin[743]. Il est dès lors légitime de se demander si la question du dialogue judéo-chrétien n'est pas surestimée quand on parle de Rosenzweig, car lui-même montre que ce dernier ne permet pas vraiment de faire avancer les choses, mais vient plutôt montrer quelle distance le sépare encore du but.

Ce chapitre avait pour objet d'analyser les différentes facettes du dialogue dont témoignent les *« Gritli »-Briefe*, mais pris dans un sens avant tout religieux. Il im-

741 Cf. MAYER, « Christentum und Judentum bei Franz Rosenzweig », (cf. note 132), p. 678.
742 MOSES, « La correspondance de Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock », (cf. note 142), p. 213.
743 Cf. ER, p. 471-472 ; SE, p. 376. Le chemin éternel qui caractérise le mode de vie chrétien s'oppose au peuple éternel qui désigne les Juifs.

porte, pour conclure sur ce point, d'évoquer le fait que le dialogue judéo-chrétien tel qu'il se pratiquait dans la période qui a précédé la Seconde Guerre mondiale et la Shoah n'avait pas grand-chose à voir avec la manière dont il se pratique aujourd'hui, c'est-à-dire à une époque, où, après le concile de Vatican II, il est entièrement admis sur le plan institutionnel et où personne, hors des ailes fondamentalistes des deux religions, ne viendrait remettre en cause sa légitimité[744]. Comme l'écrit Nathan Peter Levinson en 1968 : « Le dialogue judéo-chrétien aujourd'hui est le résultat d'Auschwitz. »[745] De cette évidence, qui est soutenue par une volonté politique forte, témoignent le nombre de publications sur le sujet, mais également le fait qu'en Allemagne, il existe, par exemple, une médaille Buber-Rosenzweig pour la compréhension judéo-chrétienne décernée par les sociétés pour la coopération judéo-chrétienne (*Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit*).

La dimension productive ou plus exactement créatrice de ce dialogue et de ses implications est sans doute un des points centraux apportés par les réflexions qui précèdent. Cette dimension créatrice du dialogue sera également au centre du chapitre suivant, qui prendra plus spécifiquement en compte les implications de la correspondance et du dialogue pour l'élaboration de *l'Étoile de la Rédemption*. En effet, il est nécessaire de s'interroger sur ce que ce mode de dialogue a contribué à faire naître, à savoir l'œuvre maîtresse de Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*.

744 Cf. Pnina Navè-Lenvinson met cependant le doigt sur les difficultés auxquelles est confronté le dialogue judéo-chrétien après 1945. Ces dernières rappellent à bien des égards ce qui fait l'objet des discussions de Franz Rosenzweig et d'Eugen Rosenstock. Cf. Pnina NAVÈ LEVINSON, « Kirche und Synagoge. Der schwierige Dialog zwischen Juden und Christen », in : Andreas NACHAMA, Julius H. SCHOEPS, Edward van VOOLEN (sous la dir. de), *Jüdische Lebenswelten*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1992, p. 134-148.

745 Nathan PETER LEVINSON, « Das Jüdisch-Christliche Gespräch », in : *Deutsches Pfarrerblatt*, Nr. 21, novembre 1968, p. 804-807, ici p. 805 : « Das jüdisch-christliche Gespräch heute ist das Resultat von Auschwitz. »

Chapitre 3 – Genèse et commentaire de « L'Étoile de la Rédemption »

D'une certaine manière, on peut dire que *L'Étoile de la Rédemption* constitue le cœur des *« Gritli »-Briefe*, du moins rétrospectivement, du point de vue du lecteur que nous sommes. Cette affirmation ne se justifie pas seulement sur le plan thématique, mais aussi du fait que c'est l'idée de ce texte qui érige Margrit Rosenstock en muse philosophique. *L'Étoile*, plus que tous les autres sujets de prédilection de Franz Rosenzweig, irradie la correspondance de sa lumière et de ses ombres. Les lettres nourrissent *L'Étoile*, mais *L'Étoile* est aussi, après sa rédaction, ce qui nourrit le débat. Jochen Strobel, dans l'introduction de l'ouvrage collectif qu'il dirige et qui porte sur la validité de la notion d'auteur pour les correspondances explique que la correspondance peut être rapportée à l'œuvre de deux manières : « comme une variante esthétique ou comme commentaire »[746]. Une telle interprétation permet de schématiser de manière adéquate le rapport qu'entretiennent les *« Gritli »-Briefe* avec *L'Étoile de la Rédemption*. Ces dernières constituent, pour une part, une variation sur les thèmes de *L'Étoile*, mais aussi un commentaire des thèses qui sont développées dans l'ouvrage. Il y a donc un aller-retour constant entre le texte philosophique et la correspondance, qui mérite que l'on s'y attarde.

Il s'agira de prendre en compte trois aspects de cette question. Dans un premier temps, il faudra déterminer avec le plus de précision possible les rapports qu'entretiennent les *« Gritli »-Briefe* avec *L'Étoile de la Rédemption*, car cette analyse devrait fournir des informations importantes sur le rôle de la correspondance dans la production intellectuelle de Rosenzweig et sur la genèse du texte philosophique. Dans un deuxième temps, on reviendra à la question du dialogue judéo-chrétien en se demandant dans quelle mesure *L'Étoile de la Rédemption* peut être considérée comme un livre juif. Cette question est importante à plusieurs égards, d'une part parce qu'elle cristallise certains aspects du débat théologique qui oppose Franz Rosenzweig au couple Rosenstock, d'autre part parce qu'elle est, c'est du moins l'avis de Gérard Bensussan, partiellement responsable de la réception quelque

[746] STROBEL, « Vom Verkehr mit Dichtern und Gespenstern… », (cf. note 260), p. 14: « als dessen ästhetische Variante und als Kommentar. » Il est également intéressant de noter que Strobel n'évoque pas ici la possibilité d'une lecture strictement biographique comme manière de rapporter le texte à l'œuvre.

peu timide dont Rosenzweig fait encore aujourd'hui l'objet en France[747]. Dans un troisième temps et un quatrième temps, on s'efforcera de replacer l'ouvrage dans un contexte plus large d'échanges intellectuels. D'abord dans celui dans lequel il a été écrit, marqué par la relation de Rosenzweig à Eugen Rosenstock, qui a pris une part importante à la genèse de l'œuvre. Ensuite, il s'agira de s'interroger sur le statut de Martin Buber par rapport à *L'Étoile de la Rédemption*. En effet, *Je et Tu* peut être lu, à bien des égards, comme un commentaire du texte de Rosenzweig. Ce dernier aspect permettra également de replacer le texte de Rosenzweig dans le contexte de pensée dialogique qui a vu son éclosion et d'analyser le statut des ‹deux pôles dialogiques› constitués par Eugen Rosenstock d'une part et par Martin Buber d'autre part.

A – « L'Étoile de la Rédemption » dans les « ‹Gritli›-Briefe »

Franz Rosenzweig rédige *l'Étoile de la Rédemption* entre le 24 août 1918 et le 2 février 1919. Il évoque pour la première fois son projet dans une lettre adressée à Margrit Rosenstock le 22 août 1918, dans laquelle il commence à exposer la structure générale du texte. Il inscrit explicitement ses réflexions dans la lignée de la lettre qu'il a adressée en novembre 1917 à Rudolf Ehrenberg et qui est passée à la postérité sous le titre de « noyau originaire de *L'Étoile de la Rédemption* »[748]. Ensuite, Rosenzweig rend compte quasi quotidiennement de l'avancement de la rédaction et explique les passages qu'il est en train d'écrire[749]. Il commente la genèse de son propre texte[750]. Comme l'écrit William Hallo dans un article qui précède la publication des *« Gritli »-Briefe* :

> […] deux pages qui décrivent les pensées qui se cachent derrière chaque page du texte lui-même – le tout directement dans la langue de l'auteur. Il semble bien qu'il nous ait fourni un commentaire suivi de son livre le plus important – et cela va sans dire que les interprétations de Rosenzweig à venir devront prendre en compte ce nouveau document.[751]

---

747 Cf. BENSUSSAN, « Le gage et le hiéroglyphe », (cf. note 626), p. 8.

748 NER, p. 128-143 ; USE, p. 125-138.

749 Ephraim Meir comprend également les *« Gritli »-Briefe* comme un commentaire de *l'Étoile de la Rédemption*, Cf. MEIR, *Letters of Love*, (cf. note 124), p. 97. À ce sujet, on se reportera également à William HALLO, « Gibt es so etwas wie eine Autoexegese… », (cf. note 129).

750 Au sujet de l'importance du commentaire pour la réception des textes, cf. PALMER, « Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* als Kommentar ohne Text », (cf. note 705).

751 William HALLO, « Two Centenaries », in : *Leo Baeck Institute Yearbook* 36, 1991, p. 491-500, ici p. 493 : « […] two pages of description of the thought behind the writing for every page of the writing itself – all in the author's immediate words. He has, as it were, furnished us with a run-

Ce passage est emblématique de l'enthousiasme que la découverte des *« Gritli »-Briefe* a éveillé chez les spécialistes de Rosenzweig, néanmoins, si cette lecture se révèle effectivement capitale, elle amène également son lot d'interrogations.

C'est pour rendre compte de cette dimension importante des *« Gritli »-Briefe*, à savoir leur statut de compte-rendu de la genèse de l'*opus magnum* de Rosenzweig, que nous plaçons en annexe (cf. annexe III, p. 362) un tableau qui présente les différentes phases de rédaction de *l'Étoile* et les lettres dans lesquelles les divers passages du livre font l'objet de commentaires de la part de Franz Rosenzweig. Un tel tableau devrait faciliter une approche philologique et critique du texte[752]. Si l'on prend en compte le fait que Rosenzweig lui-même a qualifié dans une lettre à Richard Koch (le 2 septembre 1928, donc peu avant sa mort) son livre de « commentaire sans texte »[753], on comprendra que, volontairement ou non, Rosenzweig se place dans un réseau de renvois et de références qui contribuent à la complexité de l'œuvre, parce qu'ils la rendent difficile à situer. Lui-même est conscient d'avoir commenté son livre, ce qu'il ne voit pas de manière très positive, comme il l'écrit dans la lettre du 24 février 1919 : « J'espère n'avoir pas trop écrit en tant que commentateur de mon propre livre ; je crains qu'il en ait été ainsi au début. »[754] Rosenzweig semble craindre d'avoir outrepassé son rôle d'auteur du livre, en se chargeant également et dans le même temps de le commenter, ce qui limite la liberté du lecteur.

On peut également noter que la publication des *« Gritli »-Briefe* permet de corriger quelque peu la mythologie qui s'est cristallisée autour de la rédaction de *l'Étoile de la Rédemption*. En effet, on raconte souvent que *l'Étoile de la Rédemption* a été rédigée dans les « tranchées des Balkans »[755] et que ses premières pages reflètent l'expérience de l'horreur de la guerre que Rosenzweig aurait faite en tant que

---

ning commentary on his own most important book – and it goes without saying that future interpretation of Rosenzweig will have to take the new evidence into account. »

752 William Hallo entame une reconstitution pas à pas de la rédaction de *L'Étoile de la Rédemption* dans un article précédemment cité, mais il ne la mène pas à son terme. Cf. William HALLO, « Gibt es so etwas wie eine Autoexegese… », (cf. note 129), p. 1173-1176. On trouve également une tentative du même type dans un article de Reinhold Mayer, qui livre une bonne reconstruction de la phase de rédaction et pointe des aspects importants pour la rédaction de l'œuvre, malheureusement, sans toujours les accompagner d'un commentaire. Cf. Reinhold MAYER, « Zur Entstehungsgeschichte des *Stern der Erlösung* », (cf. note 130).

753 BT, p. 1196 : « Kommentar ohne Text ». Sur les implications de cette expression, voir PALMER, « Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* als Kommentar ohne Text », (cf. note 705).

754 GB, p. 248 : « Hoffentlich habe ich nicht zu sehr als Kommentator meines eigenen Buches geschrieben; zu Anfang war es wohl so, fürchte ich. »

755 MOSES, *Système et Révélation*, (cf. note 145), p. 17.

témoin actif du premier conflit mondial[756]. On a aussi écrit, à la suite de Nahum Glatzer que l'œuvre avait été écrite sur des cartes postales que Rosenzweig envoyait quotidiennement à sa mère[757], ce qui relève au moins partiellement de la légende. Une légende que Rosenzweig a contribué à forger quand il écrit à Hans Trüb le 16 mars 1927 qu'il a « écrit *L'Étoile* dans des conditions folles (les premiers livres sont rédigés sur des cartes postales militaires durant les conversations ininterrompues avec les camarades et les supérieurs, – ‹qu'est-ce qu'il écrit comme lettres, Rosenzweig›). »[758] On remarquera que Rosenzweig ne parle ici que des premiers livres du texte, et que ces cartes postales désignent apparemment plus le support d'écriture, qui permettait une certaine discrétion, que le mode de circulation du texte.

Ce que nous révèlent les *« Gritli »-Briefe*, c'est le rapport très ambivalent que Rosenzweig entretient avec son expérience de la guerre, qui a marqué de manière plurielle la rédaction de l'ouvrage ainsi que le contenu du texte. Rosenzweig n'a pas écrit sous le feu, il a au contraire eu la chance de se trouver sur un front relativement calme, ce qui lui a permis de lire et d'écrire dans une relative tranquillité. Il semble avoir été plus dérangé par l'injonction quotidienne de jouer aux cartes avec les officiers que par la guerre elle-même[759]. Une bonne partie de *l'Étoile* a par ailleurs été rédigée à Cassel, dans la maison familiale[760]. Plus que les opérations elles-mêmes, ce sont surtout la défaite et la chute de la monarchie qui semblent beaucoup affecter Rosenzweig, il écrit par exemple dans la lettre des 12 et 13 novembre 1918 qu'« il est tout entier un Vive le roi »[761]. *L'Étoile* porte clairement la marque de ce traumatisme dans la conception de l'histoire qu'elle développe. Rosenzweig voit dans la

---

[756] Dans un entretien, Stéphane Mosès reproche à la jeune génération de chercheurs sur Rosenzweig de vouloir remettre en cause l'importance de la guerre pour ce dernier. Tel n'est pas notre propos. Il s'agit plutôt de prendre en compte différents facteurs qui ont pu inspirer ces lignes à Rosenzweig. Cf. MOSÈS, « Ein Teil der Landkarte der jüdischen Moderne », (cf. note 134), p. 38.

[757] GLATZER, *Franz Rosenzweig : his life and thought*, (cf. note 125), p. 85. Sur les légendes qui entourent la rédaction de *L'Étoile de la Rédemption*, cf. William W. Hallo, « Gibt es so etwas wie eine Autoexegese… », (cf. note 129), p. 1178.

[758] BT, p. 1128 : « […] unter den tollsten Umständen den Stern geschrieben habe (die ersten Bücher sind auf Feldpostkarten geschrieben bei dauernder Unterhaltung mit Kameraden und Vorgesetzten, – ‹was der Rosenzweig für eine Korrespondenz hat›). »

[759] Cf. GB, 19 août 1918, p. 121. Sur les conditions dans lequelles *L'Étoile de la Rédemption* a été rédigée, voir RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 45-50. Voir également MAYER, « Zur Entstehungsgeschichte des *Stern der Erlösung* », (cf. note 752), p. 53-71.

[760] Cf. HALLO, « Gibt es so etwas wie eine Autoexegese… », (cf. note 129), p. 1178. Il s'agit de l'introduction et de l'ensemble de la troisième partie de l'ouvrage. La partie précédente avait été rédigée entre Belgrade et Fribourg en Brisgau.

[761] GB, p. 185 : « ich bin einziges Vive le roi ».

défaite comme la fin d'un monde et la preuve de l'échec du nationalisme résultant de la concurrence entre les États-nations. Comme l'écrit Stéphane Mosès : « Le point central de la critique par Rosenzweig de la vision hégélienne de l'histoire concerne la question du nationalisme moderne. »[762]

Le rôle que joue *L'Étoile* pour Rosenzweig est lié à la manière dont il vit la défaite de 1918, comme il le laisse entendre dans la lettre du 19 octobre 1918 à Margrit Rosenstock : « L'Étoile est maintenant pour moi le Prochain, la prochaine tâche. Je la porte quotidiennement à travers la mer de la débâcle allemande et la tient en hauteur pour qu'elle ne soit pas mouillée. »[763] Dans cette expérience douloureuse, la rédaction de *L'Étoile* semble lui être d'un grand secours : « L'Étoile m'arrache à l'abîme du temps dans un avenir indéfini. »[764] L'ambivalence de cette période pour Rosenzweig tient aussi au fait que son engagement comme soldat repousse un certain nombre de décisions, qu'il recule pour lui le moment d'entrer dans une vie d'adulte. Il qualifie en effet la guerre de « dernière occasion de respirer avant d'entrer dans l'agitation de la vie », de « temps de maturation »[765]. *L'Étoile de la Rédemption* est donc le produit de ce « congé de la vie » pour le dire dans les termes inventés par Robert Musil pour le protagoniste de *L'homme sans qualités*[766], mais *L'Étoile* marque également la fin de cette période, puisque Rosenzweig y enjoint son lecteur et vraisemblablement aussi lui-même à se jeter « dans la vie »[767].

Il est frappant de voir que Rosenzweig envisage son livre, du moins durant sa rédaction, comme une affaire toute personnelle, ce qui donne à penser que la dichotomie entre la dimension intime et la dimension intellectuelle du personnage n'a pour lui pas de raison d'être. Il lui paraît évident que ses premiers lecteurs, ceux qui sont le mieux à même de le comprendre, sont ses amis. Par exemple, il écrit dans la lettre du 3 octobre 1918 : « Ce deuxième livre ne sera pas du tout difficile à lire. Quel-

---

762 MOSES, *L'Ange de l'histoire*, (cf. note 31), p. 101.

763 *Ibidem*, p. 171 : « Der * ist mir jetzt das Nächste, die nächste Aufgabe. Ich trage ihn jetzt täglich durch das Meer des deutschen Jammers und halte ihn so hoch, dass er nicht nass wird. » Nous traduisons « das Nächste » par « le Prochain » pour donner à entendre que Rosenzweig renvoie explicitement à ce qu'il entend par l'amour du Prochain dans *L'Étoile de la Rédemption*.

764 *Ibidem*, 8.11.1918, p. 180 : « der * reisst mich jetzt über den Abgrund der Zeit hinüber in das Irgend einer Zukunft. »

765 *Ibidem*, 30.8.1918, p. 136 : « letzte Atempause vor der Hetze des Lebens » ; 22.3.1919, p. 258 : « Zeit zum Reifen ».

766 MUSIL, *L'Homme sans qualités*, (cf. note 395), p. 55 ; *idem*, *Der Mann ohne Eigenschaften*, (cf. note 395), p. 47 : « Urlaub von seinem Leben ».

767 ER, p. 589 ; SE, p. 472 : « ins Leben ».

qu'un d'autre que toi le comprendra-t-il ? »[768] Cette première remarque fait écho à cette autre datant du 8 novembre 1918 et qui a d'ores et déjà été abondamment citée depuis la publication des *« Gritli »-Briefe* : « Il est vrai que je suis maintenant parvenu à une partie de *L'Étoile* où tout ce que j'y écris s'adresse à toi ; tu regardes en permanence par-dessus mon épaule. »[769] Les 12 et 13 novembre 1918, il ajoute : « Mais ce livre sera pourtant bien un drôle de morceau ; ce que je viens d'écrire est terriblement difficile, ce que j'expose là est en réalité très facile et pourtant cela restera sept fois scellé pour la plupart, et toi seule pourras ouvrir tous les sceaux. »[770] Cette même idée trouve une formulation plus générale dans la lettre du 10 octobre 1918 quand Rosenzweig écrit : « Il est en outre très curieux de voir à quel point tout cela est personnel. Partout, il n'est question que de mes affaires strictement privées – et *pourtant* c'est un système. »[771] Rosenzweig semble lui-même s'étonner de la manière dont il parvient à faire entrer ses préoccupations personnelles dans son livre, et cela montre que l'idée de placer la vie humaine, dans sa dimension concrète, au principe de la philosophie n'est ici pas une vue de l'esprit, mais bien un principe qui s'impose à Rosenzweig lors de la rédaction de *L'Étoile*. Ce principe est exprimé dans le texte lui-même sous la forme d'un hommage à Nietzsche, dont c'est selon Rosenzweig le mérite : « Le philosophe cessa d'être *quantité négligeable* pour sa philosophie. »[772] Il est dès lors possible d'intégrer la personne de l'auteur et l'ensemble de ses expériences à l'écriture philosophique. Ce caractère éminemment personnel de l'œuvre semble même par instant inquiéter Rosenzweig, qui craint que son livre ne

768 GB, p. 159 : « Dieses Buch II wird gar nicht schwer zu lesen. Ob es jemand versteht ausser dir? »

769 GB, p. 178 *sqq* « Der *Stern* ist freilich jetzt in einem Teil wo alles Schreiben Schreiben an dich ist; du siehst mir immerfort über die Schulter. » Cf. aussi la lettre du 2 novembre 1918, p. 177. Rosenzweig a par ailleurs passé tout le mois de décembre 1918 chez les parents de Gritli à Säckingen, où il a travaillé à la troisième partie de *L'Étoile*, cf. GB, p. 203.

770 GB, p. 186 : « Dies Buch wird aber doch ein dolles Stück; das vorige ist bösartig schwer, dieses ist eigentlich ganz leicht, aber trotzdem wäre es für die meisten siebenfach versiegelt und alle Siegel lösten sich wohl nur dir. » On peut noter à ce sujet que traditionnellement c'est le Talmud que l'on qualifie de livre scellé de sept sceaux. Cela ne veut pas dire que Rosenzweig compare son livre au Talmud, mais cela constitue une preuve supplémentaire de l'importance de la tradition juive pour la rédaction de *l'Étoile de la Rédemption*. Cf. HADDAD, *L'enfant illégitime*, (cf. note 247), p. 18. Inken Rühle rapproche elle aussi la méthode employée par Rosenzweig de l'herméneutique juive quand elle la qualifie de « *Midrash* grammatical ». Cf. RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 216-220 : « grammatischer Midrash ».

771 GB, p. 167 : « Ausserdem ist es so merkwürdig, wie persönlich alles wird, es sind überall meine ganz privaten Angelegenheiten – und *doch* ein System. » Le rapport du livre avec la vie de son auteur est résumé par Gérard Bensussan dans cette formule : « Comme peu d'œuvres philosophiques, *L'Étoile de la Rédemption* renvoie au chemin d'une vie. » Gérard BENSUSSAN, *Franz Rosenzweig : existence et philosophie*, Paris : PUF, 2000, p. 7.

772 ER, p. 28 ; SE, p. 10 : « Der Philosoph hörte auf, quantité négligeable für seine Philosophie zu sein. »

soit pas compris, comme le 28 avril 1919 : « Est-il écrit dans une langue secrète que nous deux, nous trois seuls comprenons ?? Ce serait fort ennuyeux. »[773] Rosenzweig voit là le problème d'une pensée qui naît et se développe dans le dialogue, comme il l'écrit dans la lettre des 11, 12 et 13 mai 1918 : « […] c'est le défaut qu'il y a à penser en dialogues, qu'un jour, quand quelque chose ‹en sort›, cela ne sorte justement pas tout à fait, mais reste pris dans le cercle magique de la conversation. »[774] Ici s'exprime également l'ambivalence de Rosenzweig à l'égard du livre, qui doit, par un geste presque violent, se dégager du cercle dialogique dans lequel il est pris. Cela pour montrer à quel point le texte de *L'Étoile* s'ancre dans les *« Gritli »-Briefe*, qui constituent pour ainsi dire l'appareil critique dont Rosenzweig accompagne son livre. Un appareil critique qui n'aurait nullement la prétention de correspondre aux critères de scientificité universitaire, mais qui viendrait commenter le livre à partir de la vie dans laquelle il a trouvé la source de son jaillissement, pour reprendre une métaphore chère à Rosenzweig[775]. Dans un texte autobiographique, Eugen Rosenstock s'exprime de manière similaire sur le rôle des lettres par rapport à l'œuvre :

> […] la parole imprimée n'est pas pour moi différente de celle qui s'échange entre amis, oralement ou par écrit. Conformément à cela, les lettres ont joué un rôle capital dans ma vie. Les lettres qui ont été éditées dans le volume de la correspondance de Franz Rosenzweig sont un bon exemple de l'importance que les lettres ont pour moi. Bien des livres ont commencé par être des lettres.[776]

Rosenzweig n'est donc pas le seul à lier étroitement ses relations personnelles à sa production intellectuelle. Il s'agit apparemment d'une impression partagée par le petit groupe d'amis dont il faisait partie, ainsi que Rosenstock.

---

773 GB, p. 285 : « Ist es wohl in einer Geheimsprache zwischen uns zweien dreien geschrieben? Das wäre bös. »

774 GB, p. 96 : « das ist der Fehler des Denkens in Dialogen, dass wenn mal etwas ‹herauskommt›, es eben nicht wirklich herauskommt, sondern noch im Zauberkreis der Unterredung festgebannt bleibt. »

775 Cette métaphore est souvent doublée de celle de la source (*Quelle)* et des termes qui lui sont apparentés (*hervorquellen*), mais elle trouve son expression la plus évidente dans l'emploi massif du terme *entspringen*. Nous sommes redevables de cette indication à Emmanuele Pompetti, que nous tenons à remercier.

776 Eugen ROSENSTOCK, *Ja und Nein*, (cf. note 80), p. 161 : « […] daß das gedruckte Wort für mich nicht verschieden ist von den Worten, wie sie zwischen Freunden gesprochen oder geschrieben werden. Dementsprechend haben Briefe in meinem Leben eine außerordentliche Rolle gespielt. Die in Franz Rosenzweigs Briefband veröffentlichten sind ein gutes Beispiel dafür, was Briefe für mich bedeuten. Viele Bücher begannen als Briefe. » À ce sujet, voir également Harold STAHMER, « The Letters of Franz Rosenzweig to Margrit Rosenstock-Huessy… », (cf. note 5), p. 111.

Le livre constitue également selon Rosenzweig un symbole de sa relation avec Gritli, il le qualifie tour à tour d'« enfant », de « lettre », de « sceau », et même par prétérition d'« alliance »[777]. Il est donc à la fois le produit de la relation, un de ses moyens de communication et ce qui la protège, où l'on retrouve le motif du sceau dont nous avons déjà évoqué l'importance symbolique pour l'échange érotique que constitue la correspondance. Rosenzweig achève même la rédaction de l'ouvrage dans la maison de la famille de Margrit Rosenstock, à Säckingen, et c'est assis à son bureau qu'il rédige la conclusion de *L'Étoile*[778]. Ce qui transparaît aussi dans les comptes-rendus que Rosenzweig livre à Gritli, c'est qu'ils doivent la dispenser de lire par la suite un livre qu'elle ne sera, selon lui, pas en mesure de comprendre, comme par exemple dans la lettre du 4 septembre 1918 : « Chère Gritli, il faut que je te parle à nouveau de « L'Étoile », justement parce qu'ensuite, quand le livre sera fini, tu ne pourras pas le lire ; ce sera très difficile, du moins si j'en juge à l'aune de la partie que je suis en train d'écrire. »[779] Ce passage en dit long sur la manière dont Rosenzweig évalue les capacités intellectuelles de sa correspondante, mais également sur les implications de son statut de muse. Celle qui inspire n'est pas forcément censée comprendre les implications intellectuelles de ce qu'elle a inspiré et les sceaux qu'elle peut briser semblent du même coup ne concerner que les implications personnelles ou intimes du texte, mais pas son contenu philosophique.

Les *« Gritli »-Briefe* fournissent également des indications sur la manière dont Rosenzweig s'inscrit ou souhaite s'inscrire dans le paysage intellectuel de son temps. La lecture du *Déclin de l'occident* d'Oswald Spengler, que Rosenzweig entame à l'instigation d'Eugen Rosenstock, est à cet égard un exemple particulièrement frappant. D'abord parce qu'il témoigne de la vivacité de l'échange intellectuel qui lie les deux hommes et également parce que cette lecture donne à Rosenzweig l'occasion de dire comment il souhaite que son livre soit reçu. Dans la lettre du 14 mai 1919 à Eugen Rosenstock, Rosenzweig écrit en parlant de la première partie de *L'Étoile de la*

---

777 *L'Étoile* est comparée à un enfant dont les parents seraient Rosenzweig et Margrit Rosenstock dans la lettre du 17 janvier 1920. Cf. GB, p. 532. La deuxième partie du livre est comparée à une lettre dans celle du 26 juin 1920. Cf. GB, p. 615. Les termes de sceau et d'alliance se trouvent dans la lettre du 4 décembre 1920 et se rapportent à la deuxième partie de *L'Étoile*, cf. GB, p. 691.

778 Cf. GB, 14 février 1919, p. 238.

779 GB, p. 144 : « Liebes Gritli, ich muss dir wieder mal vom ‹Stern› erzählen, – grade weil du ihn ja nachher wenn er fertig ist doch nicht lesen kannst; er wird sehr schwer, wenigstens nach dem Teil zu urteilen, den ich jetzt schreibe. » On trouve une affirmation du même type dans la lettre du 12 octobre 1918, cf. GB, p. 169.

Rédemption : « À la place de I je préférerais laisser une feuille blanche sur laquelle j'écrirais : au lieu de la première partie, je prie mon honoré lecteur de plutôt lire Spengler. »[780] Cette déclaration a tout lieu d'étonner, mais Rosenzweig ne la démentira pas. On la retrouve dans une formulation presque identique dans « La pensée nouvelle », où Rosenzweig tente d'expliquer aux lecteurs qui ont mal compris son livre ce qu'il souhaitait faire dans la première partie en la comparant au *Déclin de l'Occident*[781]. Rosenzweig semble en effet envisager les deux textes comme complémentaires : le monde que décrit Spengler correspond selon lui à ce qu'il développe sur les éléments dans la première partie de *L'Étoile*. *Le déclin de l'Occident* en livre à la fois une illustration et une caricature, puisqu'il montre ce qui se passe quand on considère la réalité uniquement comme une abstraction, quand on s'arrête à la mise en pièce du tout que Rosenzweig décèle chez Spengler et que l'on se refuse à faire le saut dans la Révélation, qui amène Rosenzweig de la première à la deuxième partie de son œuvre. Cette lecture semble également avoir eu pour conséquence le fait que Rosenzweig renonce à l'idée d'une publication posthume de son œuvre, comme il l'écrit le 6 mai 1919 à Eugen Rosenstock : « Il en est avant tout ressorti que je vais quand même publier L'Étoile. Je dois cela à Spengler. Maintenant je ressens soudainement que c'est un livre de son temps. »[782] Rosenzweig considère en effet *Le déclin de l'Occident* comme un livre important qui nécessite une réponse à sa hauteur, et il considère probablement que son propre texte est en mesure de fournir une telle réponse. Apparemment, cette lecture lui fait également comprendre que ses réflexions propres s'inscrivent non plus seulement dans un contexte de réflexion personnel et amical, mais également dans un contexte intellectuel plus large avec lequel il peut être intéressant pour lui d'entrer en dialogue.

Rosenzweig réfléchit également dans les *« Gritli »-Briefe* sur la structure de son livre et sur le nom à donner aux différentes parties de *L'Étoile de la Rédemption*, ce qui permet au lecteur de prendre connaissance d'états antérieurs du texte, ce particulièrement dans les lettres du 31 août 1919, du 8 octobre 1918 et du 19 novembre

780 GB, p. 302 : « Statt I liesse ich am liebsten ein leeres Blatt und schriebe darauf : An Stelle des I. Teils bitte ich den geehrten Leser, lieber Spengler zu lesen. »

781 PN, p. 153 ; ND, p. 146.

782 GB, p. 295 : « Es kam vor allem dabei heraus, dass ich den Stern doch wohl drucken werde. Das hat Spengler gemacht. Ich empfinde ihn jetzt plötzlich, anders als damals als ich ihn schrieb, als ein Zeitbuch. »

1918[783]. On notera, comme le remarque William Hallo, que Margrit Rosenstock reçoit le plan de l'ouvrage le 31 août 1918, donc avant Rudolf Ehrenberg (4 septembre 1918) et Gertrud Oppenheim (25 septembre 1918)[784]. Le 8 octobre 1918, Rosenzweig soumet à Gritli une version modifiée des titres des trois livres qui constituent la première partie, en lui demandant de les montrer à Eugen Rosenstock pour que ce dernier lui donne son avis sur les modifications que Rosenzweig y a apportées[785]. Il est donc vraisemblable que la version des titres qui a été retenue pour l'état définitif du texte et qui diffère de cette deuxième version résulte, du moins pour partie, des conseils que le couple Rosenstock a donnés à Rosenzweig à ce sujet. Les *« Gritli »-Briefe* nous apprennent également que Rosenzweig avait tout d'abord envisagé de se livrer à une interprétation du Psaume 73 et non du Psaume 115 dans le troisième livre de la deuxième partie de *L'Étoile de la Rédemption*, parce qu'il trouvait qu'il rendait bien compte de la question de la tentation. Mais étant donné qu'il traite de cette question surtout dans l'introduction de la troisième partie et pas avant, il lui a paru moins adéquat que le psaume 115 qui, selon lui « contient tout ce dont traite II 3 »[786].

On apprend en outre dans les *« Gritli »-Briefe* que le motif de l'Étoile, de la *Magen David*, ou bouclier de David, qui nous paraît si intimement lié au texte de Rosenzweig, puisqu'à la fois il le symbolise dans son entier et en marque la structure, éveillait chez ce dernier des sentiments mêlés au départ. Il se méfie du fait de penser « en figures » comme il l'écrit à Margrit Rosenstock dans la lettre du 22 août 1918[787]. Trois jours plus tard, il ajoute la remarque suivante :

> Sur toutes les feuilles de papier que j'ai à portée de main, je dessine mes petites étoiles. Je n'aurais jamais cru que je m'intéresserais un jour sérieusement à cette figure. Dans son usage synagogal elle m'a en fait toujours été antipathique. La Kabbale a en outre travaillé avec, mais je n'en sais pas plus. [788]

---

783 GB, p. 138, 165 et 195. On trouve un commentaire circonstancié de ces indications dans un article de STAHMER, « The Letters of Franz Rosenzweig to Margrit Rosenstock-Huessy… », (cf. note 5), p. 128-134.

784 Cf. William HALLO, « Gibt es so etwas wie eine Autoexegese… », (cf. note 129), p. 1173. Cf. GB, p. 138 ; BT, p. 604 et 607 *sq*. William Hallo place, dans son article, ce plan prévisionnel du livre vis-à-vis de celui qui structure le livre dans sa version définitive, afin de montrer les changements auquel Rosenzweig s'est livré.

785 Cf. GB, p. 165.

786 *Ibidem*, 27 novembre 1918, p. 200 : « alles enthält, was in II 3 vorkommt ».

787 *Ibidem*, p. 124 : « Ich denke in Figuren ».

788 *Ibidem*, p. 128 : « Auf jedes Blatt Papier das ich grade in der Nähe habe male ich meine Sternchen. Ich hätte nie gedacht, dass ich mich mit dieser Figur einmal ernsthaft befassen würde; sie

Rosenzweig avoue son propre étonnement vis-à-vis de la productivité de cette idée pour sa pensée, mais également son ignorance à l'égard des origines de cette figure. Lors de son séjour à Fribourg du mois de novembre 1918, il cherche à s'informer à ce sujet, mais n'obtient pas les informations qu'il souhaite et craint de se laisser distraire du processus d'écriture. Il préfère développer sa propre conception, pour qu'à l'article ‹hexagramme›, comme il le dit non sans humour, « dans le Brockhaus de 2018 on puisse lire cf. *L'Étoile de la Rédemption* de Franz Rosenzweig. »[789] On peut dire que ce vœu a été exaucé puisque dans son article consacré à l'hexagramme dans l'*Encyclopedia Judaica*, Gershom Scholem évoque effectivement Franz Rosenzweig et *L'Étoile de la Rédemption*[790].

Par ailleurs, une fois le livre terminé, Rosenzweig s'appuie sur les thèses qu'il a lui-même élaborées et sur la connaissance que ses amis en ont pour étayer quelques unes de ses idées, si bien qu'il est parfois difficile de savoir si *L'Étoile* a été écrite dans la langue des *« Gritli »-Briefe* ou si, à l'inverse, à partir de 1919 la langue de l'ouvrage contamine la correspondance. C'est le cas dans la lettre du 27 novembre 1918, dans laquelle Rosenzweig explique à Margrit Rosenstock le troisième livre de la deuxième partie, qu'il est en train de terminer et qui porte sur la Rédemption. En l'occurrence, Rosenzweig évoque le rôle que joue l'amour du prochain pour la Rédemption du monde en utilisant des expressions qui sont extrêmement proches de celles que l'on retrouve dans le livre[791]. On peut observer un phénomène similaire dans la lettre du 18 juillet 1918 dont Rosenzweig recopie un passage le 19 août 1919 et où il parle à Rosenstock de « la foi qui est portée sur les ailes de l'espérance. »[792] On retrouve une formulation quasiment identique dans *L'Étoile de la Rédemption*, quand Rosenzweig écrit : « Dans l'espérance entrent les anciennes énergies, la foi et l'amour. […] La foi qui se maintient dans l'amour, l'amour qui porte la foi dans son

war mir in ihrer synagogalen Verwendung eigentlich immer unsympathisch. Die Kabbalah hat übrigens damit gearbeitet; aber näheres weiss ich nicht. »

789 *Ibidem*, 21.11.1918, p. 197 : « damit im Brockhaus von 2018 mal steht: vgl. Rosenzweigs ‹Stern der Erlösung›. »

790 Pour plus d'information, on renverra à l'article écrit par Gershom Scholem sur la *Magen David* dans l'*Encyclopedia Judaica*. Cf. ROTH (sous la dir. de), *Encyclopaedia Judaica*, (cf. note 449), vol. 11, col. 687-697. Le même Gershom Scholem évoque également le texte de Rosenzweig dans son article intitulé : « Das Davidschild. Geschichte eines Symbols » [1948], in : *idem*, Judaica 1, Francfort/Main : Suhrkamp, 1963, p. 75-118, ici p. 103.

791 Cf. GB, p. 201. Cf. ER, p. 337-338 ; SE, p. 267.

792 GB-Pdf 1918, p. 82 : « […] und des Glaubens, der auf den Flügeln der Hoffnung emporgetragen wird. », cf. aussi *Ibidem*, p. 393.

sein, voilà qu'ils sont portés tous deux sur les ailes de l'espérance. »[793] Plus frappante encore est la similitude des expressions à l'aide desquelles Rosenzweig rappelle son expérience lors de la nuit de juillet 1913 à Leipzig, qui l'a pour la première fois opposé à Eugen Rosenstock, et les premières pages du texte de *L'Étoile de la Rédemption*. Rappelons un passage de la lettre du 1er septembre 1919 : « […] Tu m'as placé pour la dernière (et sérieusement pour la première) fois de ma vie vis-à-vis du rien, ou alors vis-à-vis du calice vidé solennellement […]. »[794] Ce passage, écrit neuf mois après l'introduction de *L'Étoile de la Rédemption*, rappelle très fortement les premières pages de ce texte, où l'on peut lire :

> Il est certainement nécessaire qu'un jour dans sa vie l'homme sorte ; il doit un jour s'emparer, plein de dévotion, de la fiole précieuse ; il doit s'être senti un jour dans sa terrible pauvreté, solitude et arrachement de tout ce qui est au monde, il faut qu'il ait tenu tête au néant, les yeux dans les yeux, toute une nuit durant.[795]

Le 13 août 1917, un an avant le début de la rédaction de l'ouvrage, Rosenzweig tourne déjà autour de formulations similaires dans une lettre à Eugen Rosenstock : « par ailleurs j'étais tout simplement sous le choc, encore bien trop près de ce complet *vis-à-vis du rien* avec lequel, le matin de cette nuit, j'étais arrivé dans ma chambre et avais pris mon browning ‹6,35› dans le tiroir de mon bureau. »[796] Ce qui reste de cette première formulation, c'est l'idée de la confrontation avec le néant et celle du suicide, qui fait l'objet de réflexions très précises au début de *L'Étoile de la Rédemption*. En revanche, le revolver a été remplacé par une fiole de poison en réfé-

---

793 ER, p. 398 ; SE, p. 316 : « In der Hoffnung fügen sich die alten Kräfte, fügen sich Glaube und Liebe ein. […] Der Glaube, der sich in der Liebe bewährt, die Liebe, die den Glauben in ihrem Schoß trägt, sie werden nun beide auf den Fittichen der Hoffnung emporgetragen. »

794 GB, p. 420 : « […] wo ich durch dich zum letzten (und ganz ernsthaft auch zum ersten) Mal in meinem Leben vis-a-vis du rien bzw. vis-a-vis der andächtig heruntergeholten Phiole gestellt war […] ».

795 ER, p. 20 ; SE, p. 4 : « Es ist wohl nötig, daß der Mensch einmal in seinem Leben heraustrete; er muß einmal die kostbare Phiole voll Andacht herunterholen; er muß sich einmal in seiner furchtbaren Armut, Einsamkeit und Losgerissenheit von aller Welt gefühlt haben und eine Nacht lang Aug in Auge mit dem Nichts gestanden sein. »

796 GB, p. 22 : « im übrigen war ich einfach auf den Mund geschlagen, noch viel zu nahe jenem völligen vis-a-vis du rien mit dem ich an jenem Morgen nach der Nacht in mein Zimmer gekommen war und meinen Browning ‹6,35› aus der Schreibtischschieblade nahm. » On trouvera également un commentaire de ces trois passages dans l'ouvrage d'Inken RUHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 14.

rence au *Faust* de Goethe[797]. On peut dire que la première formulation donne le canevas de ce qui a été retenu pour la rédaction de *L'Étoile.* Par la suite, Rosenzweig adopte, également dans les *« Gritli »-Briefe*, la métaphore de la fiole pour évoquer cette expérience de 1913. Dans ce cas précis, c'est la rédaction de *L'Étoile* qui a modifié le vocabulaire épistolaire[798], ce qui montre la porosité des deux textes, qui s'affectent l'un l'autre tant sur le plan thématique que sur le plan linguistique.

Une partie du vocabulaire de *L'Étoile*, sans qu'il soit possible de dire avec précision quoi exactement et dans quel sens va cette relation, a donc été affuté par Rosenzweig dans sa correspondance avec le couple Rosenstock, ce qui permettra à Eugen Rosenstock de dire plus tard, non sans quelque exagération : « Mais ces lettres sont illuminées par *L'Étoile* et elles sont plus importantes que *L'Étoile*, si je me fie à mon sentiment existentiel »[799]. Dans la phase de rédaction, Rosenzweig explique son livre à ses amis dans la langue dans laquelle il l'écrit, par conséquent, la langue de *L'Étoile* habite entièrement les *« Gritli »-Briefe*. Ces dernières ne sont sans doute pas plus importantes que *L'Étoile* en dehors du sentiment personnel subjectif d'Eugen Rosenstock, car c'est en grande partie de ce livre qu'elles tirent leur importance, c'est en ce sens que l'on peut dire que *L'Étoile* les illumine, mais on est également fondé à dire que ce sont elles qui éclairent le livre. Il est donc certain que depuis leur publication, il est devenu impossible de faire une lecture raisonnée de *L'Étoile de la Rédemption* en faisant l'économie de la correspondance de Franz Rosenzweig avec le couple Rosenstock.

B – « L'Étoile de la Rédemption », un livre juif ?

La question du statut du judaïsme de Rosenzweig dans la rédaction de *l'Étoile de la Rédemption* mérite que l'on y prête attention, car elle est symptomatique, d'une part des questions autour desquelles s'articule le dialogue judéo-chrétien dans les *« Gritli »-Briefe*, d'autre part des écueils que Rosenzweig a pu rencontrer dans la

---

[797] Dans le premier Faust de Goethe, on peut en effet lire : « Ich grüße dich, du einzige Phiole !/ Die ich mit Andacht nun herunterhole. » Cf. Johann Wolfgang von GOETHE, *Faust. Der Tragödie erster Teil* [1829], sous la dir. de Albert Schöne, Francfort/Main : Deutscher Klassiker Verlag, p. 43.

[798] GB, 1er septembre 1919, p. 420. Il serait sans aucun doute possible de faire des analyses similaires avec d'autres passages des *« Gritli »-Briefe* et de *l'Étoile*, mais cela nous conduirait à dépasser largement le cadre de cette étude. Rosenzweig cite également beaucoup son propre texte, ce dont rend compte autant que faire se peut le tableau situé en annexe (cf. annexe III p. 366).

[799] Lettre non publiée, citée dans GB, p. IV. « Aber diese Briefe werden durch den Stern illuminiert, und sie sind wichtiger als der ganze Stern, nach meiner existentiellen Empfindung. »

manière dont son texte a été reçu. On a en effet eu tendance soit à considérer le livre comme un livre juif et à en minimiser ainsi la portée, soit à lui reprocher de ne pas défendre un point de vue orthodoxe sur le judaïsme, soit à le prendre pour un ouvrage de philosophie comme un autre et à minimiser la place qu'y prend le judaïsme. Cette dernière ne se limite pas, loin s'en faut, au premier livre de la troisième partie, qui lui est explicitement consacré. De ce point de vue, la définition que donne Gérard Bensussan du judaïsme dans *L'Étoile de la Rédemption* est particulièrement bienvenue quand il qualifie le judaïsme comme « un élément de pensée, un milieu ou un bain »[800]. Cette expression présente l'avantage de donner également à entendre la difficulté qu'il y a à définir ce qui est spécifiquement juif dans le livre, si l'on ne veut pas se contenter de nommer la tradition d'interprétation juive à laquelle Rosenzweig se réfère certes, mais en somme sans doute moins qu'à toute la tradition philosophique allemande. Rosenzweig lui-même semble hésiter et chercher, sans toujours la trouver, la définition adéquate de son œuvre[801].

Dans les *« Gritli »-Briefe*, la réflexion sur les possibilités de publier cette œuvre donne lieu à un débat. Eugen Rosenstock tente de convaincre Rosenzweig de publier *L'Étoile* dans une édition chrétienne. Franz Rosenzweig s'y oppose dans les termes suivants, dans la lettre du 27 juin 1919 à Eugen Rosenstock : « […] il s'agit simplement d'une édition chrétienne et de rien de plus. Et un livre juif, un livre où le christianisme est envisagé d'*en haut*, un livre où le christianisme est qualifié d'‹aveuglement› n'a rien à y faire. »[802] Ce à quoi il ajoute: « Il est possible que le livre d'un Juif puisse intéresser les chrétiens, mais alors les chrétiens doivent avoir l'obligeance d'aller le chercher là où il a été écrit, à savoir ‹chez le Juif›. »[803] Le propos semble à première vue on ne peut plus clair ; *L'Étoile de la Rédemption* est un livre juif, qui ne peut logiquement pas être publié par des chrétiens, la preuve en est que le christianisme, tel qu'il est décrit dans la troisième partie, y est vu d'un point

800 BENSUSSAN, « Le gage et le hiéroglyphe », (cf. note 626), p.8.

801 À ce sujet, on renverra à l'article suivant : Myriam BIENENSTOCK, « Franz Rosenzweig : De la possibilité de connaître le tout », in : Martin BRASSER (sous la dir. de), *Rosenzweig heute*, Fribourg en Br. : Karl Alber Verlag, 2006, p. 69-96, ici p. 88-96.

802 GB, p. 350 : « […] es ist einfach ein Christlicher Verlag und weiter nichts. Und da gehört ein jüdisches Buch, ein Buch worin das Christentum von *oben* betrachtet wird, ein Buch worin das Christentum ein ‹Wahn› genannt wird, nicht hinein. »

803 GB, p. 351 : « Es mag sein, dass das Buch eines Juden auf Christen wirkt, aber dann müssen doch die Christen schon so gut sein und hingehen und sich es holen da wo es entstanden ist, eben ‹beim Juden›. »

de vue juif, qui peut-être considéré par les chrétiens comme blasphématoire. Rosenzweig voit cette appropriation de la part de ses amis dans la continuité de leurs tentatives pour le pousser à se convertir. Néanmoins, le point de vue de Rosenzweig est en fait plus subtile, et vise sans doute également à brouiller les pistes et à éviter de se voir trop clairement ranger dans une case qui fige ou restreigne les lectures possibles de son texte. Dans « La pensée nouvelle », qui apporte des mises au point concernant les lectures possibles de *L'Étoile de la Rédemption*, Franz Rosenzweig se défend sur un tout autre front, dans des termes fort différents :

> Il ne s'agit absolument pas d'un « livre juif », du moins pas de ce que se représentent comme tel les acheteurs qui m'en ont tant voulu ; certes, mon livre traite du judaïsme, mais pas de manière plus approfondie que du christianisme et à peine plus que de l'Islam. […] Mais il présente seulement un système philosophique.[804]

Rosenzweig tente d'expliquer que *L'Étoile de la Rédemption* n'est pas une somme de préceptes destinés à aider les lecteurs dans leur pratique quotidienne du judaïsme. Le fait de considérer cet ouvrage comme un livre juif ferme la voie à une compréhension de l'enjeu philosophique qu'il implique. Comme le dit Franz Rosenzweig dans une lettre adressée à Hans Ehrenberg le 11 mars 1925, bon nombre de lecteurs ont voulu voir dans *L'Étoile de la Rédemption* une « incitation à manger casher »[805]. Là encore, Rosenzweig reproche à son lectorat une vision réductrice de son livre, qui ne peut être limité à la définition comme « livre juif » dans la mesure où il n'a aucune dimension dogmatique et où il n'est pas à proprement parler un livre de théologie. Rosenzweig insiste ici sur la dimension philosophique de son livre, qui, lui semble-t-il, a été jusqu'alors négligée. Là encore, Rosenzweig n'est pas prêt à faire un compromis qui reviendrait à une réduction de complexité, mais il insiste, en refusant les catégorisations hâtives, sur l'originalité de se démarche. En effet, dans les *« Gritli »-Briefe*, il écrit également : « L'Étoile n'est pas une philosophie » et il entend par là qu'il ne s'agit pas d'un livre écrit par un philosophe professionnel à l'adresse de ses

[804] PN, p. 146 ; ND, p. 140 : « Er [der *Stern*] ist überhaupt kein ‚jüdisches Buch', wenigstens nicht das, was sich die Käufer, die mir so böse waren, unter einem jüdischen Buch vorstellen; er behandelt zwar das Judentum, aber nicht ausführlicher als das Christentum, und kaum ausführlicher als den Islam. […] Sondern er ist bloß ein System der Philosophie. »

[805] BT, p. 1026 : « eine Mahnung zum koscheren Essen. »

pairs, dans un contexte universitaire[806]. Dans « La pensée nouvelle », Rosenzweig revient également sur la définition de son livre pour expliquer en quoi *L'Étoile de la Rédemption* peut malgré tout être envisagé comme un livre juif :

> Et il s'agit pourtant bien d'un livre juif: il ne traite pas de « choses juives », sinon les livres des protestants qui reconnaissent l'Ancien Testament seraient des livres juifs ; mais c'est un livre qui s'exprime à travers d'anciens mots juifs pour dire ce qu'il veut dire et surtout lorsqu'il veut exprimer la nouveauté qu'il recèle.[807]

C'est donc dans la langue que se joue le caractère juif de *L'Étoile de la Rédemption* et non dans les contenus. Il s'agit d'un système de philosophie exprimé dans une langue juive. Le livre est juif non dans sa dimension extérieure, dans le choix des contenus ou des thèmes abordés, mais dans ce qu'il a de plus intime : la langue dans laquelle il a été écrit, les mots dans lesquels ces contenus sont exprimés. Rosenzweig écrit également dans la lettre de septembre 1921 à Hans Ehrenberg : « l'élément juif est ma *méthode*, pas mon objet »[808]. On retrouve ici l'idée de « bain » que nous empruntions à Gérard Bensussan. Rosenzweig résume cette idée d'un point de vue plus personnel dans la lettre à Eugen Rosenstock du 5 octobre 1918 :

> Que j'écrive en tant que Juif, c'est une prémisse entièrement indiscutable, tout aussi indiscutable que le fait que j'écrive en tant que MoiFranzRosenzweig. Et c'est pour cela que je peux me permettre d'écrire de façon codée, bien plus que quelque lecteur que ce soit ne peut s'en rendre compte. Puisque en vérité, je ne parle que de moi-même.[809]

Il semble donc que le caractère juif de *L'Étoile de la Rédemption*, tel que Rosenzweig le comprend, s'articule autour de deux idées centrales. Tout d'abord le caractère personnel du livre et ensuite sa nouveauté. C'est cette seconde caractéristique qui est sans doute la plus importante puisqu'elle englobe la première. La nouveauté du livre réside dans le fait qu'il s'agit d'une philosophie prenant au sérieux

---

806 GB, 7 février 1919, p. 232 : « Der Stern ist keine Philosophie. » Rosenzweig écrit cela au moment où il se rend compte que non seulement il n'a pas de métier (« Beruf »), mais qu'il ne peut même pas indiquer la matière (« Fach ») dans laquelle il travaille.

807 PN, p. 163 ; ND, p. 155 : « Und dies doch wohl ist ein jüdisches Buch: nicht eins, das von ‹jüdischen Dingen› handelt, denn dann wären die Bücher der protestantischen Alttestamentler jüdische Bücher; sondern eins, dem für das, was es zu sagen hat, die alten jüdischen Worte kommen. »

808 BT, p. 720 : « das Jüdische ist meine *Methode*, nicht mein Gegenstand ».

809 GB, p. 161 : « Dass ich als Jude schreibe ist die ganz undiskuierte Voraussetzung, genau so undiskutiert wie dass ich als IchFranzRosenzweig schreibe. Und daher kommts auch, dass ich in diesem Buch ganz ruhig in Chiffern schreibe, viel mehr als irgend ein Leser merken kann. Ich schreibe ja wirklich nur vor mir selbst. »

l'expérience personnelle de chaque individu et, à ce titre, également le judaïsme compris comme une part de lui-même. Cela étant dit, le statut du judaïsme dans l'*opus magnum* de Rosenzweig ne se réduit pas à l'expérience personnelle qu'en fait son auteur, mais il contribue à sa nouveauté d'une manière bien plus constitutive. En effet, le livre constitue pour ainsi dire une relecture juive de l'histoire de la philosophie « de l'Ionie à Iéna »[810], relecture qui redonne au judaïsme un rôle capital dans la recherche de la vérité et dans la manière de considérer l'histoire de l'être[811]. Cette mise en valeur du judaïsme repose sur le constat qu'après la Première Guerre mondiale, il n'est plus possible de croire que la raison, telle que la concevait Hegel, régit le cours de l'histoire[812]. Rosenzweig semble cependant considérer que l'importance du judaïsme varie selon les passages du texte. Au sujet de la deuxième partie de l'ouvrage, il écrit par exemple dans la lettre du 4 août 1920 :

> Car là je me lance joyeusement dans l'hérésie et tous les concepts théologiques se transforment en mots de la langue des hommes. C'est parce que II se situe par-delà les ismes. Ce qu'il y a de juif là-dedans n'est qu'un produit de ma biographie.[813]

Le propos semble à première vue destiné à minimiser le rôle du judaïsme ; cela étant, il est fort possible que Rosenzweig appelle « un produit de [sa] biographie » ce qui lui a permis d'avoir un regard distancié sur les concepts de la tradition aussi bien théologique que philosophique et ait rendu possible leur traduction dans une langue humaine, marquée par l'existence, par la biographie. Dans ce cas, le judaïsme serait le fondement biographique qui fait tenir l'échafaudage intellectuel. Ce passage a une autre conséquence importante pour nous, puisqu'il sous-entend qu'il peut y avoir un

---

[810] Cette expression par laquelle Rosenzweig qualifie la tradition philosophique dans *L'Étoile de la Rédemption* n'a sans doute pas seulement été choisie par Rosenzweig pour son effet d'assonance, qui nous donne l'occasion une fois de plus d'admirer le sens de la formule de son auteur. Elle donne également à entendre le terme hébraïque qui qualifie les Grecs, à savoir יוון (*Iwan*). Cf. ER, p. 31 ; SE, p. 13 : « von Jonien bis Jena ».

[811] Le philosophe néo-kantien Hermann Cohen, qui est une figure capitale dans la formation intellectuelle de Franz Rosenzweig, avait déjà tenté la synthèse du judaïsme et de la philosophie, mais dans une optique rationaliste dans laquelle le judaïsme devait se fondre dans l'éthique. Néanmoins, à la fin de sa vie, il prend peu à peu ses distances avec le rationalisme. Cf. Inken RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 56-62. Pour ce qui est des rapports entre le judaïsme et la philosophie, on renverra à l'ouvrage de Julius Guttmann, paru pour la première fois en 1933. Julius GUTTMANN, *Die Philosophie des Judentums* [1933], Berlin : Jüdische Verlagsanstalt 2000.

[812] MOSÈS, « Judentum und Christentum… », (cf. note 143), p. 666-667.

[813] GB, p. 640 : « Denn da wird doch eben einfach frisch drauf losgeketzert, und die ganzen theologischen Begriffe werden zu Worten der Menschensprache gemacht. II ist eben wirklich jenseits der tümer. Das Jüdische daran ist nur Produkt der Biographie. »

discours, non plus interreligieux, mais transreligieux sur la Création, la Révélation et la Rédemption. Un discours qui serait valable pour tous, parce que justement il n'est pas à proprement parler religieux, mais qu'il traite des relations mutuelles qu'entretiennent Dieu, l'Homme et le Monde au-delà des « ismes ». Nous avons vu que le rapport de *L'Étoile de la Rédemption* à la biographie de Rosenzweig était complexe, on peut néanmoins dire que Rosenzweig engage sa vie dans ce texte et que ce dernier l'engage existentiellement. C'est en somme ce qu'il écrit dans cette lettre du 2 juillet 1919 à Eugen Rosenstock où il met *L'Étoile* dans la balance de la question sans cesse renouvelée de la conversion :

> […] le premier acte de la vie chrétienne d'un F.R. baptisé serait de jeter tous les exemplaires de *L'Étoile* y compris les brouillons et les notes dans la cheminée et d'en disperser les cendres aux quatre vents. Car l'Étoile repose tout entière sur le présupposé que le christianisme est un mensonge.[814]

Rosenzweig sait à quel point ses amis apprécient son texte, à quel point il est également important pour eux. Ce passage peut donc être lu comme une menace ou comme une forme de chantage qui fait remarquer que vouloir changer Rosenzweig équivaudrait à vouloir jeter au feu ses œuvres ; car ces dernières portent le sceau du judaïsme au même titre que sa personne.

Au sujet de la dimension linguistique du judaïsme dans les textes philosophiques, Rosenzweig fait également cette remarque au sujet de son maître Hermann Cohen dont il est en train de lire *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*[815] dans la lettre du 25 mars 1921 à Margrit Rosenstock : « Là où il parle juif, (et seulement là), il se met subitement à bien parler allemand. »[816] Ce que Rosenzweig souhaite, c'est que les Juifs restent conscients de ce qu'ils sont, même quand ils parlent allemands. La seule manière qu'ils ont de parler bien une langue qui leur reste extérieure, car elle est pour eux celle de la diaspora, donc peut-être une langue maternelle, mais non la langue du père, c'est de se tourner vers la tradition juive et de

---

814 GB, p. 360 : « ein getaufter F.R. müsste als erste Tat seines Christenlebens dieses tun: den * in sämtlichen Exemplaren nebst allen Entwürfen und Notizen dazu in den Ofen stecken und die Asche in alle 4 Winde zerstreuen. Denn der Stern beruht ganz und gar auf der einen Voraussetzung, dass das Christentum eine Lüge ist. »

815 Hermann COHEN, *Religion de la raison tirée des sources du judaïsme*, traduit de l'allemand par Marc de Launay et Anne Lagny, Paris: Presses universitaires de France, 1994 ; Hermann COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [1918], Wiesbaden : Fourier, 1978.

816 GB, p. 742 : « Wo er jüdisch spricht, da (und nur da) spricht er plötzlich gutes Deutsch! »

parler l'allemand à partir de là. Cette idée peut s'expliquer à partir de ce que Rosenzweig écrit dans *L'Étoile de la Rédemption* au sujet des langues de la diaspora :

> Alors que tous les autres peuples sont […] identifiés à leur langue propre et que la langue se dessèche dans leur bouche le jour où ils cessent d'être un peuple, le peuple juif ne s'identifie plus jamais entièrement à la langue qu'il parle : même là où il parle la langue de l'hôte qui l'accueille, un vocabulaire propre ou du moins une sélection spécifique dans le vocabulaire commun, des tournures propres, un sentiment de ce qui est beau ou laid dans la langue en question, tout cela trahit que cette langue… n'est pas la sienne.[817]

Il ne peut donc en aucun cas s'agir d'essayer de cacher cette relation de non-appartenance à la langue, mais d'en user ; c'est exactement ce qu'essaie de faire Rosenzweig et ce qu'il nomme quand il dit que son texte porte la marque d'un vocabulaire juif. C'est à ce prix qu'il est possible de donner à la philosophie une nouvelle formulation, qui, sans être spécifiquement juive ou encore moins s'adresser uniquement aux Juifs, fait du judaïsme un élément fécond pour la pensée et lui donne, de ce fait, une portée métaphysique. Cela correspond à ce que Julius Guttman écrit de la philosophie juive de cette époque :

> Le peuple juif n'en est pas venu à la pensée philosophique par ses propres forces. Il a reçu la philosophie de l'extérieur et l'histoire de la philosophie juive est l'histoire de la réception d'idées étrangères qui sont ensuite transformées pour les faire correspondre à un point de vue juif spécifique.[818]

La définition précise de ce qui caractérise ce point de vue, sans doute jusqu'à aujourd'hui, mériterait de faire l'objet de nouvelles réflexions dans le domaine des études rosenzweigiennes. Mais il est probablement inexact, voire injuste, de dire, comme le fait Inken Rühle, qu'il s'agit d'un point aveugle de la recherche sur Ro-

---

[817] ER, p. 421 ; SE, p. 334-335 : « Während also jedes andre Volk mit der ihm eigenen Sprache eins ist und ihm die Sprache im Munde verdorrt, wenn es aufhört Volk zu sein, wächst das jüdische Volk mit den Sprachen, die es spricht, nie mehr ganz zusammen; selbst wo es die Sprache des Gastvolks spricht, verrät ein eigener Wortschatz oder mindesten eine eigne Auswahl aus dem Wortschatz der Allgemeinheit, eigene Wortstellung, eigenes Gefühl für sprachschön und -häßlich, daß die Sprache – nicht die eigene ist. »

[818] GUTTMAN, *Die Philosophie des Judentums*, (cf. note 811), p.43 : « Das jüdische Volk ist nicht aus eigener Kraft zu philosophischem Denken gelangt. Es hat die Philosophie von außen her empfangen, und die Geschichte der jüdischen Philosophie ist eine Geschichte von Rezeptionen fremden Gedankenguts, das dann freilich unter eigenen und neuen Gesichtspunkten verarbeitet wird. » Gérard Bensussan insiste également, à la suite de Guttman sur le rapport d'extériorité qu'entretiennent les Juifs avec la philosophie. Gérard BENSUSSAN, « Qu'est-ce qu'une philosophie ‹nationale› ? Notes sur la philosophie ‹juive› », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet-septembre 2001, n°3, p. 101-115, ici p. 102 et 111.

senzweig, même si l'on peut regretter avec elle que l'œuvre de Rosenzweig n'ait pas encore suffisamment été considérée du point de vue des études juives[819].

On a précédemment évoqué l'analyse que, dans *L'Étoile de la Rédemption*, Rosenzweig livre du Cantique des Cantiques et la référence qu'il fait çà et là à la Kabbale. Dans son ouvrage intitulé *Gott spricht die Sprache der Menschen*, Inken Rühle adopte une démarche systématique et part à la recherche des sources juives qui ont inspiré Rosenzweig. Elle montre très clairement comment *L'Étoile de la Rédemption* s'inscrit dans la tradition du judaïsme. Le titre qu'elle choisit pour son ouvrage est à ce titre un exemple parlant. Il s'agit d'une expression que Rosenzweig reprend et paraphrase à plusieurs reprises dans *L'Étoile de la Rédemption* ainsi que dans le reste de son œuvre. Dans *L'Étoile*, il écrit : « Les voies de l'homme et les voies de Dieu divergent, mais la parole de Dieu et la parole de l'homme sont identiques. »[820] ; puis plus loin « Une fois encore, nous cherchons la parole de l'homme dans la parole de Dieu. »[821] ; et enfin : « Partout, Dieu parle avec les paroles de l'homme. »[822] On notera que les deux premières occurrences sont tirées de paragraphes qui ont pour titre « la parole de Dieu ». La troisième, en revanche, provient d'un passage consacré à la fête chrétienne de la Pentecôte. On retrouve cette même formulation dans un texte intitulé « De l'esprit de la langue hébraïque », dans lequel Rosenzweig écrit que : « La Torah parle la langue des hommes »[823]. Il s'agit en fait d'une expression attribuée à Rabbi Jischmael et tirée du Midrash portant sur le livre biblique des

819 Cf. RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 216. Rühle entend sans doute, du moins partiellement, par là que les principaux commentateurs de Rosenzweig viennent de la philosophie ou de la théologie. L'ouvrage de Rühle comble en partie le manque qu'elle constate dans les recherches antérieures puisqu'elle décèle, au terme d'une démarche systématique, les sources spécifiquement juives qui ont inspiré Rosenzweig. Cela étant Rühle a sans doute tort de dire qu'aucun des interprètes de Rosenzweig ne maîtrise les sources de l'herméneutique juive. Il suffira de se référer à Emmanuel Levinas ou à Stéphane Mosès, qui ont contribué à faire découvrir Rosenzweig en France, pour comprendre combien ce propos est inexact.

820 ER, p. 216-217 ; SE, p. 167 : « Gottes Wege und des Menschen Wege sind verschieden, aber das Wort Gottes und das Wort des Menschen sind das gleiche. »

821 ER, p. 281 ; SE, p. 221 : « Wiederum suchen wir das Wort des Menschen im Wort Gottes. »

822 ER, p. 508-509 ; SE, p. 407 : « Gott spricht allenthalben mit den Worten des Menschen. » Rühle évoque également la lettre du 27 mai 1921 au rabbin Benno Jacob, dans laquelle Rosenzweig écrit : « *La Bible et le cœur disent la même chose* ». BT, p. 708 : « *Die Bibel und das Herz sagen das Gleiche.* » Les italiques sont de Rosenzweig.

823 Franz ROSENZWEIG, « De l'esprit de la langue hébraïque » in : *idem, L'écriture, le verbe et autres essais*, traduction, notes et préface de Jean-Luc Evard, Paris : PUF, 1998, p. 19-22, ici p. 21 ; *idem*, « Vom Geist der hebräischen Sprache » [1921], in : *idem, Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 719-721, ici, p. 721 : « Die Tora spricht die Sprache der Menschen. »

Nombres[824]. Néanmoins, alors que le rabbin cherchait par cette formulation à expliquer, s'opposant en cela à Rabbi Akiva, que la langue divine ne devait, pas plus que la langue humaine, être prise au pied de la lettre[825], Rosenzweig place cette formule au principe de sa philosophie et en tire une conséquence capitale tout en la décalant. Pour lui, il s'agit de dire que si Dieu parle la langue des hommes, alors par et dans la langue peut s'instaurer une relation entre Dieu et l'homme. Ils peuvent partager une même parole. Ce principe n'est plus seulement une méthode d'interprétation des textes sacrés, mais une méthode d'interprétation philosophique des phénomènes. On peut donc dire que ce principe est celui qui préside au passage de la première à la deuxième partie de l'œuvre, au passage des éléments clos sur eux-mêmes et séparés, à leur mise en relation. C'est en cela que la langue peut être dite « l'organon de la Révélation »[826]. Par ailleurs, Inken Rühle qualifie également Rosenzweig de « maître contemporain de l'exégèse midrashique »[827]. Ce caractère midrashique du texte serait, cette fois-ci selon Michael Brocke, particulièrement visible dans la partie centrale de *L'Étoile de la Rédemption* qui se structure autour de l'interprétation de textes bibliques[828]. Inken Rühle n'évoque pas le décalage que Rosenzweig fait subir au principe suivant lequel « Dieu parle la langue des hommes » en le faisant passer du domaine de l'herméneutique textuelle à celui de l'herméneutique philosophique. Néanmoins elle reconnaît que la règle de Rabbi Jischmael n'est pas le seul principe sur lequel repose l'interprétation rosenzweigienne du texte biblique, puisqu'il « prend tout à fait au sérieux – comme Jischmael – le sens littéral du mot ; mais en même temps, il prend en compte – comme Akiva – tous les détails et les particularités langagières »[829]. Une des particularités incontestables du rôle des sources juives de *L'Étoile de la Rédemption* est qu'elles se situent au fondement du texte. Elles ne

824 Cf. RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 157.

825 Il s'agit d'expliquer ce que signifie le fait de répéter trois fois un verbe (כרת) qui, à la construction verbale nif'al, signifie être détruit, être supprimé ou exterminé. Cf. Nombres 15, 30 (une occurrence); 15, 31 (deux occurrences). La question qui se pose est de savoir si cette répétition veut dire que la personne dont il s'agit (celui qui enfreint délibérément les commandements divins) doit être exterminée trois fois ? Voir également Karl Georg KUHN (sous la dir. de), *Sifre zu Numeri*, Stuttgart : Kohlhammer, 1959, p. 331.

826 ER, p. 162 ; SE, p. 123 : « Organon der Offenbarung ».

827 RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 216 : « ein moderner Meister midraschischer Exegese. »

828 Cf. Michael BROCKE, « Die Schrift und Rosenzweig », in : *Kirche u Israel*, n°4, 1989, p. 31-41, ici p. 38.

829 RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 216-217 : « zum einen nimmt er – wie Jischmael – den einfachen Wortsinn ganz ernst; gleichzeitig aber beachtet er – wie Akiwa – alle sprachlichen Details und Eigenheiten. »

font pas l'objet de discussion, elles sont livrées avec l'argument du texte lui-même et contribuent à lui donner sa forme particulière. Néanmoins, il ne faudrait pas oublier pour autant le caractère tout aussi fondamental de l'ensemble de la tradition philosophique et parfois littéraire (on pensera à la référence constante faite à Goethe, mais aussi à Lessing, à Schiller ou à Rilke). De même, quand Rosenzweig interprète la Bible, il ne se réfère la plupart du temps pas au texte hébreu, mais au texte traditionnel de sa traduction en allemand, à savoir celui de Luther. En cela, il prend en compte l'horizon culturel du lecteur allemand de son époque, qu'il soit Juif assimilé ou chrétien. L'originalité de *L'Étoile de la Rédemption* réside sans doute moins dans le fait que le texte soit travaillé par telle ou telle référence prise séparément, mais plutôt dans la tentative de faire dialoguer entre elles des traditions qui jusque-là s'ignoraient et de les entrelacer pour faire émerger un positionnement philosophique nouveau, riche de ce métissage.

C – Eugen Rosenstock et la genèse de l'œuvre

Une des meilleures preuves que le judaïsme ne suffit pas à expliquer la genèse de *L'Étoile de la Rédemption*, réside sans doute dans les *« Gritli »-Briefe* et dans la manière dont elles témoignent de l'influence qu'Eugen Rosenstock a eu sur la naissance de ce texte[830]. À la toute fin de sa vie, dans sa dernière lettre à Eugen Rosenstock, datée du 4 octobre 1929, Rosenzweig écrit : « De personne d'autre que toi, je n'apprends aussi naturellement ou plus exactement aussi inévitablement, sans intervention de ma volonté d'apprendre »[831] Cette affirmation au présent englobe sans doute tout le temps durant lequel les deux hommes ont été amis, ont dialogué, discuté et disputé. Et il eût été étonnant que l'œuvre maîtresse de Franz Rosenzweig ne porte pas la marque de cet apprentissage. Quand, dans la lettre du 22 août 1918, Rosenzweig annonce à Margrit Rosenstock qu'il va se mettre à rédiger le texte qui deviendra *L'Étoile de la Rédemption*, il le fait en ces termes : « […] car je me prends pour

830 Au sujet des problèmes liés à l'édition de la correspondance de Franz Rosenzweig, nous avons déjà évoqué le débat autour de la question de l'importance réelle d'Eugen Rosenstock dans la vie et dans l'œuvre de son ami. À ce sujet, on renverra à l'article de Harold STAHMER, « ‹Speech-Letters› and ‹Speech-Thinking›: Franz Rosenzweig and Eugen Rosenstock-Huessy », in : *Modern Judaism*, vol. 4, n°. 1er février 1984, p. 57-81.

831 GB, p. 823 : « Ich lerne ja von niemandem so natürlich oder eigentlich so zwangsläufig, so ohne Zusatz von eigenem guten Lernwillen, wie von Dir. »

Eugen, je pense en figures […] »[832]. En écrivant cela, il place explicitement son livre sous la paternité de son ami Eugen Rosenstock. Cette paternité peut également se lire dans le titre de l'ouvrage intitulé *Der Stern der Erlösung* en réponse à l'ouvrage d'Eugen Rosenstock qui porte le titre *Das Kreuz der Wirklichkeit*[833]. Mais la dette de Rosenzweig va bien au-delà de ce clin d'œil. Inken Rühle attire par exemple l'attention du lecteur sur le fait que Rosenzweig doit à Rosenstock et à son texte intitulé *Angewandte Seelenkunde*[834] « le procédé qui consiste à analyser des structures grammaticales pour en déduire des informations sur les relations qu'entretiennent les personnes qui parlent »[835]. Cette remarque rappelle l'importance dévolue à la grammaire et à ses formes dans *L'Étoile de la Rédemption*, non seulement dans les analyses de textes auxquelles se livre Franz Rosenzweig dans la deuxième partie de l'ouvrage, mais dans l'économie générale de ce dernier, qui trouve son assise dans les faits du langage humain. Rosenzweig reconnaît par ailleurs lui-même cet héritage dans « La pensée nouvelle » où il écrit que revient à Eugen Rosenstock « l'influence décisive qui [l'] a fait entreprendre cet ouvrage »[836].

Il faut néanmoins noter que le texte *Angewandte Seelenkunde* est en fait une réponse à l'injonction formulée par Franz Rosenzweig à l'égard d'Eugen Rosenstock dans la dernière lettre non datée de la correspondance de 1916 : « Si vous voulez

---

832 GB, p. 124 : « denn es ‹eugent› bei mir; ich denke in Figuren. » À ce sujet, voir : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK, « Denken in Figuren. Zur gegenseitigen Inspiration von Eugen Rosenstock und Franz Rosenzweig », in : Hartwig WIEDEBACH (sous la dir. de), *« Kreuz der Wirklichkeit » und « Stern der Erlösung ». Die Glaubensmetaphysik von Eugen Rosenstock-Huessy und Franz Rosenzweig*, Fribourg i. Br. : Karl Alber Verlag, 2010, p. 35-56.

833 Cf. GB, 22 novembre 1920, p. 686. Ce texte de Rosenstock n'a été publié qu'en 1950. Il en existe une nouvelle édition : Eugen ROSENSTOCK-HUESSY, *Im Kreuz der Wirklichkeit. Eine nachgoethische Soziologie* [1950], Mössingen-Talheim : Talheimer Verlag, 2009, 3. vol.

834 Eugen ROSENSTOCK-HUESSY, « Angewandte Seelenkunde » [1924], in : *idem*, *Die Sprache des Menschengeschlechts*, vol. 1, Heidelberg: Lambert Schneider, 1963, p. 739-810. Sur les relations qu'entretiennent ce texte de Rosenstock avec *L'Étoile de la Rédemption*, voir également : Adam ZAK, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs*, Stuttgart : Kohlhammer, 1987, p. 41-53.

835 RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 218 : « Die Methode, grammatische Strukturen zu analysieren, um von da aus auf Beziehungen zwischen den sprechenden Personen zu schließen. » Martin Brasser, pour sa part, met en question l'importance des catégories grammaticales chez Rosenzweig, au sujet duquel il écrit qu'il « relativise leur force de schématisation au profit d'un principe purement logique ». BRASSER, « Rosenstock und Rosenzweig über Sprache… », (cf. note 3) p. 186 : « Rosenzweig hingegen relativiert deren schematisierende Kraft zugunsten eines rein logischen Prinzips. »

836 PN, p. 160 ; ND, p. 152 : « doch verdanke ich diese für das Zustandekommen des Buchs entscheidende Beeinflussung […] Eugen Rosenstock ».

m'écrire sur des points de détail, faites-le s'il vous plaît sur le ‹langage›. »[837] Rosenstock répond par une lettre, qui n'a malheureusement pas été conservée, et élabore à partir d'elle le texte d'*Angewandte Seelenkunde*. Cela montre bien la nature des effets d'allers-retours qui caractérisent l'influence mutuelle qu'exercent l'un sur l'autre les deux hommes. Martin Brasser, dans son article sur les rapports qu'entretiennent *Angewandte Seelenkunde* et *L'Étoile de la Rédemption* part de l'idée selon laquelle la fonction de la parole est la même dans les deux textes : même si son propos est, à partir de là, plutôt d'insister sur les différences qui opposent ces deux œuvres. Il formule la thèse suivante : « La parole est le chemin qui mène à la vie et en tant que telle, l'endroit où a lieu le dépassement de l'historicité de l'histoire. »[838] On trouve déjà dans le texte de Rosenstock ce qui fait une des originalités de *L'Étoile de la Rédemption*, à savoir que c'est le Tu qui fait accéder le Je à lui-même, et non l'inverse[839]. On trouve également dans *Angewandte Seelenkunde* l'idée de la naissance du Tu dans le moment amoureux[840]. Rosenzweig reconnaît cet héritage, même s'il prend en compte, du moins partiellement, son caractère problématique. Il écrit par exemple dans la lettre du 19 octobre 1918 à Margrit Rosenstock : « Ici, dans la relation entre le langage et l'art, la pensée et le langage, beaucoup d'idées sont très proches de celles d'Eugen – et malgré cela il ne les appréciera guère. »[841] On voit très nettement, et c'est ce que montre également l'article de Martin Brasser, qu'il ne saurait s'agir de la part de Rosenzweig d'une réappropriation fidèle des idées de son ami. *L'Étoile de la Rédemption* met radicalement en question certaines des positions d'Eugen Rosenstock, comme elle le fait avec d'autres auteurs – en premier lieu He-

---

837 ROSENZWEIG, « Correspondance (1916) », (cf. note 10), p. 128 ; BT, p. 320 : « Wenn Sie mich über Einzelheiten schreiben wollen, so bitte über ‹Sprachen› » À ce sujet, voir également Harold STAHMER : « ‹Speech-Letters› and ‹Speech-Thinking› », (cf. note 830), p. 69.

838 BRASSER, « Rosenstock und Rosenzweig über Sprache… », (cf. note 835), p. 177 : « Sprache ist der Weg zur Lebendigkeit und als solche der Ort, an dem die Geschichtlichkeit der Geschichte übersprungen wird. »

839 Rosenstock évoque également cet héritage dans l'essai autobiographique intitulé *Ja und Nein*. Cf. Eugen ROSENSTOCK, *Ja und Nein*, (cf. note 80), p. 71. Brasser paraphrase Rosenstock de la manière suivante : « Je parle une langue, parce que et après que l'on s'est suffisamment longtemps adressé à moi dans cette langue. » *Ibidem*, p. 181 : « Ich kann eine Sprache sprechen, weil und nachdem ich in dieser Sprache lange genug angesprochen worden bin. »

840 ROSENSTOCK-HUESSY, « Angewandte Seelenkunde », (cf. note 834), p. 759. On retrouve également dans ce texte l'idée que le héros antique est caractérisé par son attitude de défi.

841 GB, p. 171 : « Hier in dem Verhältnis von Kunst u. Sprache, Denken und Sprache, ist vieles in nächster Nähe zu Eugen – und trotzdem wird er es kaum goutieren. » Ce que doit également Rosenzweig à Eugen Rosenstock, et la « Correspondance de 1916 » en porte la trace, c'est la spéculation et la réflexion calendaire qui structure la troisième partie de *L'Étoile de la Rédemption*. Cf. HORWITZ, « Warum ließ sich Rosenzweig nicht taufen ? », (cf. note 31), p. 90.

gel – auxquels Rosenzweig doit beaucoup. *L'Étoile* est en cela partie intégrante du dialogue que Rosenzweig entretient avec Rosenstock, puisqu'elle le formalise en un sens et lui trouve ses formulations propres. On notera cependant qu'au moment de la publication du texte intitulé *Angewandte Seelenkunde*, Rosenstock souhaite le dédier à Rosenzweig et Rosenzweig refuse de manière assez condescendante cette proposition. Il écrit dans la lettre du 5 avril 1924 :

> Cher Eugen, ta dédicace couvre d'un voile pudique les horreurs plus qu'œdipiennes auxquelles ta sciencette de l'âme doit son origine, car elle est certes ma petite-fille, mais de ce fait pas seulement ton enfant, mais aussi ton arrière-petite-fille. [842]

Ce passage montre que la parenté intellectuelle qui lie les deux hommes n'est sans doute pas dénuée d'ambivalence et que les influences sont tellement imbriquées qu'il est difficile de démêler ce que chacun doit à l'autre. Citons un passage d'*Angewandte Seelenkunde* dans lequel Rosenstock rend hommage à Rosenzweig sous la forme d'un clin d'œil : « Il y a peu, un homme intelligent a émis le diagnostic selon lequel la philosophie est angoisse du monde et peur de la mort. »[843] Ce passage, qui fait explicitement référence aux premières pages de *L'Étoile*, est la preuve que le texte qui a inspiré Rosenzweig a lui-même subi l'influence de ce dernier pour sa version définitive de 1924.

Un autre élément capital pour comprendre l'importance de la marque qu'a laissée Eugen Rosenstock dans *L'Étoile de la Rédemption* se rapporte aux premières pages de l'ouvrage, qui se proposent de refonder la philosophie à partir de la peur humaine de la mort. Ces pages ont été bien souvent lues comme une tentative de penser l'expérience traumatisante de la Première Guerre mondiale. Mais les *« Gritli »-Briefe* montrent clairement, et cela a déjà été relevé par Inken Rühle, qu'il s'agit bien plutôt pour Rosenzweig d'un retour sur l'expérience de la nuit de Leipzig 1913, où Rosenzweig, confronté à la foi dont témoignait Eugen Rosenstock, a fait

---

[842] GB, p. 807 : « Lieber Eugen, deine Widmung an mich umhüllt schamhaft die mehralsödipodeischen Greuel, denen das angewandte Seelenkündlein seinen Ursprung dankt, denn zwar ist es mein Enkel, aber dadurch nicht bloss dein Kind, sondern zugleich dein Urenkelkind. »

[843] Eugen ROSENSTOCK-HUESSY, « Angewandte Seelenkunde », (cf. note 834), p. 767 : « Philosophie ist von einem klugen Mann erst jüngst wieder als Weltangst und Todesfurcht diagnostiziert worden. »

l'expérience de sa propre vacuité (cf. *supra*, p. 233)[844]. Ces éléments nouveaux, apportés par le fait que les *« Gritli »-Briefe* aient été mises à la disposition du public, ont un certain nombre de conséquences pour la lecture de *L'Étoile*. En premier lieu, cela veut dire que Rosenzweig place une expérience extrêmement personnelle au principe de sa philosophie, mais que cette dernière ne se dévoile qu'à la lecture de sa correspondance. Néanmoins, certaines allusions contenues dans les premières pages du texte de *L'Étoile* semblent faire nettement référence à l'expérience des tranchées : « Que l'homme se terre comme un ver dans les plis de la terre nue, devant les balles sifflantes de la mort »[845]. Cela montre que Rosenzweig traduit et généralise son expérience personnelle dans des termes compréhensibles par les représentants de sa génération, dont il universalise du même coup l'expérience particulière On peut néanmoins dire, si l'on renvoie à la biographie de Rosenzweig, que la question de la foi, comme problème existentiel pour l'individu, est placée au principe de la philosophie.

Rosenstock a lui-même également conscience de l'influence qu'il a eue sur son ami et il en rend compte dans un texte intitulé *Ja und Nein. Autobiographische Fragmente* : « J'ai aujourd'hui l'impression, après cinquante ans, qu'en 1913, j'ai planté en Franz le germe de L'‹Étoile› […]. »[846] Cette idée est particulièrement marquante parce qu'elle déplace la perspective et permet de réévaluer ce que Rosenzweig lui-même dit des conditions de rédaction du deuxième livre de la deuxième partie de *L'Étoile de la Rédemption* qui traite du dialogue de l'âme humaine avec Dieu. En effet, Rosenzweig souhaite dédier cette partie à Gritli, mais le dédicataire secret de ce texte est sans doute plus profondément Eugen Rosenstock. En effet, c'est grâce à lui et avec lui que Rosenzweig découvre comment la rencontre et le dialogue peuvent changer une vie et faire accéder quelqu'un à lui-même. Comme l'écrit Sté-

---

844 La recherche portant sur Rosenzweig a à maintes reprises tenté de reconstituer ce qui s'est dit durant cette nuit de Leipzig et les conséquences de cette conversation. On sait par exemple qu'elle est partie d'une discussion sur le roman de Selma Lagerlöf intitulé *Die Wunder des Antichrist*. L'article suivant présente l'intérêt de rassembler un certain nombre de textes dans lesquels aussi bien Franz Rosenzweig qu'Eugen Rosenstock évoquent le souvenir de cette nuit. Cf. Dietmar KAMPER, « Das Nachtgespräch vom 7. Juli 1913. Eugen Rosenstock-Huessy und Franz Rosenzweig », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Fribourg en Br., Munich : Karl Alber Verlag, 1988, vol. 1, p. 97-107.

845 ER, p. 19 ; SE, p. 3 : « Mag der Mensch sich wie ein Wurm in die Falten der nackten Erde verkriechen vor den herzischenden Geschossen des blind unerbittlichen Tods. » Nous nous permettons ici de modifier la traduction d'Alexandre Derczanski et de Jean-Louis Schlegel. En effet la traduction de « *Geschoss* » – qui vient de *schießen*, tirer avec une arme à feu – par tentacule ne paraît pas convaincante.

846 Eugen ROSENSTOCK-HUESSY, *Ja und Nein*, (cf. note 80), p. 171 : « Mir scheint heut nach fünfzig Jahren, daß ich 1913 den Keim des ‹Sterns› in Franz eingesät habe. »

phane Mosès dans un article intitulé « Judentum und Christentum bei Franz Rosenzweig » :

> Il s'agit de se placer au centre d'une histoire et d'une géographie du Salut et ce faisant de donner au monde une orientation. Dans le domaine de la culture occidentale, ce temps sacré et cet espace sacré ne peuvent, selon Rosenzweig, être que ceux qui donnent sa forme à la tradition judéo-chrétienne. Le fait d'être prêt à se placer au centre de ce système de coordonnées religieux est une expérience toute personnelle que Rosenzweig, après Rosenstock appellera Révélation.[847]

Ici Stéphane Mosès, et nous nous rallions à son interprétation, dit explicitement que c'est Rosenstock qui a appris à Rosenzweig ce qu'était la Révélation. Il lui doit donc une des catégories majeures de sa philosophie ; sans pour autant que cet accord de principe sur un point capital suffise à faire disparaître des points de désaccord tout aussi fondamentaux.

Il ne saurait bien évidemment s'agir de minimiser l'importance d'autres personnes, qui ont elles aussi joué un rôle décisif dans l'élaboration de *L'Étoile de la Rédemption*. On citera Rudolf Ehrenberg, destinataire de la lettre du 18 novembre 1917 qui a ensuite pris le titre de « Noyau originaire de *L'Étoile de la Rédemption* »[848]. Le dialogue intensif avec Hans Ehrenberg, dont l'édition des *Briefe und Tagebücher* rend bien compte, a également eu une importance capitale dans le parcours intellectuel de Franz Rosenzweig et, par conséquent, dans son travail sur *L'Étoile de la Rédemption*[849]. On citera également Hermann Cohen, qui peut être considéré comme un des maîtres de Franz Rosenzweig, au sujet duquel il écrit dans une lettre destinée à Rudolf Ehrenberg : « Ici, Hermann Cohen ; là, Gritli » pour ex-

---

847 MOSÈS, « Judentum und Christentum… », (cf. note 143), p. 665 : « Es geht darum, sich in den Mittelpunkt einer Heilsgeschichte und -geographie zu stellen, und dadurch der Welt eine Orientierung anzuweisen. In dem Bereich der abendländischen Kultur, so Rosenzweig, können diese heilige Zeit und dieser heilige Raum nur diejenigen sein, die die jüdisch-christliche Tradition gestalten. Diese Bereitschaft, sich in den Mittelpunkt jenes religiösen Koordiantensystems zu versetzen, ist eine hoch persönliche Erfahrung, die Rosenzweig nach Rosenstock Offenbarung nennen wird. »

848 NER ; USE. Au sujet de la relation intellectuelle entre Rudolf Ehrenberg et Franz Rosenzweig et son influence sur l'élaboration de *L'Étoile de la Rédemption* on renverra à l'article de Heinz-Jürgen GÖRTZ, « *Der Stern der Erlösung* als Kommentar : Rudolf Ehrenberg und Franz Rosenzweig », in : Martin BRASSER (sous la dir. de), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum* Stern der Erlösung, Tübingen : Niemeyer, 2004, p. 119-172.

849 Au sujet de l'influence de Hans Ehrenberg sur la genèse de *L'Étoile de la Rédemption*, cf. Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK, « Hans Ehrenbergs Einfluß auf die Entstehung des *Stern der Erlösung* », in : Martin BRASSER (sous la dir. de), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum* Stern der Erlösung, Tübingen : Niemeyer, 2004, p. 71-118.

pliciter la genèse de *L'Étoile de la Rédemption*[850]. Toutes ces influences ayant déjà fait l'objet de recherches importantes, que ce soit sous la forme de monographies[851] ou sous la forme d'articles, il n'est pas nécessaire d'y revenir en détail. En outre, ce paragraphe visait avant tout à montrer l'apport spécifique des *« Gritli »-Briefe* et du dialogue dont elles rendent compte pour la compréhension de *L'Étoile de la Rédemption*, de la manière dont *cet ouvrage* a été conçu et rédigé et sur la façon dont Rosenzweig réfléchit les influences auxquelles il est soumis.

D – Martin Buber et le commentaire de l'œuvre

Face à Eugen Rosenstock, nous plaçons Martin Buber, que l'on peut considérer comme l'autre pôle des relations amicales que Rosenzweig a entretenues durant sa vie[852]. On pourrait penser que le fait d'évoquer Buber ici relève de l'anachronisme, puisque l'œuvre qui l'a rendu célèbre dans le domaine de la pensée dialogique, *Le Je et le Tu*[853], date en fait de 1923, et paraît par conséquent un an après *L'Étoile de la Rédemption* et quatre ans après la fin de la rédaction de l'œuvre de Rosenzweig. Le fait d'évoquer la figure de Martin Buber nous a néanmoins paru indispensable, étant donné que la pensée de Rosenzweig vit encore aujourd'hui, si l'on excepte un petit cercle de spécialistes, dans l'ombre de celle de Buber. C'est toujours à ce dernier que l'on fait référence quand il s'agit de pensée dialogique, et l'on oublie trop souvent que, dans ce domaine, c'est lui qui s'approprie intellectuellement les développements rosenzweigiens[854]. Par exemple, dans son ouvrage intitulé *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* Michael Theunissen traite de la conception du dialogue de Martin Buber en indiquant qu'il fera des références ponctuelles à d'autres représentants de la philosophie du dialogue, dont Rosenzweig. Ce dernier n'y est

---

850 BT, p. 643: « hier: Hermann Cohen und dort Gritli ». Cf. également Pierfrancesco FIORATO, « ‹Hier Hermann Cohen und dort Gritli›, Bemerkungen über Rosenzweigs Verhältnis zu Cohen im Licht der *Gritli-Briefe* », in : Luc ANCKAERT ; Martin BRASSER ; Norbert SAMUELSON (sous la dir. de), *The Legacy of Franz Rosenzweig : collected essays*, Louvain : Leuven University Press, 2004, p. 33-44.

851 Cf. Myriam BIENENSTOCK, *Cohen face à Rosenzweig. Débat sur la pensée allemande*, Paris : Vrin, 2009.

852 Cette amitié a pris une importance considérable lors de la maladie de Franz Rosenzweig et dans les dernières années de sa vie, durant lesquelles sa relation avec le couple Rosenstock s'est pour le moins distendue. Cf. BT, p. 935.

853 BUBER, *Je et Tu*, (cf. note 92) ; BUBER, « Ich und Du », (cf. note 92). Pour ce qui est de la biographie intellectuelle de Martin Buber, on renverra à Pierre BOURETZ, « Martin Buber », (cf. note 73), p. 467-561.

854 Cf. RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 67.

jamais évoqué pour lui-même, mais seulement à titre de complément[855]. C'est pour cette raison que nous prenons en compte Martin Buber : en tant qu'un des plus éminents lecteurs de *L'Étoile de la Rédemption*, et également pour pointer un certain nombre de différences de conceptions entre Buber et Rosenzweig, ce qui nous permettra de souligner l'originalité de la démarche rosenzweigienne. L'amitié des deux hommes date de 1921, elle naît dans le cadre de la maison d'études juive de Francfort et s'intensifie par le travail commun à la traduction de la Bible que tous deux entreprennent à partir de 1925. Il importe cependant de dire que Rosenzweig reconnaît lui-même la parenté qui existe entre sa pensée et celle de Buber, notamment dans le texte intitulé « La pensée nouvelle », texte dans lequel il écrit que Buber et d'autres « sont parvenus au cœur de la pensée nouvelle, c'est-à-dire au problème traité dans le livre central de L'Étoile... »[856].

Franz Rosenzweig découvre les textes de Martin Buber, qui est de huit ans son aîné, bien avant de commencer à écrire *L'Étoile de la Rédemption*. C'est en partie grâce aux récits de Baalshem, des histoires d'origine hassidiques que Buber retrouve, édite et remet au goût du jour[857], qu'il découvre la culture des Juifs d'Europe centrale et orientale. Il le rencontre pour la première fois à Berlin en 1914, et de cette rencontre naît le texte intitulé « Théologie athée »[858]. Ce texte a été rédigé à Cassel au début de l'année 1914, à la demande de Martin Buber, qui souhaitait l'intégrer au deuxième volume de la revue « Vom Judentum »[859]. Il a été refusé par la suite par Martin Buber, car sans jamais le nommer, il constitue une critique en règle des thèses que ce dernier développe dans ses « Reden über das Judentum »[860] et qui rendent compte de sa position sioniste, selon laquelle la seule manière dont le judaïsme peut avoir une actualité vivante dans le monde contemporain serait d'accéder au rang de

---

855 Michael THEUNISSEN, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin, New York : Walter de Gruyter, p. 243 *sq*.

856 Cf. PN, p. 160 ; ND, p. 152 : « […] sind außerdem zum Brennpunkt des neuen Gedankens, also zu dem, was im Zentralbuch des Sterns abgehandelt wird, vorgestoßen […] »

857 Cf. BUBER, *Die Legende des Baalschem*, (cf. note 51). Cf. aussi GB, 19 mars 1919, p. 256.

858 ROSENZWEIG, « Théologie athée » ; *idem*, « Atheistische Theologie », (cf. note 499).

859 Cf. ROSENZWEIG, *Zweistromland* (cf. note 8), p. 858. Ce volume n'a jamais vu le jour et le texte « Théologie athée » a été publié en allemand pour la première fois en 1937.

860 Martin BUBER, « Drei Reden über das Judentum » [1920], in : *idem*, *Frühe jüdische Schriften*, sous la dir. de Barbara Schäfer, Werkausgabe vol. 3, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2007, p. 219-256. Ces textes regroupent une série de conférences prononcées à Prague entre 1909 et 1910. BOURETZ, « Martin Buber », (cf. note 73), p. 474. Néanmoins, dans la lettre du 22 mars 1919 à Margrit Rosenstock, Rosenzweig évoque le refus que Buber oppose à cet article en disant qu'il avait lui-même accompagné son envoi d'une lettre disant qu'il serait heureux qu'on le refuse, car il ne se sentait pas encore mûr pour une publication dans ce domaine. Cf. GB, p. 258.

nation [861]. Ce texte de Franz Rosenzweig met en parallèle les évolutions de la théologie chrétienne pour ce qui est de la doctrine de Jésus – « la théologie de la vie de Jésus » – et celles de la théologie juive concernant l'idée de peuple – « la théologie du peuple juif »[862]. Il reproche au christianisme d'user du concept de « personnalité » pour faire descendre le Christ de son trône et proclamer : « Au lieu de croire à l'homme-Dieu, il s'agissait de se laisser enseigner par le maître. »[863] La critique du renouveau de l'idée de peuple va clairement à l'encontre des idées du sionisme défendues par Martin Buber. Le point de désaccord majeur concerne la négation de la différence entre Dieu et les hommes. En effet, Buber considère Dieu comme une projection des besoins humains[864]. Comme l'écrit Rosenzweig : « Au lieu de montrer l'humain saisi par la force du divin […], on tente désormais, à l'inverse, de comprendre le divin comme l'autoprojection de l'humain sur le ciel du mythe. »[865] Rosenzweig oppose à cette idée et à la doctrine du mythe proférée par ce qu'il appelle la ‹théologie athée› de Martin Buber sa propre conception de la Révélation, qui selon lui va toujours à l'encontre de ce que désire l'homme. Comme l'écrira Franz Rosenzweig plus tard dans la lettre à Margrit Rosenstock du 29 mai 1918 : « La Révélation *ne* se rattache *pas* à ce désir naturel, mais défriche un nouvel espace. »[866] Le choix des termes correspond bien à la manière dont Rosenzweig construit sa critique du sionisme : la Révélation est envisagée en termes d'espace, ce qui tend à rendre caduque la création d'un espace national. Le pays neuf est déjà contenu dans la Révélation, il n'est donc pas nécessaire de s'installer en Palestine. Rosenzweig reproche également à Martin Buber de brouiller les frontières entre l'homme, Dieu et le monde, ce qui contribue à expliquer, comme le remarque très justement Inken Rühle, que Rosenzweig dans *L'Étoile de la Rédemption* ait eu à cœur de commencer par

---

[861] Cf. RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 51. À ce sujet, cf. aussi HORWITZ, *Buber's Way to* I and Thou, (cf. note 619), p. 224.

[862] ROSENZWEIG, « Théologie athée », (cf. note 499), p. 150 ; *idem*, « Atheistische Theologie » [1914] (cf. note 499), p. 693 : « Leben-Jesu-Theologie », « Judenvolks-Theologie ».

[863] ROSENZWEIG, « Théologie athée », (cf. note 499), p. 144 ; *idem*, « Atheistische Theologie » [1914] (cf. note 499), p. 688 : « Statt den Gottmenschen zu glauben, galt es sich von dem Lehrer belehren zu lassen. » Rosenzweig rend d'ailleurs Lessing en partie responsable de cette évolution. Cf. *Ibidem*, p. 687.

[864] BUBER, « Drei Reden über das Judentum », (cf. note 860), p. 232-233 et p. 245.

[865] ROSENZWEIG, « Théologie athée », (cf. note 499), p. 149 ; *idem*, « Atheistische Theologie », (cf. note 499), p. 692 : « Statt […] das Menschliche unter der Gewalt des Göttlichen zu zeigen, versucht man, umgekehrt das Göttliche als die Selbstprojektion des Menschlichen an den Himmel des Mythos zu verstehen. »

[866] GB, p. 103 : « Die Offenbarung knüpft *nicht* an diese natürliche Sehnsucht an, sondern rodet Neuland. »

séparer très nettement ces trois éléments dans la première partie du texte[867]. Rosenzweig veut en effet, comme il l'écrit dans « La pensée nouvelle », montrer « que l'on ne peut réduire aucun de ces trois concepts fondamentaux l'un à l'autre »[868], ce que nie Buber quand il fait émerger Dieu des besoins de l'homme.

« Théologie athée » rend compte, pour ainsi dire, du premier acte de la rencontre entre Rosenzweig et Buber. Il importe maintenant d'évoquer le deuxième, à savoir la manière dont la rédaction du texte de Martin Buber, *Je et Tu*, a été influencée par sa lecture de *L'Étoile de la Rédemption*. En effet, ce texte est né de l'activité d'enseignement de Buber au sein de la maison d'études juives de Francfort[869]. Selon Rivka Horwitz, qui donne des indications convaincantes dans ce sens, Buber aurait eu connaissance de *l'Étoile de la Rédemption* dès 1919, à savoir deux ans avant sa publication, mais il ne l'aurait réellement lu que beaucoup plus tard, en 1921, alors qu'il préparait ses cours pour la maison d'études[870]. Il rencontre donc ce texte alors qu'il est déjà en train de travailler à l'élaboration de *Je et Tu*, qui a pour origine l'intérêt que Buber porte à la littérature hassidique. Les influences qui ont accompagné sa naissance sont multiples, mais il importe de noter que Buber lui-même ne reconnaît pas l'influence que, selon toute vraisemblance, la lecture du texte de Rosenzweig a eue sur lui[871]. Néanmoins, Rivka Horwitz désigne deux points sur lesquels l'influence de Rosenzweig sur l'œuvre de Martin Buber semble avoir été particulièrement marquante. La première concerne le concept de dialogue, qui est central dans *Ich und Du*, mais est entièrement absent des cours de 1922 intitulés « Religion als Gegenwart »[872]. La seconde, que Rivka Horwitz juge cependant moins importante, se rapporte à l'emploi de la part de Buber de termes qui renvoient à une conception

867 Cf. RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 54.

868 Cf. PN, p. 151 ; ND, p. 144 : « daß keiner dieser drei großen Grundbegriffe des philosophischen Denkens auf den anderen zurückgeführt werden kann. »

869 Cf. BARKAI ; MENDES-FLOHR, *Aufbruch und Zerstörung*, (cf. note 29), p. 141. Pour ce qui est de l'activité d'enseignement de Martin Buber dans le cadre de la maison d'études juives de Francfort, cf. HORWITZ, *Buber's Way to* I and Thou, (cf. note 619), p. 190-195.

870 *Ibidem*, p. 188.

871 Rivka Horwitz remarque que Buber tente d'apporter la preuve qu'il n'avait pas lu *L'Étoile de la Rédemption* au moment où il a rédigé *Je et Tu*, mais que son argumentation est maladroite, car on peut montrer en prenant appui sur des lettres qu'il a lu ce texte quelques semaines plus tard. Cf. *Ibidem*, p. 195. Cf. également BUBER, « Zur Geschichte des dialogischen Prinzips », (cf. note 16), p. 308. Rosenzweig rend compte très succinctement de ce que Buber pense de *L'Étoile de la Rédemption*, dont il semble surtout apprécier la troisième partie, dans une lettre à Edith Rosenzweig datant du 4 janvier 1922. BT, p. 736.

872 Martin BUBER, « Religion als Gegenwart » [1922], in : Rivka HORWITZ, *Buber's Way to* I and Thou*. An Historical and the First Publication of Martin Buber's Lectures ‹Religion als Gegenwart›*, Heidelberg: Lambert Schneider, 1978, p. 43-152.

mystique de l'unité, comme « réalisation » ou « orientation »[873]. Ces termes disparaissent selon elle du vocabulaire de Buber vers 1923, sous l'influence de Rosenzweig qui amène Buber à considérer la relation interpersonnelle sous un angle différent, celui du dialogue[874].

Rosenzweig a apparemment reçu une première version du texte de *Je et Tu*, de la part de Martin Buber en septembre 1922. Cet envoi a fait l'objet de commentaires critiques circonstanciés de la part de Rosenzweig, dont témoignent deux lettres datant de septembre 1922[875]. Il est probable que ces discussions ont considérablement influencé la manière dont Buber a retravaillé son manuscrit pour parvenir à sa version définitive[876]. À ce stade, la critique de Rosenzweig porte essentiellement sur le fait que Buber ne détermine pas assez clairement la place qu'il accorde au langage dans sa pensée[877]. Rosenzweig reproche également à Buber de surévaluer la relation Je-Tu au détriment de la relation Je-Il, qui ne peut être, selon la conception développée par ce dernier, qu'une relation inauthentique et inadéquate aux choses. Selon lui, si le Je fait l'expérience du monde sur le mode du Tu, il est automatiquement en relation avec Dieu, parce que : « Chaque *Tu* individuel ouvre une perspective sur le *Tu* éternel. Dans chaque *Tu* individuel, le mot fondamental invoque le *Tu* éternel. »[878] Mais à l'inverse, quand le Je rencontre le monde comme son objet, il rompt par là même sa relation avec Dieu. Buber n'est réciproquement pas non plus en mesure de penser une relation divine à la nature qui soit indépendante de l'homme[879]. En cela, il est proche de la conception d'un autre représentant important de la pensée dialogique de l'époque, Ferdinand Ebner, qui part de l'idée que l'homme ne rencontre Dieu qu'à la deuxième personne pour affirmer que l'on ne peut rien dire ni rien connaître de la relation qu'entretiennent Dieu et le monde et accuse ceux qui se permettent une telle

873 On observe effectivement dans le quatrième cours, par exemple, et particulièrement dans le passage portant sur « l'évolution de l'homme » [« *die Entwicklung des Menschen* »], l'emploi répété des termes « *Verwirklichung* » ou « *verwirklichen* ». Cf. *Ibidem,* p. 92, p. 95. Ce concept se retrouve accompagné de celui d'« *Orientierung* » dans le dernier cours et particulièrement dans le passage portant sur la mystique. Cf. *Ibidem*, p. 117.

874 HORWITZ, *Buber's Way to* I and Thou, (cf. note 619), p. 214.

875 BT, p. 824-832.

876 HORWITZ, *Buber's Way to* I and Thou, (cf. note 619), p. 220-221.

877 *Ibidem*, p. 222.

878 BUBER, *Je et Tu* (cf. note 92), p. 114 ; BUBER, « Ich und Du », (cf. note 92), p. 76 : « Jedes geeinzelte Du ist ein Durchblick zu[m ewigen Du]. Durch jedes geeinzelte Du spricht das Grundwort das ewige an. »

879 HORWITZ, *Buber's Way to* I and Thou, (cf. note 619), p. 231.

réflexion, dont Rosenzweig, de se livrer à une spéculation anthropomorphiste[880]. Rosenzweig ne peut être d'accord avec une telle conception, car il s'est efforcé, dans la première partie de l'*Étoile de la Rédemption*, de fonder chacun des éléments, Dieu, l'Homme et le Monde, indépendamment les uns des autres pour sortir de la vision idéaliste qui fait tout découler du Je et pour pouvoir penser les relations des éléments entre eux, en l'occurrence le Monde et Dieu, sans la médiation de l'Homme[881]. À l'inverse, la conception développée tant par Buber que par Ebner revient au fait de faire dépendre le monde de la connaissance que nous, humains, avons de lui[882].

Si l'on essaie d'identifier de façon synthétique les points de divergence majeurs entre la conception du dialogue que développe Franz Rosenzweig dans *L'Étoile de la Rédemption* et celle que développe Martin Buber dans *Je et Tu*, on en notera principalement deux. Le premier renvoie à l'orientation globale de l'œuvre. *Je et Tu* est un texte qui tourne entièrement autour de ce qu'est, selon son auteur, la relation dialogique et qui ne va pas au-delà. Cette dernière est d'ailleurs au principe de tout, elle n'est précédée par rien[883]. Pour Buber, il s'agit, comme l'écrit Pierre Bouretz, « de renoncer à réfléchir sur le *Cogito* pour commencer par le premier mot, le mot fondamental qui conditionne l'ouverture de tout langage […] : Je-Tu. »[884] Buber comprend donc le langage à partir du dialogue et non pas le dialogue comme une des modalités du langage. Chez Rosenzweig, la question du dialogue occupe certes le cœur de *L'Étoile de la Rédemption*, et plus largement le cœur de sa pensée, mais ni cette

---

880 Ferdinand EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Innsbruck : Brenner-Verlag, 1921, p. 177. À ce sujet, on renverra à l'étude de Bernhard CASPER, *Das dialogische Denken*, cf. note 136), p. 198-270. Inken Rühle traite également de la question de l'anthropomorphisme dans la vision de Dieu en liaison avec la règle de Rabbi Jischmael à laquelle elle emprunte le titre de son ouvrage : « Gott spricht die Sprache der Menschen ». Malheureusement, bien qu'elle reconnaisse la proximité de Rosenzweig avec cette tradition, elle ne traite pas systématiquement de la position de ce dernier à cet égard et se limite à une évocation de la tradition. Cf. RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 158-176.

881 Cf. PN, p. 150 ; ND, p. 143.

882 Cf. HORWITZ, *Buber's Way to* I and Thou, (cf. note 619), p. 233.

883 Cf. *Ibidem*, p. 234. Un autre point de désaccord entre Franz Rosenzweig et Martin Buber se rapporte à la conception de la loi. Rosenzweig explicite son désaccord dans le texte intitulé « Les Bâtisseurs ». Cf. Franz ROSENZWEIG, « Les Bâtisseurs », in : *idem*, *Confluences, Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2003, p. 213-226 ; Franz ROSENZWEIG, « Die Bauleute » [1924], in : *idem*, *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 687-698. Cf. Gianfranco BONOLA, « Franz Rosenzweig und Martin Buber; Die Auseinandersetzung über das Gesetz », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 1988, vol. 1, p. 225-239.

884 BOURETZ, « Martin Buber », (cf. note 73), p. 529.

œuvre, ni le traitement qu'elle offre de la question du langage et de la parole ne sauraient se réduire à cette question. Le deuxième point de divergence concerne plus précisément la manière dont les deux auteurs envisagent la question du dialogue, prise non plus dans l'économie générale de leurs œuvres respectives, mais considérée pour elle-même. Pour Buber, Dieu n'est pas Je, mais Tu, ce qui place l'homme au principe de la relation dialogique[885]. Chez Rosenzweig, c'est l'inverse : le dialogue est institué par l'appel de Dieu auquel l'homme répond, c'est lui qui est le Tu de Dieu. La nature de la relation dialogique qu'entretiennent le Je et le Tu est aussi tout à fait différente chez les deux auteurs. Buber écrit en effet : « Relation est réciprocité. Mon *Tu* agit en moi comme j'agis en lui. »[886] L'idée de la réciprocité est ici très explicite : elle consiste dans le fait que le Je a la même relation avec le Tu que le Tu avec le Je et que l'influence qu'ils ont l'un sur l'autre est du même ordre. Quand on lit la manière dont Rosenzweig explicite la relation dialogique qui lie Dieu et l'homme dans *L'Étoile de la Rédemption*, on se rend compte que c'est loin d'être le cas chez lui. En effet, Rosenzweig oppose un Je actif, qui donne l'amour et un Tu, qui le reçoit de manière passive. En outre, Buber, dans *Je et Tu*, n'accepte pas l'idée d'un Dieu qui soit à la troisième personne, donc hors de la relation qu'un Je entretient avec lui. Rivka Horwitz note cependant très justement que dans la traduction de la Bible qu'il entreprend avec Rosenzweig à partir de 1925, les deux traducteurs se sont mis d'accord pour traduire le tétragramme – le groupe de quatre lettres qui compose le nom de Dieu - par Il (*Er*), ce qui selon Horwitz témoigne du fait que Buber a fini par accepter la possibilité que Dieu existe à la troisième personne[887].

Rosenzweig, quand il reçoit de la part de Buber le manuscrit de *Je et Tu* entre la fin du mois d'août et le début du mois de septembre 1922, formule quelques points de critique, qui aident à comprendre en quoi consistent les différences entre les deux hommes, en ce qui concerne la conception du dialogue[888]. Rosenzweig trouve pro-

885 Buber essaie de tout penser en termes dialogiques, le rapport de l'artiste à l'œuvre d'art, celui de l'homme à la Création, par l'exemple de l'arbre. C'est sans doute ce qui enlève de la force à son texte. Rivka Horwitz considère comme problématique le fait que Buber identifie le moment d'émergence de la créativité artistique avec la rencontre entre le Je et le Tu. Cf. Rivka HORWITZ, *Buber's Way to* I and Thou, (cf. note 619), p. 219.

886 BUBER, *Je et Tu*, (cf. note 92), p. 35. ; BUBER, « Ich und Du », (cf. note 92), p. 19 : « Beziehung ist Gegenseitigkeit. Mein Du wirkt an mir, wie ich an ihm wirke. »

887 HORWITZ, *Buber's Way to* I and Thou, (cf. note 619), p. 235.

888 Les différents aspects de cette critique ont fait l'objet d'une analyse systématique par Dániel BÍRÓ, « Franz Rosenzweigs Kritik an Martin Bubers ‹Ich und Du›, in : Wolfdietrich SCHMIED-

blématique l'opposition que Buber formule entre ce qu'il appelle les « mots principes » Je-Tu et Je-Cela[889]. Rosenzweig lui reproche d'opposer au Tu un Cela avec lequel, selon lui, aucun Je ne peut entrer en relation et de ne pas accorder de place adéquate au Il, qui permettrait, toujours selon Rosenzweig, de penser une relation pleine du Je au monde : « Avec le Cela *parlé* aucun Je ne parle. En tout cas, aucun Je humain. Ce que je dis en tant qu'homme quand je dis authentiquement Cela, c'est : IL. »[890] Rosenzweig introduit ici une distinction entre Il et Cela, qui permet de penser la relation. Le deuxième reproche concernant la conception que Buber livre du Cela est peut-être plus fondamentale encore : Rosenzweig écrit que Buber, tel qu'il envisage les choses, n'est pas en mesure de penser la Création. En effet, pour lui, le Cela est de l'ordre de la mort, Rosenzweig retourne cette idée en disant que « *Cela* n'est pas mort, bien que la mort fasse partie de lui ; le Cela est créé. »[891] On se souvient que Rosenzweig achève le passage de *L'Étoile de la Rédemption* consacré à la Création en évoquant la mort, qui constitue une des implications du statut de la créature. Selon Rosenzweig, Buber s'empêche de penser tout un pan de relation par le fait que toute relation authentique relève dans sa conception du couple *Je-Tu.* Il rétrécit le champ en se plaçant dans une dichotomie dans laquelle tout ce qui n'est pas de l'ordre de la mort doit pouvoir être subsumé sous la relation Je-Tu. Rosenzweig propose une alternative en disant que si le Je ne peut pas entrer dans une relation authentique avec le Cela, le Il et le Nous le peuvent[892]. Il ajoute donc au Je-Tu de Buber, un Il-Cela et un Nous-Cela. Pour Rosenzweig, il s'agit de rétablir la possibilité de parler de Dieu à la troisième personne, donc en tant que créateur. Le mot-principe Il-Cela que Rosenzweig souhaite ajouter exprime la relation du créateur à la créature.

La seconde lettre à Buber, qui suit la lecture de *Je et Tu*, et date du 20 septembre 1922 est bien moins critique que la première, bien que Rosenzweig ne révise pas les

---

KOWARZIK (sous la dir. de), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 1988, vol. 1, p. 689-696.

889 BUBER, *Je et Tu*, (cf. note 92), p. 19 ; BUBER, « Ich und Du », (cf. note 92), p. 7 : « Grundworte ».

890 BT, sans date, p. 825-826 : « Zum ge*sprochenen* Es wird kein Ich mitgesprochen. Jedenfalls kein menschliches. Was ich als Mensch mitspreche, wenn ich recht Es spreche, lautet: ER. » Au sujet de la relation intellectuelle entre Buber et Rosenzweig, cf. Bernhard CASPER, *Das dialogische Denken*, (cf. note 136), p. 356-362. Cf. également HORWITZ, *Buber's Way to* I and Thou, (cf. note 619), p. 230.

891 BT, p. 825 : « *Es* ist aber nicht tot, obwohl der Tod ihm zugehört; Es ist geschaffen. »

892 Dans la postface intitulée « Zur Geschichte des dialogischen Prinzips », Buber fait remonter l'idée d'une rencontre avec le monde sur le mode du Tu à un texte de William James de 1897 intitulé « The will to believe ». Cf. BUBER, « Zur Geschichte des dialogischen Prinzips », (cf. note 16), p. 304.

points de désaccord qui le séparent de son ami. Mais il s'efforce de comprendre ce qui caractérise la relation entre deux pensées ou plus exactement la nature du rapport que l'on peut entretenir avec la pensée d'un autre. Rosenzweig exclut d'emblée le cas où les conceptions sont « vraiment étrangères » et celui où « le chemin de vie de la pensée est entièrement ou en partie commun »[893], au motif que dans le premier cas on ne se sent juste pas concerné et dans le second on se sent naturellement concerné. Il ouvre une troisième possibilité qu'il décrit de la manière suivante : « Mais là où ce n'est ni l'un ni l'autre et où désormais les pensées elles-mêmes se rencontrent et se rencontreraient même si vous et moi ne nous étions jamais rencontrés – là, la question prend des proportions gigantesques. »[894] Rosenzweig ouvre ici la possibilité d'une autre dimension pour le dialogue intellectuel dans lequel les idées, les pensées de l'un et de l'autre, peuvent être mises en relation indépendamment de la relation personnelle qui lie leurs auteurs. On observe une évolution qui différencie radicalement la relation de Rosenzweig à Martin Buber de celle qu'il entretient à Eugen Rosenstock. Ici, il est en mesure de laisser être les désaccords sans avoir besoin d'en faire un objet de discussion sans cesse renouvelé. Tout se passe comme si avec Buber le dialogue se nourrissait de ce qu'il y a de commun entre les deux hommes en dépit de leurs divergences. Au sujet de la relation de Rosenzweig avec Rosenstock, nous faisions précisément l'observation inverse, à savoir que le dialogue se nourrit des points de désaccord qui perdurent malgré l'amitié et les explications répétées.

Ce chapitre répondait à un double objectif : le premier était de donner une idée de la manière dont la parution des *« Gritli »-Briefe* permet de jeter un regard neuf sur *L'Étoile de la Rédemption*, d'éclairer ce livre d'une manière nouvelle, en l'intégrant dans un contexte, qui n'est pas seulement d'ordre biographique, mais également intellectuel. Il s'agissait aussi de donner une idée plus précise des influences dont cet ouvrage est tributaire et des évaluations dont il fait l'objet de la part de son auteur. Dans ce cadre, nous avons également pu définir plus précisément les relations qu'entretiennent le texte philosophique et la correspondance qui l'accompagne. Tout se passe comme si les lettres constituaient le laboratoire de l'œuvre, qui elle-même

[893] BT, p. 828 : « richtig fremdes », « der Lebensweg des Denkens ganz oder streckenweis gemeinsam ».

[894] *Ibidem*, p. 828 : « Wo aber nicht das eine ist und nicht das andre und sich nun die Gedanken *selber* begegnen, sich begegnen würden auch wenn Sie und ich einander nie begegnet wären, – da wächst die Frage riesengroß auf. »

donne à Rosenzweig des armes nouvelles pour la discussion. Le second objectif nous a parfois amenée à quitter le cadre stricte des *« Gritli »-Briefe* pour montrer comment *L'Étoile de la Rédemption* est d'une part née d'un dialogue – nous avons pris ici l'exemple d'Eugen Rosenstock – mais suscite d'autre part également un dialogue intellectuel productif sur la place de la Révélation et le statut philosophique du dialogue, notamment avec Martin Buber lorsqu'il travaillait à son ouvrage *Je et Tu.* Cet exemple s'est révélé particulièrement parlant, car il a permis, par une succincte comparaison, de mieux comprendre ce qui fait la particularité de la relation que Rosenzweig entretient avec Eugen Rosenstock et la pratique du dialogue intellectuel qui en découle.

Cette partie, qui traitait du dialogue que donnent à lire les *« Gritli »-Briefe* dans sa dimension interreligieuse et dans sa dimension intellectuelle, a permis de montrer comment Rosenzweig construit sa pensée en la mettant à l'épreuve du dialogue avec ses amis. On a donc pu voir que Rosenzweig met en œuvre des stratégies de dialogue, qui empêchent le lecteur de délimiter de manière stricte les champs d'application respectifs du dialogue amoureux et du dialogue religieux. En effet, la question de l'amour est la catégorie centrale qui commande le dialogue interreligieux et la relation qui le voit naître, indépendamment d'une dimension proprement érotique ou sexuelle. Les questions d'ordre théologique ne sauraient par conséquent être absentes de la relation établie sous le signe de l'amour. Nous avons donc dû porter une attention toute particulière à la manière dont Rosenzweig joue de la polysémie du terme d'amour pour en livrer une compréhension originale. Pour analyser ce complexe thématique, il a été nécessaire de revenir sur des implications du dialogue, qui n'ont jusqu'alors que peu été prises en compte par les études rosenzweigiennes, comme la question de la réappropriation des motifs de l'antijudaïsme chrétien. Dès lors, la dimension biographique de cette étude ne peut plus être considérée comme un élément contingent, mais doit être vue comme consubstantielle à son objet, aux réflexions qu'elle fait ou voit naître et à la manière dont elles se construisent. En effet, nous espérons avoir montré qu'il n'est pas possible de tracer une limite claire entre ce qui relève chez Rosenzweig de la correspondance et du dialogue amoureux ou religieux dans leur dimension personnelle et ce qui relève de l'œuvre. L'œuvre est,

avant même qu'elle soit achevée, partie prenante de ce dialogue et Rosenzweig tisse un réseau de liens très serré entre sa vie privée et son œuvre, si bien que celle-là semble être la suite logique de celle-ci et vice-versa. En ce sens, il n'y a jamais de solution de continuité entre l'homme et l'œuvre, même si cela n'implique pas une cohérence absolue sur le plan discursif. Cette partie nous a par ailleurs permis de sortir quelque peu du cadre des *« Gritli »-Briefe,* qui restent néanmoins la source principale de ce travail, pour les mettre en relation avec d'autres textes, notamment *L'Étoile de la Rédemption*, mais également divers essais de Franz Rosenzweig.

Le fait d'avoir, dans les deux premières parties de cette étude, circonscrit l'espace de dialogue qui s'ouvre dans la correspondance de Franz Rosenzweig avec le couple Rosenstock pousse naturellement à s'interroger sur les frontières de cet espace, sur l'horizon qui le limite, sur les points où le dialogue s'arrête pour faire place à un autre chose qu'il s'agira de définir. Ces réflexions devraient permettre d'analyser certains éléments, que nous n'avions jusque là pas abordés, comme la temporalité et la finitude, qui constituent des paramètres capitaux du dialogue tout en lui fixant ses limites.

Troisième partie – Le temps, la mort et le silence : horizons du dialogue

Rosenzweig écrit dans « La pensée nouvelle » que cette dernière, dans sa dimension ‹parlante›, se doit de prendre la temporalité au sérieux[895]. C'est donc l'injonction de Rosenzweig que nous suivons en nous interrogeant sur la forme de temporalité propre au dialogue. La question du temps implique la notion de mesure, dans le sens de la chronologie, mais également celle de limite, de marge, ce qui nous amène à interroger deux autres horizons importants du dialogue : la mort et le silence, à savoir deux des points où le dialogue retombe et s'arrête. Le statut de la mort et du silence dans la conception rosenzweigienne de la parole et de la ‹pensée parlante› devra être pris en compte et éclairé par les informations que la lecture des *« Gritli »-Briefe* fournit à ce sujet.

Dans un premier temps, nous nous livrerons à une réévaluation de la structure des *« Gritli »-Briefe* prises sous l'angle de la temporalité, ce qui devrait nous permettre de donner une vue d'ensemble de la correspondance et de ses temps forts. On sera également amené à s'interroger sur les limites d'une telle approche en termes de macrostructure. Dans un deuxième temps, nous nous interrogerons sur le statut de la mort dans les *« Gritli »-Briefe*. Cette dernière joue un rôle important dans l'écriture épistolaire de Rosenzweig ainsi que dans sa pensée, puisqu'elle est ce à quoi se mesure l'amour, « fort comme la mort ». Cette expression donne à penser qu'il est possible de parvenir dans certaines conditions à une relation équilibrée entre les deux instances, *Éros* et *Thanatos*. Nous essaierons de comprendre ce que la correspondance de Rosenzweig nous dit des conditions de possibilité de cet équilibre et de ce qui le met en danger. Le troisième chapitre de cette partie sera consacré à la question du silence et de l'ambivalence que Rosenzweig donne à voir dans ses lettres à l'égard de ce qui constitue pour ainsi dire la frontière naturelle du dialogue. En effet, le silence est tantôt ce contre quoi s'élève la correspondance dans son caractère itératif, tantôt il semble presque constituer comme une apothéose du dialogue. Il faudra donc tenter de comprendre ce qui distingue ces deux formes concurrentes du silence et ce qui les caractérise pour parvenir à une description adéquate de la conception rosenzweigienne du silence.

[895] PN, p. 158 ; ND, p. 151.

Chapitre 1 – Tentative d'approche chronologique des « ‹Gritli›-Briefe »

A – La chronologie des « ‹Gritli›-Briefe » : évolutions et césures

On aurait pu choisir d'interroger la pertinence d'une approche chronologique pour l'étude des *« Gritli »-Briefe* dans la première partie de cette étude. Un tel choix aurait été tout à fait justifié dans la mesure où cette première partie avait entre autres pour fonction de dégager le mode de fonctionnement de cette correspondance et ses caractéristiques formelles. Nous avons choisi de réserver cette question pour la partie finale pour deux raisons. La première est une raison de méthode : l'approche chronologique implique une familiarité avec les thématiques abordées par Rosenzweig dans sa correspondance, il est donc plus aisé de l'aborder une fois que la majeure partie de ses dernières ont été traitées. La seconde ressortit aux liens des évolutions que nous souhaitons mettre en évidence avec les failles que cette correspondance donne à voir, ses limites, qui font l'objet de cette partie[896]. En outre, les modes d'expression et de circulation de la lettre que nous avions analysés dans la première partie de ce travail ne sont pas fondamentalement modifiés par les évolutions que nous souhaitons ici étudier. Rien n'empêche donc de dissocier ces deux objets. De plus, cette approche chronologique est inséparable de la manière dont Rosenzweig envisage, dans ses lettres comme dans son œuvre, la temporalité du dialogue. Cette question avait déjà été évoquée dans la première partie de cette étude quand il s'agissait de déterminer ce qui caractérisait le rythme de l'échange épistolaire entre Franz Rosenzweig et Margrit Rosenstock. Mais il s'agissait alors de la temporalité de l'échange, pris dans ses manifestations individuelles, celui-ci étant caractérisé par un effort pour créer un effet de co-temporalité et de co-spatialité qui était destiné à abolir les frontières et le décalage spatio-temporel propres au dialogue épistolaire. Il s'agit maintenant de voir quel modèle de temporalité marque les *« Gritli »-Briefe* prises dans leur ensemble.

La question de la temporalité appliquée aux correspondances a un statut paradoxal. En effet, le propre d'une lettre est d'être datée, elle est donc, la plupart du

[896] Paul Raabe, dans son étude portant sur les lettres de Hölderlin consacre également une partie aux évolutions du poète, telle que sa correspondance les donne à voir. Il construit sa chronologie à partir des lieux où a séjourné Hölderlin, ce qui se justifie parce qu'il étudie l'ensemble de la correspondance de Hölderlin, de l'enfance à la mort. Une telle périodisation est moins aisément praticable pour Rosenzweig, car mis à part son installation définitive à Francfort en 1920, ses déplacements ne correspondent pas foncièrement avec des changements personnels. L'étude de Raabe a également le mérite de montrer les évolutions stylistiques du poète avec le temps. Cf. RAABE, *Die Briefe Hölderlins*, (cf. note 116), p. 123-193.

temps, au moment où on en entame l'écriture ou la lecture, inscrite dans un temps précis, déterminé. En même temps, elle relève de l'instantané et ne répond pas nécessairement à l'exigence de rendre compte du temps (compris au sens de contexte historique ou intellectuel) dont elle témoigne[897]. Françoise Voisin-Atlani décrit de la manière suivante le statut de la lettre qu'elle place à la croisée de différentes strates temporelles : « Dater une lettre c'est enraciner une parole éphémère dans l'Histoire : les lettres se gardent, se relisent et témoignent d'un temps révolu. »[898] Tout comme l'ensemble du texte de la lettre, sa datation n'est destinée, au moment où elle est écrite, qu'à celui auquel elle s'adresse, auquel elle indique comment ladite lettre s'insère dans la série et dans l'alternance de l'échange. La date peut également servir au destinataire à des fins de classement. Pour le lecteur second, qui ne découvre une correspondance que beaucoup plus tard, la lecture de cette dernière permet de faire se dérouler le temps à vitesse accélérée, à la manière de ces petits livres dont les dessins s'animent quand on en fait défiler les pages à l'aide du pouce. À la métaphore près, c'est le sens du propos que développe Walter Benjamin au sujet de la lecture de correspondances dans sa lettre à Ernst Schoen du 19 septembre 1919 :

> […] les lettres que l'on lit à la suite, dans un intervalle très court changent objectivement, à partir de leur vie propre. Elles vivent selon un rythme désormais autre qu'au temps où leurs destinataires vivaient encore ; et elles se modifient d'autre manière encore.[899]

Ce qui semble intéresser Benjamin dans le genre épistolaire, ce ne sont pas les informations que fournit la lettre sur un auteur, mais plutôt le fait que, par la lecture seconde de ces textes, deux plans temporels se télescopent, celui de la vie de l'épistolier telle qu'elle se manifeste dans l'écriture et celle de la survie que la lecture seconde ajoute à la première. La remarque que nous venons de citer renvoie à la possibilité qu'a le lecteur second de lire l'une après l'autre plusieurs lettres qui ont été envoyées à des moments différents.

---

897 Paul Raabe qualifie la lettre d'« instantané de l'âme » Cf. *Ibidem*, p. 5 : « Momentaufnahme der Seele ».

898 VOISIN-ATLANI, « L'instance de la lettre », (cf. note 328), p. 100.

899 BENJAMIN, *Correspondance I 1910-1928*, (cf. note 273), p. 203 ; *Gesammelte Briefe*, (cf. note 273), p. 48 : « […] die Briefe, wie man sie hintereinander in den kürzesten Abständen liest, verändern sich objektiv, aus ihrem eigenen Leben. Sie leben in einem andern Rhythmus als zur Zeit da die Empfänger lebten, und auch sonst verändern sie sich. »

L'étude des correspondances constitue également un outil de datation pour la biographie ou l'œuvre de l'auteur : les *« Gritli »-Briefe* nous permettent de reconstruire précisément la chronologie de la rédaction de *L'Étoile de la Rédemption*, de savoir quand Rosenzweig s'est intéressé à Spengler ou quand il a rencontré Edmund Husserl[900]. Mais le fait de reconstruire la chronologie d'un homme à partir de sa correspondance ne va pas sans poser de problèmes. En effet, comment savoir si Rosenzweig ou tout autre auteur a rendu compte à ses interlocuteurs de tout ce qui lui importait à un moment donné ? La correspondance fournit nécessairement une information lacunaire et elle en cache au moins autant qu'elle en dévoile. La chronologie interne de la correspondance se révèle également une question délicate, même s'il n'est pas inintéressant de s'y essayer, parce qu'elle relève, de la part du lecteur second, de la volonté d'imposer une logique temporelle, une chronologie, à des textes qui relèvent du fragmentaire, qui sont le fruit des humeurs et des états d'âme versatiles d'un auteur. Vouloir faire rentrer cette masse textuelle dans une forme (encore faudrait-il savoir laquelle ?) n'est donc pas aisé et relève peut-être d'une sorte d'historicisme déplacé. Il faut donc être prudent dans les conclusions et se garder de toute forme de téléologie, qui tendrait à renier les caractéristiques propres de la correspondance pour lui donner une unité et une orientation trop nette.

Si l'on observe les développements auxquels nous nous sommes livrée dans les parties précédentes, on remarquera aisément qu'en fonction du complexe thématique dont on traite, ce ne sont pas les mêmes lettres qui sont citées ou évoquées, que certains thèmes font l'objet d'une réflexion intensive qui se poursuit dans plusieurs lettres, puis est ensuite abandonnée. La question est ici de savoir si l'on peut tenter de structurer les *« Gritli »-Briefe* à partir de la chronologie à laquelle elles obéissent, sans que cette dernière se recoupe tout à fait avec la biographie de Franz Rosenzweig. En effet, si certains éléments biographiques, comme la rédaction de *L'Étoile de la Rédemption*, la guerre et la défaite, son mariage, la mort de tel ou tel proche, la création de la Maison d'études de Francfort, laissent une empreinte forte dans le texte de la correspondance, il existe parallèlement à cela une chronologie discursive

[900] Loïc Chotard, dans ses réflexions portant sur la chronologie des correspondances, part du postulat suivant, qui est sans doute le seul qui n'impose pas le silence au chercheur : « La figure épistolaire […] avant de dépendre accidentellement de la temporalité de l'éditeur […], est essentiellement inscrite dans celle de l'épistolier : à ce titre, la figure épistolaire peut être appréhendée en tant qu'objet de la connaissance historique. » Loïc CHOTARD, « De la chronologie », (cf. note 189), p. 166.

ou dialogique, qui est au moins aussi importante pour l'écriture épistolaire que la biographie factuelle, telle qu'elle est par exemple présentée à la fin du volume des *« Gritli »-Briefe*[901]. Pour dire les choses autrement : une forme de dynamique propre au dialogue épistolaire impose à la correspondance une marque aussi forte que les événements auxquels les protagonistes se trouvent confrontés.

Dans son ouvrage intitulé *Letters of love : Franz Rosenzweig's Spiritual Biography and Œuvre in Light of the Gritli Letters*, Ephraim Meir fait un effort dans le sens d'une approche chronologique des *« Gritli »-Briefe*, mais les résultats auxquels il aboutit ne semblent pas toujours très convaincants parce que son étude n'est pas assez systématique[902]. La chronologie qu'Ephraim Meir dégage de sa lecture des *« Gritli »-Briefe* sert de fondement à l'architecture de son livre, dont le deuxième chapitre se concentre partiellement sur les lettres qui rendent compte de la rédaction de *L'Étoile de la Rédemption* (23 août 1918 au 16 février 1919). Son troisième et son quatrième chapitres se concentrent sur les lettres d'avant 1920, sans que cette césure fasse l'objet d'une véritable explication, ni que la séparation entre la genèse de *L'Étoile de la Rédemption* (chapitre 5) et les lettres d'avant 1920, considérées d'une manière plus générale (chapitres 3 et 4) soit problématisée. Le sixième et dernier chapitre de l'ouvrage traite des lettres de la période qui va du début de 1920 à la fin de l'année 1925. Ephraim Meir justifie cette dernière coupe en évoquant le mariage de Rosenzweig qui, après des fiançailles le 6 janvier 1920, a lieu le 28 mars 1920. Si cette coupe semble effectivement justifiée du point de vue de Franz Rosenzweig et de sa biographie, il reste à prouver qu'elle l'est également du point de vue de la relation épistolaire avec le couple Rosenstock.

Il faut commencer par souligner que le volume des *« Gritli »-Briefe*, s'il contient des lettres qui vont de 1917 à 1929, ne relève pas d'une chronologie régulière. Par ailleurs, la publication en version électronique de la correspondance livre également des lettres de 1914. Nous avons placé en annexe un tableau récapitulatif permettant de voir le nombre de lettres envoyé par Rosenzweig pendant chaque année que dure la correspondance, ce qui donne une idée assez précise des variations d'intensité dans

901 Cf. GB, p. 838-840.
902 MEIR, *Letters of love*, (cf. note 124), p. XIII.

la relation, dont rend compte cette correspondance (cf. annexe IV, p. 367)[903]. La lecture de ce tableau permet d'observer que les années les plus intenses de la correspondance vont de 1918 à 1921 puisqu'elles regroupent 1129 lettres sur un total de 1258. On notera également un pic pour les années 1919 et 1920. Pour 1919, les éditions Bilam retiennent 303 lettres, ce qui donne un total de 354 avec celles que compte le document électronique. Pour 1920, on compte 340 lettres pour le volume édité aux éditions Bilam et 376 si l'on y ajoute les lettres éditées dans la version électronique. Sur un plan quantitatif, la chronologie de Meir ne se justifie pas, puisque ce n'est qu'à partir de 1921 que l'échange se fait moins intense, alors que le mariage de Rosenzweig date du début 1920. Une telle approche quantitative présente l'intérêt de livrer une description parlante de la correspondance et d'identifier aisément sur quels moments de l'échange l'accent va nécessairement porter, cependant elle ne permet pas de livrer une analyse fine en termes de séquences. Notre objectif est ici d'essayer d'identifier des séquences thématiques, qui contribuent à la fois à fournir une description adéquate de cette correspondance, et à constituer une aide pour les lecteurs des *« Gritli »-Briefe*, qui leur permette d'accéder rapidement aux éléments dont ils ont besoin selon le sujet auquel ils s'intéressent. Là encore, il ne pourra s'agir que d'identifier des tendances ; en effet, on ne peut pas réellement dire que des thématiques disparaissent de la correspondance, qui a plutôt tendance à les faire ressurgir périodiquement en fonction des préoccupations momentanées des épistoliers. Il ne s'agit pas pour nous de donner une impression d'unité dans l'analyse d'un matériau qui est fragmentaire par définition, mais de tenter de mettre de l'ordre dans ces fragments pour accroître leur lisibilité et pour permettre de les envisager en termes de continuité et de rupture.

Pour la détermination de ces séquences, nous nous concentrerons sur les aspects thématiques qui font sens par rapport aux orientations que nous avons données à cette étude. Au centre, on retrouvera donc la question du dialogue amoureux et du dialogue interreligieux, mais aussi ce qui concerne *L'Étoile de la Rédemption*, la mort et la question de la traduction. Nous ajouterons à cela des éléments qui ne sont pas centraux pour nous, mais qui marquent un point important de la biographie de

[903] Il faut préciser qu'il ne s'agit que des lettres qui ont été conservées et nous sont parvenues. Même si le lot de lettres écrites par Rosenzweig semble assez complet, il n'est cependant pas exclu que des lettres aient été perdues. Au sujet de cette interrogation qui accompagne inévitablement l'étude de correspondances. Cf. CHOTARD, « De la chronologie », (cf. note 189), p. 166.

Rosenzweig, comme la Première Guerre mondiale et la défaite, ainsi que la Maison d'étude juive de Francfort. Ce choix, dont rend compte le tableau placé en annexe (cf. annexe, p. 368), reprend la plupart des thématiques capitales dont traitent les *« Gritli »-Briefe* et donne à voir la position ambivalente de la correspondance par rapport à la temporalité[904]. En effet, par-delà l'éclatement thématique caractéristique des correspondances, ce qui motive le choix des thèmes abordés dans les lettres se trouve à la croisée du temps historique, qui rythme la vie des peuples, pris dans leur ensemble, et du temps personnel, intime, qui rythme celle des individus[905]. Mais ce qui motive le croisement à l'occasion duquel ces deux aspects se rencontrent n'est pas neutre par rapport à ces aspects qui se croisent ; car lui-même est d'ordre tout à fait personnel et donne une inflexion intime à l'ensemble des textes, même quand ils traitent d'événements de la vie publique. En effet, le principe de croisement de ces deux niveaux est uniquement motivé par l'intérêt personnel que le sujet de la lettre porte à des événements qui se déroulent dans son entourage et qu'il juge par conséquent utile ou intéressant d'évoquer dans ses lettres. Les *« Gritli »-Briefe* ne fournissent à cet égard, probablement comme bon nombre d'autres correspondances, qu'une vision biaisée de la période historique dans laquelle elles ont été écrites, parce qu'elles n'évoquent que ce dont Rosenzweig a éprouvé le besoin de parler et que ce jugement n'est jamais soumis à l'exigence d'une quelconque forme de justification. Loïc Chotard parle au sujet des correspondances de « chronologies gigognes » et distingue pour sa part trois niveaux de chronologie qui doivent être pris en compte pour l'étude de ces dernières :

---

904 Nous avons exclu de ce tableau la thématique de *L'Étoile de la Rédemption*, parce que la chronologie de la rédaction de ce livre fait l'objet d'un tableau propre. Nous avons également exclu les personnes parce qu'il suffit de se reporter à l'index que les éditeurs des *« Gritli »-Briefe* ont placé à la fin du volume pour se rendre compte de la présence plus ou moins grande de certains personnages dans le texte. Cf. GB, p. 842-854. Nous avons tout de même conservé Eugen Rosenstock, qui est tellement récurrent dans les lettres que Rosenzweig écrit à son épouse que cela aurait donné une image fausse de la correspondance que de le laisser de côté. Pour ce qui est du choix des thématiques, nous avons retenu celles qui font l'objet d'analyses dans cette étude, mais également celles qui font partie du complexe thématique des *« Gritli »-Briefe*, même si elles ne font pas l'objet d'un traitement particulier dans le cadre de nos analyses. Ce tableau devrait permettre à toute personne souhaitant prendre en compte les informations livrées par les *« Gritli »-Briefe*, mais n'étant pas en mesure de prendre connaissance de la correspondance dans son entier, de se référer à ce tableau, qui lui donnera des indications lui permettant de s'orienter plus facilement dans le texte.

905 Cette déterrmination propre à la correspondance permet de la rapprocher de la manière dont Gérard Bensussan définit le temps messianique. Cf. BENSUSSAN, *Le temps messianique*, (cf. note 82), p. 8.

> […] d'abord une chronologie extensive, qui recenserait tous les événements universels compris entre deux points de la chronologie absolue ; puis une chronologie contextuelle, qui se limiterait aux événements qu'il est possible, d'une manière ou d'une autre, de mettre en relation avec l'épistolier ; enfin une chronologie particulière, qui ne retiendrait que les événements dans lesquels l'épistolier intervient comme sujet ou comme objet.[906]

Nous nous attacherons aux deux derniers niveaux de chronologie, parce que le premier, qui se rapporte, selon Chotard lui-même, uniquement au temps calendaire, paraît tellement indéterminé qu'il ne semble pas permettre d'en tirer des enseignements, mis à part peut-être ceux qui concernent le dénombrement des lettres par année.

Le tableau que nous avons placé en annexe montre très clairement que certaines thématiques abordées dans les *« Gritli »-Briefe* sont liées aux circonstances, apparaissent massivement pendant un certain laps de temps, puis disparaissent. C'est le cas pour la guerre, la défaite et la Guerre civile, *Hegel et l'État* ou le *Büchlein vom gesunden und vom kranken Menschenverstand*[907], le mariage malheureux de Franz Rosenzweig avec Edith Hahn. Mais par exemple pas pour *L'Étoile de la Rédemption*, qui est certes surtout présente pendant la phase d'élaboration et de rédaction du texte, mais qui est évoquée par la suite de façon extrêmement régulière durant toute la correspondance de Franz Rosenzweig. D'autres thématiques, à l'inverse, restent présentes durant toute la période que couvre la correspondance de Franz Rosenzweig avec le couple Rosenstock, comme l'amour, les thématiques d'ordre théologico-religieuses, la question de la lettre et de la pratique épistolaire ou bien la relation de Rosenzweig à sa mère ou à Eugen Rosenstock. Enfin, certains thèmes qui étaient présents par intermittence ou en filigrane, s'affirment et prennent une importance capitale à un moment précis. C'est le cas pour la question de la traduction, qui n'était que secondaire jusqu'en 1920 et gagne en importance à partir du moment où Rosenzweig commence réellement à faire œuvre de traducteur. On remarque un phénomène similaire pour le thème de la mort, qui fait son apparition au sujet de la nuit de Leipzig (juillet 1913), s'intensifie quelque peu à la mort du père de Rosenzweig et

---

906 Loïc CHOTARD, « De la chronologie », (cf. note 189), p. 167.

907 Franz ROSENZWEIG, *Hegel et L'État*, traduit de l'allemand et présenté par Gérard Bensussan, préface de Pierre-Laurent Assoun, Paris : PUF, 1991 ; *idem*, *Hegel und der Staat*, édition établie par Frank Lachmann, Francfort/Main : Suhrkamp, 2010 ; Franz ROSENZWEIG, *Das Büchlein vom gesunden und vom kranken Menschenverstand* [1922], édition établie par Nahum Norbert Glatzer, Düsseldorf : Melzer, 1964.

d'Hermann Cohen, puis s'impose définitivement entre 1920 et 1921, pour devenir tout à fait dominant après le mariage de Rosenzweig avec Edith Hahn.

Il importe de faire quelques remarques sur les conclusions que permettent de tirer cette représentation synthétique de l'organisation thématico-chronologique des *« Gritli »-Briefe*. Une observation s'impose dès l'abord : si l'on se contentait de la lecture de ce tableau pour évaluer ce qui importe dans cette correspondance, on pourrait avoir l'impression que Rosenzweig y parle principalement d'Eugen Rosenstock et de sa mère. Cette impression, pour ne pas être totalement fausse, passe néanmoins à côté de beaucoup des thématiques importantes contenues dans le corpus des *« Gritli »-Briefe*. Ce dont un tel tableau n'est pas en mesure de rendre compte, ce sont les effets de croisements, qui font qu'une thématique n'est pas toujours abordée pour elle-même, mais se mêle à d'autres. C'est par exemple souvent le cas pour l'entrée « Eugen Rosenstock » et l'entrée « judaïsme et christianisme », par exemple. Par ailleurs, si l'on compare l'entrée du tableau consacrée à *Hegel et l'État* et le tableau consacré à l'évocation de *L'Étoile de la Rédemption*, on constate une concomitance entre la fin de la rédaction de *L'Étoile de la Rédemption* et la reprise des travaux sur Hegel en vue de la publication de la thèse de doctorat de Franz Rosenzweig, *Hegel et L'État*[908]. En effet, si l'on en croit les informations que donnent les *« Gritli »-Briefe* et les *Briefe et Tagebücher* à ce sujet, Rosenzweig reprend ce travail le 21 novembre 1918, alors qu'il se trouve à Fribourg[909]. Parallèlement à cela, il termine la deuxième partie de *L'Étoile de la Rédemption*. La préoccupation liée à la publication de ce livre semble donc accompagner la rédaction de la fin de *L'Étoile de la Rédemption*. Dès lors, tout se passe comme si la troisième partie de *L'Étoile* dans laquelle Rosenzweig expose sa conception de l'histoire en opposition à celle de Hegel coïncidait avec la

[908] Rosenzweig avait fini le livre dont il avait présenté une partie comme thèse de doctorat à l'historien Friedrich Meinecke, professeur à l'université de Fribourg en Brisgau, en 1912. Mais le commencement de la guerre en 1914 et les pénuries qui lui sont liées ont empêché Rosenzweig de se consacrer à la publication du texte, qui en Allemagne est normalement nécessaire à l'obtention du titre de docteur. Cf. *Die Entstehung der Hegelschen Staatsansicht. Ein Beitrag zu seiner Lebsengeschichte*. Il s'agit du titre original de sa thèse, grâce à laquelle il a obtenu son titre de docteur en décembre 1917. Une version remaniée du ce texte constituera l'œuvre que l'on connaît sous le titre *Hegel et l'État*. http://www.archive.org/stream/franz-rosenzweig_01_reel01#page/n601/mode/1up. (consulté le 20.12.2010).

[909] GB, p. 197, BT, lettre de Franz Rosenzweig à sa mère, datée du 20 novembre 1918, p. 621.

période où, en s'occupant de la publication du livre, Rosenzweig prend congé concrètement de Hegel en mettant en forme son propre système de philosophie[910].

Le tableau permet de voir assez nettement une évolution sur le plan du discours de Rosenzweig concernant le judaïsme. En effet, environ jusqu'à la fin de l'année 1919, cette thématique est presque toujours couplée à celle du refus de la conversion au christianisme et à celle de la relation entre Juifs et chrétiens, que nous avons exposée dans la deuxième partie de cette étude. Ces éléments restent présents par la suite, mais à partir de la fin de l'année 1919 et du début de l'année 1920 une nouvelle approche s'impose, qui vient doubler la première. Elle concerne les conditions de possibilité d'une vie proprement juive, non plus en relation avec les chrétiens, mais au sein d'une communauté. Ce tournant coïncide avec les fiançailles de Rosenzweig avec Edith Hahn (6 janvier 1920) et son mariage avec cette dernière (23 mars 1920), mais également avec la création de la Maison d'études juives de Francfort, dont Rosenzweig prend la direction en août 1920, mais dont l'idée germe peu à peu à partir de la fin du mois de janvier 1920[911]. Rosenzweig cesse alors d'être un Juif parmi les chrétiens pour devenir un Juif parmi les Juifs, ce qui modifie la nature de ses interrogations. On observe donc que 1920 est à bien des égards un point de césure dans la biographie personnelle et intellectuelle de Franz Rosenzweig et que, de ce point de vue, la chronologie proposée par Meir se justifie. Néanmoins, le mariage de Rosenzweig ne suffit pas à justifier cette césure ; cette dernière ne peut être considérée comme telle que dans la mesure où cette date voit la condensation de changements importants.

Notre tableau permet également, même s'il peine à donner à voir nettement ce type d'évolution, d'illustrer les effets de concentration sur une thématique, sur une période de temps limitée. Certaines discussions théologiques, comme celles qui marquent l'été 1919, constituent un bon exemple de ce type d'accentuation sur le court terme. Si l'on veut considérer les *« Gritli »-Briefe* comme un pendant à la correspondance de 1916, c'est avant tout aux échanges de cette période qu'il faut s'intéresser.

---

910 Gérard Bensussan note également dans sa présentation de la traduction française de *Hegel et l'État* la concomitance des dates de publication des deux textes, qui paraissent tous deux en 1921. Cf. Gérard BENSUSSAN, « Présentation », in : Franz ROSENZWEIG, *Hegel et L'État*, traduit de l'allemand et présenté par Gérard Bensussan, préface de Pierre-Laurent Assoun, Paris : PUF, 1991, p. XIX-XLIII, ici p. XXI.

911 Cf. GB, p. 538.

Ces lettres couplent deux éléments importants, à savoir les réactions du couple Rosenstock après la lecture des passages consacrés au christianisme dans *L'Étoile de la Rédemption* et les débats sur le dialogue interreligieux pris dans un sens institutionnel, en tant que dialogue des communautés entre elles. En effet, entre le 11 juin et le 1er septembre 1919, Rosenzweig écrit dix-huit lettres à ce sujet, avec un effet d'accélération au cours du mois d'août 1919 qui comprend à lui seul dix lettres concernant le dialogue judéo-chrétien. Nous insistons sur cet exemple, parce qu'il permet également de souligner que, du point de vue du chercheur, toutes les lettres ne sont pas d'un intérêt équivalent, et que pour donner une vision thématico-chronologique adéquate de cette correspondance, il faut être en mesure de distinguer les lettres les plus importantes de celles qui le sont moins[912]. Cette correspondance de l'été 1919 constitue indéniablement un des points culminants des *« Gritli »-Briefe* et un des pôles d'intérêt qu'elles recèlent, parce qu'elle s'inscrit de manière forte dans l'itinéraire intellectuel et spirituel de Rosenzweig, et parce que, si on la compare avec la correspondance de 1916, elle signe une affirmation non plus seulement du judaïsme comme religion légitime vis-à-vis du christianisme, mais de l'homme juif vis-à-vis de l'homme chrétien.

Une des questions qui s'impose inévitablement quand on entreprend de réfléchir à la chronologie d'une correspondance qui couvre une période de temps aussi longue que les *« Gritli »-Briefe*, c'est de savoir si l'on observe des évolutions. Nous avons tenté de montrer que sur le plan thématique, on observe un certain nombre de variations, mais elles sont souvent de courte durée et contingentes. Sur le plan de l'adresse, du mode de pratique épistolaire, il n'y a pas à proprement parler d'évolutions. Les modes de communication, la circulation épistolaire caractéristiques des *« Gritli »-Briefe* s'inscrivent dans la durée et perdurent tout au long de la correspondance, ils semblent comme fixés une fois pour toutes. En revanche, ce qui change et modifie de manière remarquable le ton des lettres que Franz Rosenzweig adresse à Margrit Rosenstock, c'est le passage d'une expérience heureuse de la correspondance qui caractérise la période qui va de 1917 à l'été 1919, à une expérience épistolaire qui n'est plus satisfaisante pour Rosenzweig et qui le rend malheureux, parce qu'un

[912] Cette remarque vaut pour la correspondance considérée du point de vue thématique. Si l'on s'intéresse au fonctionnement formel de la correspondance, il est alors nécessaire de la prendre en compte dans son ensemble sans distinguer les lettres qui, de notre point de vue, sont plus intéressantes de celles qui le sont moins.

déséquilibre se fait jour au moment où Margrit Rosenstock éprouve manifestement moins le besoin de lui écrire. On peut se demander, à cet égard, si l'été 1919, marqué par l'entrée en scène de Rudolf Ehrenberg et par une forte dramatisation de la question religieuse, ne constituerait pas également une césure adéquate. Rosenzweig exprime ce déséquilibre avec beaucoup de véhémence à partir de la fin de l'été et à l'automne 1919, donc au moment où une relation amoureuse naît entre Margrit Rosenstock et Rudolf Ehrenberg[913]. Rosenzweig résume son sentiment en une phrase : « […] je supporte difficilement que tu m'affames »[914]. La métaphore de la faim souligne ici le caractère vital des lettres de Margrit Rosenstock pour Rosenzweig. En ce sens, la correspondance est le baromètre, sans doute le seul dont nous disposions, de la relation qui lie les deux amants. Les catégories de co-temporalité et de co-spatialité (cf. *supra*, p. 75) que nous avons utilisées pour décrire le mode de fonctionnement que Rosenzweig met en place pour rendre compte de ses exigences à l'égard de la relation épistolaire ne se trouvent pas modifiées par ce changement de nature de l'expérience amoureuse. Mais ce changement, dû au fait qu'il reçoit moins de lettres, l'oblige à rendre plus explicites ses conceptions et ses exigences et les rend du même coup intelligibles pour le lecteur second que nous sommes. La lettre du 26 août 1920 constitue à ce titre un bon exemple : « Une parole a besoin d'être réponse pour pouvoir être une parole. Sans le sentiment qu'au même moment que moi, tu es assise et tu m'écris, sans ce sentiment, ce ne sont pas les paroles justes et proches que l'on trouve. »[915] (cf. *supra*, p. 77). En effet, ce passage qui exprime le primat de l'expérience de la co-temporalité pour la correspondance, le fait pour ainsi dire *a posteriori*. Tout se passe comme si Rosenzweig ne prenait conscience avec certitude de la nécessité de l'illusion que Margrit Rosenstock lui écrit en même temps que lui, qu'au moment même où il ne pouvait plus en être sûr, où il doutait de l'assiduité de sa correspondante. On observe dans ce cadre une forme de concomitance entre les lettres où il est question de la relation de Margrit Rosenstock avec Rudolf Ehrenberg et celles où Rosenzweig élabore et développe sa conception de la correspondance.

913 On renverra ici particulièrement aux lettres du 27 août 1919 (GB, p. 405), du 1er octobre 1919 (Cf. GB, p. 439), du 5 novembre 1919 (Cf. GB, p. 468) et du 15 novembre 1919, p. 478.

914 GB, p. 477 : « […] ich ertrage es nur schwer, wenn du mich hungern lässt. »

915 GB, p. 648 : « Wort muss Antwort sein, um Wort sein zu können. Ohne das Gefühl, dass du im gleichen Augenblick auch sitzest und mir schreibst, ohne dies Gefühl sind es nicht die rechten nahen Worte, die man findet. »

Dans un sens, on peut dire que nous devons à l'entrée en scène de Rudolf Ehrenberg la théorie rosenzweigienne de la correspondance.

Le fait de considérer une correspondance sous l'angle chronologico-thématique et non plus seulement sous l'angle formel d'une part et thématique de l'autre, comme nous l'avons avant tout fait jusque là, permet de révéler des corrélations entre des thèmes que l'on aurait, *a priori*, pas nécessairement eu l'idée de rapprocher. C'est ce que nous avons constaté entre *Hegel et L'État* et *L'Étoile de la Rédemption*, mais également entre Rudolf Ehrenberg, amant de Gritli, et la conception rosenzweigienne de l'épistolaire. La prise en compte de la chronologie des *« Gritli »-Briefe* ne vient pas remettre en cause les conclusions auxquelles nous sommes parvenue jusqu'à présent, mais elle permet de donner une profondeur de champ supplémentaire au traitement principalement thématique que nous avons jusqu'alors fait subir à cette correspondance en rendant les lettres au cadre temporel dans lequel elles s'inscrivent. Nous avions certes toujours pris en considération la date de chacune des lettres que nous avons été amenée à citer, mais peut-être moins systématiquement quand il s'est agi de mettre les différentes lettres en relation en les comparant les unes aux autres. Un effort en direction d'une approche chronologique permet de sortir d'une vision homogène ou homogénéisante de la correspondance pour laisser sa place à un discours divers, soumis aux changements propres à l'existence humaine et qui, s'il n'est pas aisément systématisable, peut tout de même faire l'objet d'une description assez précise, qui donne des indications non seulement sur des césures biographiques, mais également sur les évolutions et les étapes d'une pensée.

B – Rosenzweig et la temporalité du dialogue

Pour pouvoir se faire une idée précise de la manière dont Rosenzweig envisage la temporalité propre au dialogue, on ne peut pas se contenter de prendre en compte *L'Étoile de la Rédemption*, mais il est nécessaire de se référer à d'autres textes de Rosenzweig, comme « La pensée nouvelle » ou « Formation sans fin », qui, chacun à leur manière disent comment Rosenzweig entend ce qu'est la « pensée parlante » et ce qu'elle implique pour les individus qui rentrent en dialogue sous son égide[916].

[916] La conception de la temporalité que Rosenzweig développe dans *L'Étoile de la Rédemption* est foncièrement théologique. Un de ses aspects importants est la différence entre la conception juive et la conception chrétienne du temps, qui repose sur les rythmes différents de l'année liturgique et

C'est à ce titre que cette interrogation est particulièrement importante pour nos analyses. Car on est en droit de penser que Rosenzweig a fait pour la première fois l'expérience d'un tel mode de pensée dans le cadre de l'échange avec ses amis et peut-être particulièrement dans celui qui nous est parvenu sous la forme des *« Gritli »-Briefe*.

Commençons par nous consacrer au texte intitulé « La pensée nouvelle » pour essayer de comprendre comment Rosenzweig envisage les implications qu'il voit dans le rapport entre le dialogue et la temporalité :

> Le langage est lié au temps, se nourrit de temporalité et ne veut ni ne peut quitter cette terre nourricière ; il ignore à l'avance où il aboutira, ses répliques lui viennent d'un autre. Il vit essentiellement de la vie d'un autre qu'il soit l'auditeur du récit, l'interlocuteur du dialogue ou un compagnon au sein du chœur […]. Le dialogue véritable est précisément le théâtre d'un événement : je ne peux pas savoir à l'avance ce que me dira l'autre, parce que j'ignore moi-même ce que je dirai ; sans doute ignoré-je même si je dirai quoi que ce soit […].[917]

Rosenzweig reprend ici les trois modèles discursifs qu'il développe dans *L'Étoile de la Rédemption* et qui sont chacun liés à une strate temporelle particulière : le récit qui caractérise la Création et se fait au passé, le dialogue qui caractérise la Révélation, et advient au présent et le chant du chœur qui accompagne la Rédemption toujours à venir. Ce passage montre que le fait de s'engager dans un dialogue, de prendre au sérieux le langage, impose à celui qui s'engage dans cette voie de prendre le risque de l'incertitude propre au langage, qui est en partie due au fait qu'il ne peut être seul

---

sur des rapports opposés à l'histoire. Néanmoins, comme le remarque Francesco Paolo Ciglia, Rosenzweig ne traite de la question du temps authentique, c'est-à-dire, accordé à l'expérience humaine, que dans la deuxième partie du livre. Cf. Francesco Paolo CIGLIA, « Der gordische Knoten der Zeit. Aspekte des Dialogs zwischen Rosenzweig und Augustin », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs* « *neues Denken* », Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 2006, vol. 1, p. 323-345, ici p. 324. Pour ce qui est de la dimension théologique de la temporalité, voir Christoph ASKANI, « Die Gestaltung der Zeit durch die Liturgie im Judentum und Christentum », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs* « *neues Denken* », Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 2006, vol. 2, p. 956-981.

[917] PN, p. 158 *sq* ; ND, p. 151 : « Sprechen ist zeitgebunden, zeitgenährt; es kann und will diesen seinen Nährboden nicht verlassen; es weiß nicht im voraus, wo es herauskommen wird; es lässt sich seine Stichworte vom anderen geben. Es lebt überhaupt vom Leben des anderen, mag er nur der Hörer der Erzählung sein oder der Antwortende des Zwiegesprächs oder der Mitsprecher des Chors […]. Im wirklichen Gespräch geschieht eben etwas; ich weiß nicht vorher, was mir der andre sagen wird, weil ich nämlich auch noch nicht einmal weiß, was ich selber sagen werde; ja vielleicht noch nicht einmal, dass ich überhaupt etwas sagen werde […]. »

maître à bord[918]. Il doit prendre en compte ce que l'autre fera du langage, il se soumet à l'incertitude et à la dépendance qui conditionne toute relation authentique et parlante à l'autre et sans doute aussi à soi-même. Rosenzweig écrit également dans « La pensée nouvelle » :

> Avoir besoin de temps signifie ne rien pouvoir anticiper, être contraint de tout attendre, dépendre de l'autre pour ce qui m'est le plus propre […] ; ce qui sépare la pensée traditionnelle de la nouvelle, la pensée logique de la pensée grammaticale, ne réside pas dans le fait que l'une est silencieuse et que l'autre parle, mais en ceci que la pensée nouvelle a besoin de l'autre ou, ce qui revient au même, dans le fait qu'elle prend au sérieux le temps.[919]

Gérard Bensussan explicite ce complexe thématique en disant qu'il s'agit pour Rosenzweig de « signifier, à même son grand ouvrage, le nœud du temps, de l'autre et de la parole »[920]. Ce faisant, Rosenzweig prend ses distances avec une tradition qui consiste à considérer le temps comme une instance abstraite de la pensée pour faire de ce dernier une des données capitales de la relation dialogique entretenue avec l'autre. Michal Schwartz, dans un article intitulé « Bahn und Bann. Figures of Temporality and Infinity in *The Star of Redemption* » aborde un autre aspect important des rapports entre le dialogue et la temporalité en soulignant que « l'événement de la Révélation sous la forme du commandement d'amour introduit l'irruption de l'altérité elle-même comme temporalité »[921]. Comment comprendre la coalescence de l'altérité et de la temporalité ? Si l'on essaie de tirer les conséquences de la conception selon laquelle toute chose et toute personne portent en elles leur propre temps, on peut peut-être dire que ce temps ne s'actualise en tant que tel, n'est perçu par le sujet comme temporalité dans laquelle il est personnellement impliqué qu'à partir du moment où il rencontre un temps autre que le sien, le temps de l'autre. Du même

---

[918] La vision de la temporalité que Rosenzweig défend ici se dirige contre celle de l'idéalisme allemand et avant tout de Hegel. À ce sujet, voir Renate SCHINDLER, « Franz Rosenzweigs Kritik am Zeitbegriff des Deutschen Idealismus », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs « neues Denken »*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 2006, vol. 1, p. 312-322.

[919] PN, p. 159 ; ND, p. 151 : « Zeit brauchen heißt: nichts vorwegnehmen können, alles abwarten müssen, mit dem Eigenen vom andern abhängig sein […] der Unterschied zwischen altem und neuem, logischem und grammatischem Denken liegt nicht in laut und leise, sondern im Bedürfen des andern und, was dasselbe ist, im Ernstnehmen der Zeit. »

[920] BENSUSSAN, « Le gage et le hiéroglyphe », (cf. note 626), p. 9.

[921] Michal SCHWARTZ, « Bahn and Bann. Figures of Temporality and Infinity in The Star of Redemption », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs « neues Denken »*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 2006, vol. 2, p. 882-891, ici p. 885 : « The event of Revelation, in the form of the command of love, introduces the irruption of alterity itself as temporality. »

coup, le temps ne se met à exister réellement de manière vivante, tout comme le langage, que dans la rencontre. Cette forme de pensée exige de l'individu qu'il ait une position d'accueil de ce qui va advenir, une position attentive, tant au sens de l'attention qu'au sens de l'attente, qu'il accepte de ne pas avoir le contrôle de ce qui va se passer. À l'inverse, comme le souligne Rosenzweig, « la pensée est intemporelle »[922], ce qui veut dire qu'elle n'a pas de temporalité propre, qu'elle vit dans l'illusion de ne dépendre que d'elle-même et de n'avoir pas de présupposé.

Pour Rosenzweig, le dialogue est une modalité du langage qui éclot dans le présent, c'est pour cela que ce dernier adopte une position centrale par rapport au passé, temps du récit et de la Création et au futur, temps du chant choral et de la Rédemption. Ce présent est un présent sans cesse renouvelé, ce qui est rendu possible par le biais de l'instant voué à se répéter. La structure temporelle que Rosenzweig confère au dialogue et à l'amour qu'il exprime fournit à ces deux éléments leurs qualités propres et permet de différencier l'amant de l'aimé, celui qui appelle et celui qui répond. Au sein de cette conception de la temporalité qui s'articule à la question de l'éternité, l'instant joue un rôle particulier[923]. Il ne doit pas être confondu avec le présent. On pourrait peut-être dire que chez Rosenzweig, l'instant a partie liée autant avec le présent qu'avec l'éternité. Il s'agit d'une forme de réintégration de l'éternité au sein du présent humain qui est le temps de la finitude. Car, si le présent rosenzweigien est bien éternel, c'est l'instant qui permet à chaque individu d'avoir part à l'éternité. L'instant est compris, dans la deuxième partie de l'*Étoile,* comme la modalité temporelle selon laquelle Dieu se révèle. Il caractérise l'amour de l'amant « *die Liebe des Liebenden* ». Il en constitue l'essence. Voilà ce que Rosenzweig écrit au sujet de l'amour de l'amant :

> […] dans son essence il [l'amour de l'amant] est infidèle, car son essence, c'est l'instant : aussi doit-il, pour être fidèle, se renouveler à chaque instant, tout instant doit devenir à ses yeux le premier regard de l'amour. […] chaque jour, l'amour aime un peu plus ce qu'il aime. Ce perpétuel accroissement est la forme de la permanence dans l'amour.[924]

[922] PN, p. 158 ; ND, p. 151 : « Das Denken ist zeitlos ».

[923] Ciglia voit cette articulation du temps et de l'éternité précisément dans l'événement de la Révélation. Cf. CIGLIA, « Der gordische Knoten der Zeit… », (cf. note 916), p. 337.

[924] ER, p. 232 ; SE, p. 181 : « sie [die Liebe des Liebenden] ist treulos in ihrem Wesen, denn ihr Wesen ist der Augenblick; und so muss sie sich, um treu zu sein, jeden Augenblick erneuen, ein jeder Augenblick muss ihr zum ersten Blick der Liebe werden. […] alle Tage hat Liebe das Ge-

Rosenzweig explique en outre que l'aimé, pour sa part, ne se rend compte ni de la répétition, ni de l'augmentation qui caractérise l'amour de l'amant ; il ressent cet amour renouvelé à chaque instant comme éternel[925]. Le rôle de l'amour, vécu dans l'instant, est qu'il délivre celui qui est aimé de son statut de mortel, parce que, selon Rosenzweig : « cet amour est l'éternelle victoire sur la mort »[926]. Ce qui signifie que le rôle de la Révélation et de l'instant de son effectuation est de faire que l'homme cesse d'être *seulement* mortel, et de le faire accéder à sa part d'éternité. En ce sens, c'est la double nature de l'homme qui est ici réaffirmée, mais sans qu'elle soit ramenée au dualisme d'une âme éternelle et d'un corps mortel. Dans la spéculation trinitaire élaborée par Schelling dans *Les Âges du monde*, le présent était déjà compris comme la temporalité propre de l'amour : « Commence avec le Fils la deuxième époque, le temps du présent, du règne de l'amour. »[927] Cette affirmation se comprend évidemment dans un contexte chrétien dont Rosenzweig dépouille l'idée du présent de l'amour, à laquelle il ajoute, ce qui n'était pas présent chez Schelling, la dimension de la parole dialoguée[928].

Rosenzweig ne livre donc pas de la temporalité une conception objective ou abstraite, mais prend en compte la dimension subjective de la temporalité pour rompre avec une vision linéaire, spatialisée et homogène du temps. Cette même conception que Schelling critiquait déjà dans les fragments sur les *Âges du monde*. Voilà ce que

---

liebte ein bisschen lieber. Diese stete Steigerung ist die Form der Beständigkeit der Liebe. » Rosenzweig, à la différence d'autres penseurs du dialogue, tels que Martin Buber, par exemple, conçoit la rencontre amoureuse qui caractérise la Révélation comme une relation non réciproque, ce qui explique les modes de temporalité différents qui l'accompagnent.

925 ER, p. 241 : « Ce qui pour l'amant est un instant à renouveler sans cesse, ce qui est aimé le sait éternel, toujours et éternellement. » ; SE, p. 188 : « Was dem Liebenden ein immer zu erneuender Augenblick ist, das Geliebte weiß es als ewig, immer und ewig. » Nous nous sommes ici permis d'apporter une légère modification à la traduction.

926 ER, p. 235 ; SE, p. 183 : « diese Liebe ist der ewige Sieg über den Tod »

927 Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Les Âges du monde. Fragments*, traduit de l'allemand par Pascal David, Paris : PUF, 1992, p. 77 ; *idem*, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, sous la dir. de Manfred Schröter, Munich : Biederstein Verlag, 1946, p. 59 : « Es beginnt mit dem Sohn die zweyte Epoche, die Zeit der Gegenwart, der herrschenden Liebe. » Cf. SCHINDLER, *Zeit – Geschichte – Ewigkeit*, (cf. note 131), p. 239. Sur les rapports qu'entretiennent les fragments sur les *Âges du monde* de Schelling et l'œuvre de Rosenzweig, voir également : Cordula HUFNAGEL, *Die kultische Gebärde. Kunst, Politik, Religion im Denken Franz Rosenzweigs*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 1994, p. 55-70.

928 Cet oubli du langage chez Schelling n'est cependant que relatif, en effet il écrit : « Trouver le commencement, c'est trouver le mot, le verbe qui résout tout conflit. […] C'est pourquoi il est dit : Au *commencement* était le verbe. » Cf. SCHELLING, *Les Âges du monde*, (cf. note 927) p., p. 94 ; *idem*, *Die Weltalter*, (cf. note 927), p.75-76 : « Der gefundene Anfang ist das gefundene Wort, durch das aller Widerstreit gelöst wird. […] Darum heißt es: Im Anfang war das Wort. »

ce dernier écrit du mode d'appréhension du temps qu'il considère comme ‹inauthentique› :

> Même si se trouvait vérifiée, dans tous sens, l'antique parole selon laquelle il ne se passe rien de nouveau dans le monde ; si, à la question : qu'est-ce qui est advenu ? la réponse devait être toujours : Cela, précisément, qui est advenu, en ce cas, donc, il s'ensuivrait seulement que le monde n'aurait en lui ni passé ni avenir […].[929]

Schelling critique ici ce qu'il appelle le temps mécanique et que Gérard Bensussan définit de la manière suivante: « […] ce temps jamais autre, ce temps toujours le même, concaténation de causes et d'effets, n'est rien qu'un présent toujours maintenu, un maintenant qui s'étirerait sans fin en arrière et en avant. » [930] Schelling reproche à ce modèle d'empêcher de penser qu'advienne quelque chose qui soit radicalement nouveau[931]. Le temps n'est alors qu'une répétition d'instants identiques. Rosenzweig adopte une formulation comparable au début de *L'Étoile de la Rédemption* quand parle de « ce qui toujours était et revient toujours et vaudra demain parce que c'était valable aujourd'hui »[932]. Le dialogue révélant est, dans la pensée de Rosenzweig, un de ses commencements radicaux que la vision géométrique ou mécanique du temps ne permet pas de penser. On notera que Rosenzweig ne pense pas le présent de la Révélation comme un commencement premier, puisqu'il est de fait précédé par la Création, mais comme un commencement second, duquel éclot la temporalité elle-même. Comme l'écrit Francesco Paolo Ciglia : « Il n'y a qu'à partir du présent que nous pouvons reconstituer le passé et envisager l'avenir. Il se présente donc d'une part comme l'unique porte d'entrée du temps et d'autre part comme le centre du temps. »[933] C'est sans doute un emprunt que Rosenzweig fait à la pensée schellin-

---

929 SCHELLING, *Les Âges du monde*, (cf. note 927), p. 22 ; *idem*, *Die Weltalter*, (cf. note 927), p. 11 : « Wäre aber auch in jedem Sinn bewährt die alte Rede, dass nichts Neues in der Welt geschehe; wäre auf die Frage, was ist's, das geschehen ist? noch immer jene Antwort die richtige: Ebendas, was hernach geschehen wird, und auf die, was ist's, das geschehen wird? Ebendas, was zuvor geschehen ist […].

930 Gérard BENSUSSAN, « Schelling – une politique négative », in : Jean-François COURTINE (sous la dir. de), *Le dernier Schelling : raison et positivité*, Paris : Vrin, 1994, p. 71-86, ici p. 75.

931 Au sujet de l'influence de Schelling sur la conception rosenzweigienne du temps, voir SCHINDLER, *Zeit – Geschichte – Ewigkeit*, (cf. note 131)., p. 229-245.

932 ER, p. 77 ; SE, p. 50 : « was immer wiederkehrt und morgen gilt, weil's heute hat gegolten. » Cette Citation est attribuée à Nietzsche par le rédacteur de l'index des noms propres.

933 CIGLIA, « Der gordische Knoten der Zeit… », (cf. note 916), p. 328 : « Nur von der Gegenwart aus können wir die Vergangenheit rekonstruieren und die Zukunft in Aussicht nehmen. Sie präsentiert sich also einerseits als das einzige Eingangstor der Zeit und andererseits als der Mittelpunkt der Zeit. »

gienne des *Weltalter*, qui raconte l'éclosion du temps à partir de son milieu, à savoir dans un présent qui se place comme point de référence et pose ce qui le précède comme passé et ce qui le suit comme à venir. Cette éclosion est contenue dans la Révélation, comme Rosenzweig l'écrit très explicitement dans les « Paralipomena » où il parle de « la dimension temporalisante » de la Révélation[934]. Rosenzweig n'envisage pas le présent du dialogue, comme un point qui s'inscrirait dans une succession, mais comme une strate temporelle qui coexiste avec les deux autres, le passé et le futur. Le passé, le présent et le futur ne sont donc pas pris dans leur succession, mais comme trois dimensions qui coexistent toutes les trois sur le mode de la présence. Comme l'écrit Rosenzweig dans « La pensée nouvelle » :

> De même que la réalité dans son ensemble, chaque événement singulier a son présent, son passé, son avenir sans lesquels il ne pourrait être connu ou ne le serait que défiguré. La réalité elle aussi a un passé, un avenir – un passé perpétuel et un avenir éternel.[935]

De manière explicite, Rosenzweig refuse l'idée selon laquelle les temps se succéderaient, mais il voit en chaque chose, en chaque événement un passé, un présent et un avenir qui lui sont propres et le définissent, mais qui conditionnent également de manière essentielle la connaissance que nous sommes en mesure d'en avoir. On retrouve ici une idée de co-temporalité somme toute assez proche de celle que Rosenzweig développe dans sa correspondance. Il ne s'agit pas de s'écrire simultanément, mais il s'agit, par l'écriture, de s'inscrire dans le même temps, d'instaurer un temps commun et de se dégager de l'idée qu'une lettre succède à une autre. Cette idée de succession engendre en effet irrémédiablement la séparation des temps propres à chacun des épistoliers, ce que les chercheurs appellent le « décalage de phase »[936]. Voici la manière dont Schelling raconte l'éclosion des temps : « c'est ainsi qu'à chaque instant surgit le temps, et en vérité le temps *en entier*, le temps dans lequel passé, présent et avenir sont dynamiquement dissociés et là et du même coup con-

---

934 Franz ROSENZWEIG, « Paralipomena » [1914-1918], in : *idem*, *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 61-125, ici p. 88 : « verzeitlichende[r] Zug ». À ce sujet, voir également NER, p. 130 ; USE, p. 126.

935 PN, p. 157 ; ND, p. 150 : « Wie jedes einzelne Geschehen seine Gegenwart, seine Vergangenheit, seine Zukunft hat, ohne die es nicht oder nur verzerrt erkannt wird, so auch die Wirklichkeit im Ganzen. Auch sie hat ihre Vergangenheit und Zukunft, und zwar eine immerwährende Vergangenheit und eine ewige Zukunft. »

936 BÜRGEL, *Der Privatbrief*, (cf. note 258), p. 288 : « Phasenverzug ».

joints. »[937] Le détour par Schelling permet de mieux comprendre comment il est possible de penser la coexistence des temps, qui naissent tous à chaque instant et prennent ainsi position les uns par rapport aux autres. Le fait que Rosenzweig, dans sa conception du temps, fasse le lien entre le temps comme mesure et le temps comme modalité du langage humain permet également de rendre envisageable cette coexistence. En effet, le langage, dans les temps verbaux, fait cohabiter le passé, le présent et le futur sans que cela soit le moins du monde problématique. Cette conception grammaticale du temps était également déjà présente dans un texte de Herder intitulé *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, dont on est en droit de penser qu'il a fait une forte impression sur Rosenzweig, et que nous citons ici, car il donne une inflexion particulière à la question des rapports qu'entretiennent la temporalité et le langage : « Le temps a lentement pris possession de la totalité de la structure du langage ; lui [le temps] qui régit tout, a ordonné l'articulation des pensées humaines. »[938] Herder défend ici l'idée selon laquelle le temps ainsi que la conception que nous nous en faisons, selon lui entièrement tirés de l'expérience que les hommes font de la nature et de leur environnement viennent se fixer dans la langue où ils acquièrent le degré d'abstraction que nous leur connaissons. Si le langage est le lieu de fixation de la temporalité, alors on peut sans doute en déduire, qu'il est également le lieu à partir duquel on peut observer les différentes formes possibles de temporalité.

La conception rosenzweigienne du temps, dans le cadre de laquelle se situe la conception de la temporalité du dialogue qu'il livre, repose sur une compréhension non géométrique et non scientifique du temps. Cette dernière est particulièrement bien explicitée dans la lettre du 10 février 1921 qu'il adresse à Eugen Rosenstock et dans laquelle il exprime son admiration pour le texte de Herder que nous venons d'évoquer et particulièrement pour le paragraphe suivant : « Genèse du concept de temps à partir des données de la nature et du langage humain »[939]. Il dit de ce dernier

---

937 SCHELLING, *Âges du monde*, (cf. note 929), p. 93 ; SCHELLING, *Weltalter*, (cf. note 929), p. 74 : « So entsteht in jedem Augenblick Zeit, und zwar als ganze Zeit, als Zeit, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft dynamisch auseinander gehalten, aber eben damit verbunden sind. »

938 Johann Gottfried HERDER, *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* [1799], Berlin : Aufbau-Verlag, 1955, p. 66 : « Der ganzen Sprachfügung bemächtigte sich also die Zeit allmählich; sie, die alles regiert, ordnete auch die Folge des menschlichen Gedanken. »

939 *Ibidem*, p. 65-72 : « Genese des Begriffs der Zeit, nach Datis der menschlichen Natur und Sprache. »

qu'il est « notre véritable précurseur »[940]. Et il renvoie à un passage tiré de ce paragraphe que nous citons tel que Rosenzweig le recopie :

> En fait, toute chose changeante porte en elle la mesure de *son* temps ; cela resterait vrai même s'il n'y en avait pas d'autre, il n'y a pas deux choses dans le monde qui aient la même mesure du temps. […] Il y a donc (on peut oser le dire authentiquement) dans l'univers en un temps donné un nombre incalculable de temps, le temps dont nous pensons qu'il est la mesure de tous les autres, est seulement une mesure de relation de nos pensées, de la même manière que l'était *l'espace infini* dans la totalité des lieux de chaque être de l'univers.[941]

Ces formulations sont explicitement dirigées contre la conception kantienne du temps comme « forme pure de la sensibilité », telle que Kant la développe dans l'« esthétique transcendantale » qui ouvre la *Critique de la raison pure*[942]. Elles remettent en cause l'idée d'un temps géométrique qui serait le même pour tous. Herder refuse de voir le temps comme une catégorie *a priori*, c'est-à-dire qui précèderait l'expérience. Il qualifie le temps de « concept de l'expérience »[943], ce qu'il justifie en reconstituant la manière dont les peuples ont construit leur conception du temps à partir de l'observation de la nature et de ses changements. Herder indique différentes unités de mesure du temps qui sont propres à chaque individu, comme son pouls ou le rythme de ses pensées. Cette idée est très proche de celle que Schelling développera dans *Les Âges du monde* :

> Nulle chose ne naît dans le temps, c'est au contraire en toute chose que le temps naît à nouveau immédiatement à partir de l'éternité, et si l'on ne saurait dire de toute chose qu'elle est *dans* le commencement du temps, le commencement du temps, lui, est en toute chose, et en toute chose commencement également éternel.[944]

---

940 GB, p. 727 : « unser wirklicher Vorläufer »

941 GB, p. 728 : « Eigentlich hat jedes veränderliche Ding das Mass *seiner* Zeit in sich; dies bestehet wenn auch kein anders da wäre, keine zwei Dinge der Welt haben dasselbe Mass der Zeit. Es gibt also (man kann es eigentlich und kühn sagen) im Universum zu einer Zeit unzählbar viele Zeiten; die Zeit, die wir uns als das Mass aller denken, ist bloss ein Verhältnismass unserer Gedanken, wie es bei der Gesamtheit aller Orte einzelner Wesen des Universums jener *endlose Raum* war. » Cf. également HERDER, *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, (cf. note 938), p. 68-69.

942 Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, Traduit de l'allemand par Jules Barni, Paris : Flammarion, 1976, p. 82 ; *idem*, « Kritik der reinen Vernunft » [1781], in : *idem*, *Werke*, sous la dir. de königlich preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin : Georg Reimer, 1911, p. 1-283, ici p. 36 : « reine Form der sinnlichen Anschauung ».

943 HERDER, *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, (cf. note 939), p. 69.

944 SCHELLING, *Âges du monde*, (cf. note 929), p. 97 ; SCHELLING, *Weltalter* , (cf. note 929), p. 78-79 : « Kein Ding entsteht in der Zeit, sondern in jedem Ding entsteht die Zeit auf's Neue

Le propos de ce fragment de 1811 est sensiblement identique à celui de Herder douze ans plus tôt, notamment pour ce qui est de la critique de Kant. À ceci près que Schelling aborde la question d'un point de vue plus spéculatif et va plus loin en ce qui concerne les conséquences à tirer de l'idée que chaque chose porte en elle son propre temps. Il ajoute en effet que si tel est le cas, alors chaque chose porte également en elle le commencement du temps, qui selon la conception de Schelling dans la philosophie des *Âges du monde*, est un commencement éternellement recommencé. Rosenzweig reprend cette idée dans « La pensée nouvelle » quand il écrit : « Ce n'est pas dans le temps qu'arrivent les événements, c'est le temps lui-même qui arrive. »[945] Le temps est donc une catégorie qui peut advenir, il n'est pas seulement une condition de notre conception des choses ni une pure abstraction. De ce fait, on comprend mieux comment Rosenzweig pouvait voir dans la correspondance une façon de créer un temps commun aux amants. Dans le dialogue épistolaire aussi, c'est un temps qui advient.

Il nous faut dès lors nous interroger sur les conséquences d'une telle conception pour la temporalité du dialogue. Que se passe-t-il du point de vue de la temporalité quand deux personnes entrent en dialogue ? Peuvent-elles rester chacune dans leur temps propre ? Rosenzweig donne un exemple de ce dernier cas de figure dans *L'Étoile de la Rédemption* où l'aimé et l'amant éprouvent chacun d'une manière fort différente la temporalité du dialogue amoureux, ce qui signifie sans doute que Dieu ne peut être éternel que pour les hommes, mais que lui-même ne se perçoit pas comme tel. Mais quand deux hommes entrent en dialogue, il est vraisemblable, si l'on suit le ton donné par la conception rosenzweigienne de la temporalité, qu'ils doivent entrer dans un temps commun, c'est-à-dire renoncer quelque peu à mesurer le temps en fonction de critères strictement individuels pour prendre en compte la mesure de la temporalité à laquelle se livre leur interlocuteur. Rosenzweig laisse entendre une idée similaire dans « Formation sans fin », quand il expose les caractéristiques de la nouvelle forme d'apprendre qu'il appelle de ses vœux :

---

und unmittelbar aus der Ewigkeit, und ist gleich nicht von jedem zusagen, es sey im Anfang der Zeit, so ist doch der Anfang der Zeit in jedem, und zwar in jedem gleich ewiger Anfang. »

945 PN, p. 156 ; ND, p. 148 : « Nicht in [der Zeit] geschieht, was geschieht, sondern sie, sie selber geschieht. ». À ce sujet, voir aussi, CIGLIA, « Der gordische Knoten der Zeit… », (cf. note 916), p. 325.

> Dans le même lieu de parole et dans le même temps de parole où se retrouvent les élèves, on découvrira aussi les enseignants. Et peut-être qu'une même personne, durant le même temps de parole, s'avérera maître et élève. Et c'est même lorsque cela se produira qu'on pourra être tout à fait sûr qu'une telle personne est capable d'être un enseignant.[946]

On retrouve ici, dans un contexte différent de celui de la correspondance, l'idée de co-temporalité et de co-spatialité. La communauté de temps est ici symbolisée par l'idée de « *Sprechstunde* », qui désigne en allemand la période de temps dans laquelle quelqu'un reçoit, par exemple les heures de permanence des professeurs à l'université, mais également les heures de consultation d'un médecin. Il s'agit donc d'un terme du langage courant et quotidien auquel Rosenzweig donne un sens très fort en insistant sur le deuxième terme du composé : *Stunde*. L'idée de l'heure a une importance non négligeable dans la pensée de Rosenzweig, car elle trouve sa place dans la conception de l'histoire et de la temporalité qu'il expose dans *L'Étoile de la Rédemption*. Ici, l'heure est une forme de l'instant particulière que Rosenzweig définit de la façon suivante : « […] l'instant que nous cherchons doit nécessairement, au moment où il vient de s'évanouir, renaître au même instant, alors qu'il passe il doit déjà recommencer ; son effacement doit être en même temps une résurrection. »[947] Et il précise : « Il n'a pas à commencer à neuf, il a à revenir. Il faut qu'il s'agisse vraiment du même instant. »[948] En introduisant cette conception de l'instant, Rosenzweig ouvre une nouvelle dimension de la temporalité: sa dimension circulaire. Dès lors, on peut se demander comment s'articule cette répétition à l'identique de l'instant et la nouveauté que la relation dialogique peut apporter et que l'idée de *Sprechstunde* semble garantir. Rosenzweig pense un instant non fulgurant, un instant qui permette d'instaurer une stabilité temporelle : l'heure, comme la *Sprechstunde* revient et cons-

---

946 Franz ROSENZWEIG, « Formation sans fin », in : *idem*, *Confluences : politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2003, p. 249-262, ici p. 260 ; *idem*, « Bildung und kein Ende » [1920], in : *idem*, *Zweistromland*: *kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : Der Mensch und sein Werk, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 491-503, ici p. 502 : « Im gleichen Sprechzimmer und in der gleichen Sprechstunde, wo sich die Schüler finden, werden auch die Lehrer entdeckt werden. Und es wird vielleicht der Gleiche in der gleichen Sprechstunde als Meister und als Schüler erkannt. Ja eben erst wenn dies geschieht, ist es ganz gewiss, dass er zum Lehrer taugt. »

947 ER, p. 405 ; SE, p. 322 : « […] der Augenblick, den wir suchen, muss, indem er verflogen ist, im gleichen Augenblick schon wieder beginnen, im Versinken muss er schon wieder anheben; sein Vergehen muss zugleich ein Wiederangehen sein. »

948 ER, p. 406 ; SE, p. 322 : « Er darf nicht neu kommen, er muss wiederkommen. Es muß wirklich der gleiche Augenblick sein. »

titue le cadre dans lequel toute nouveauté peut advenir. Par son itération, elle garantit la possibilité du neuf et de la fulgurance en son sein.

Le fait de considérer l'ensemble du corpus des *« Gritli »-Briefe* sous un angle chronologique a permis d'affiner l'évaluation de certains aspects thématiques et de mettre en lumière des relations entre les sujets de la correspondance, qui jusque là étaient restées dans l'ombre. Le fait d'introduire la question de la temporalité pour repenser, d'une part la question du dialogue et de son inscription dans le langage en général, et d'autre part celle de l'amour, nous a également permis d'ouvrir une nouvelle perspective sur ces questions et sur la manière dont elles s'articulent. Ces interrogations nous ont menée assez directement à la question de la mort qu'il faut maintenant mettre en lien avec l'amour et au langage.

Chapitre 2 – L'ombre de *Thanatos* dans les « ‹Gritli›-Briefe »

La mort est pour Rosenzweig une des expériences marquantes qui ponctue en différents moments le texte des *« Gritli »-Briefe*[949]. On peut dire qu'elle se manifeste de deux manières : mort de l'autre d'une part, mort propre d'autre part. La vie de Rosenzweig dans la période qui va de 1917 à 1929 est ponctuée par la mort de plusieurs personnes de son entourage, son père, Hermann Cohen, le rabbin Nehemia Nobel, et par les tendances suicidaires de sa mère. Toutes ces occasions ont contribué à forger la conception rosenzweigienne de la mort, telle qu'elle apparaît dans *L'Étoile de la Rédemption* et également telle qu'il l'expose dans les *« Gritli »-Briefe*. En outre, Rosenzweig est amené à plusieurs reprises à envisager sa propre mort, parce qu'il s'y trouve confronté après la nuit de juillet 1913, à Leipzig, dans son débat avec Eugen Rosenstock, puis ensuite de manière pour le moins étonnante à partir de ses fiançailles puis de son mariage avec Edith Hahn. Ce dont on peut également s'étonner, c'est que le lexique de la mort disparaît progressivement à partir du moment où Rosenzweig tombe malade et qu'il est condamné (cf. annexe V p. 368).

L'objectif de ce chapitre est de reconstruire le chemin qui mène Rosenzweig de la réflexion sur la mort de l'autre, au rythme des morts successives auxquelles il se trouve confronté, à la réflexion sur sa mort propre[950]. Au sujet de cette dernière, nous nous efforcerons de montrer qu'elle n'est sans doute pas réductible à l'angoisse devant la mort, dont rendent compte avec une grande précision et avec une grande force d'évocation les premières pages de *L'Étoile de la Rédemption*. En effet, cette mort-là n'est pas à venir, elle est pour ainsi dire déjà là et c'est en lui-même que Rosenzweig l'identifie. La conception philosophique de la mort qui, comme souvent, découle plus ou moins directement de l'expérience personnelle de Rosenzweig, devra également faire l'objet de réflexions destinées à montrer en quoi la mort, dans la pensée de Ro-

---

949 Nous nous permettons de jouer dans le titre de ce chapitre sur le couple *Éros*/*Thanatos*, sans pour autant qu'il faille y voir ici une référence explicite à la psychanalyse. Néanmoins, Eva Birkenstock renvoie au fait que le lien que Rosenzweig fait entre l'amour et la mort le place dans une certaine tradition, qui est celle de la poésie et de la psychanalyse. Cf. Eva BIRKENSTOCK, *Heißt Philosophieren sterben lernen.* Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 1997, p. 243.

950 Dans son article intitulé « Die Bestimmung des Todes im ‹Stern der Erlösung› », Werner Marx présente une typologie des formes de mort présentes dans *L'Étoile de la Rédemption*, qui donne de manière très claire les accents sur lesquels porte la réflexion de Rosenzweig sur la mort. Cf. Werner MARX, « Die Bestimmung des Todes im ‹Stern der Erlösung› », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 1988, vol. 2, p. 611-619, ici p. 611.

senzweig est un point de passage et de pivot. Ce dernier permet de passer d'un niveau à un autre, d'une sphère à une autre et signe l'humanité de l'homme telle qu'il la conçoit. Pour lui, le fait qu'une pensée soit en mesure d'intégrer la mort, telle qu'elle est vécue par l'individu, est le signe qu'elle se met à la hauteur de la vie humaine et de ses préoccupations propres. De plus, il nous importe à ce sujet de soumettre cette phrase clef de *L'Étoile de la Rédemption*, empruntée au Cantique des Cantiques : « L'amour est fort comme la mort » et qui sert de devise à la Révélation, a une réinterrogation. En effet, Rosenzweig voit dans l'amour, tel qu'il le décrit et le définit dans son œuvre majeure, l'instance qui serait en mesure de tenir tête, de faire pendant à la mort. Il s'agit de soumettre cette idée à l'analyse pour tenter de savoir de quel amour et de quelle mort parle ici Rosenzweig. Toutes les amours sont-elles aussi fortes que toutes les morts ou cette devise ne vaut-elle que pour une forme bien particulière d'amour, confrontée à une forme bien particulière de mort ? Il faudra dans ce cadre reposer également la question du mariage que Rosenzweig, avant même d'en avoir fait personnellement l'expérience, lie à la mort. Mais là encore, il faut se demander de quelle mort ou de la mort de qui il s'agit. Si cela se révèle possible, nous tenterons également de voir quelles sont les implications de cette question pour la conception rosenzweigienne du dialogue interreligieux.

A – Rosenzweig et ses morts

Les premières réflexions sur la mort dont rendent compte les *« Gritli »-Briefe* sont inspirées à Rosenzweig par la mort de son père, Georg Rosenzweig survenue le 19 mars 1918, suivie de près par celle du philosophe Hermann Cohen, le 4 avril 1918. Le lendemain de la mort de ce dernier, il raconte à Margrit Rosenstock comment il a reçu la nouvelle de la mort de son père :

> […] j'étais au sol comme une branche arrachée : je n'avais jamais su à quel point j'avais été seulement une branche [*Zweig*]. Mais ensuite, j'ai senti subitement que j'étais moi-même ancré dans le sol, que je m'étais enraciné, que j'étais devenu un tronc [*Stamm*]. Jusqu'alors je n'avais fait partie de la vieille terre de mon peuple que par mon père. Subitement j'étais moi-même dedans, j'étais moi-même un membre vivant de la longue chaîne des générations et

> Abraham, Isaac et Jacob étaient directement mes pères. […] Je grandis et passe de mon prénom à mon nom de famille. [951]

Ce passage est étonnant et marquant à plusieurs titres. D'abord, Rosenzweig évoque la mort de son père au moment où il annonce à Margrit Rosenstock la mort d'Hermann Cohen et fait ainsi implicitement se rejoindre les deux événements dans la communauté de la figure paternelle. Ensuite, Rosenzweig s'interroge sur ce que le décès de son père signifie pour lui en termes de transmission, dans une réflexion constellée de jeux de mots renvoyant à son patronyme. On remarquera que cette conception s'ancre dans la modernité, dans la mesure où, dans la tradition juive, c'est en fait le prénom qui rattache le fils à son père. Les Juifs n'ont commencé à porter des noms de famille qu'à partir de la fin du XVIII^{ème} siècle et du début du XIX^{ème} siècle. On est ici en droit de s'étonner que Rosenzweig dise que c'est son père qui le lie « à la vieille terre de [son] peuple ». On sait en effet que c'est par son oncle, Adam Rosenzweig, que Rosenzweig découvre le judaïsme et que son père est un représentant de la bourgeoisie assimilée de Cassel, qui voit plutôt d'un mauvais œil les préoccupations théologico-religieuses de son fils. Ces réflexions doivent donc être prises dans toute l'ambivalence qu'elles donnent à voir. En effet, il semble que Rosenzweig montre surtout ici que cette transmission est en un sens plutôt soulagée de la disparition du transmetteur, qui n'a que bien peu joué son rôle et faisait sans doute barrage entre Franz Rosenzweig et la tradition dont il se réclame. Le fait d'avoir été jeté au sol par l'expérience du décès d'un proche permet à Rosenzweig de développer ses propres racines, d'être lui-même le tronc sans devoir passer par son père. Il fait donc ici l'expérience de la possibilité d'une réappropriation, à la fois de la conscience juive, mais également de son nom de famille. Ce décès lui permet de se présenter sans intermédiaire face à sa communauté, sans plus être le fils de Georg Rosenzweig, ce qui le rattache du même coup directement aux origines, aux pères fondateurs, au tronc[952]. Rosenzweig développe ses réflexions sur la mort dans les lettres suivantes,

---

[951] GB, p. 67 : « […] ich lag wie ein abgerissener Zweig am Boden; ich hatte nie gewusst, wie sehr ich bloss Zweig gewesen war. Dann aber spürte ich plötzlich, dass ich nun selbst im Boden steckte, Wurzel geschlagen hatte, Stamm geworden war. Bisher hatte ich doch nur durch meinen Vater mit der alten Erde meines Volks zusammengehangen. Jetzt stand ich plötzlich selber darin, war selber das lebende Glied der langen Kette der Geschlechter, und Abraham Isaak und Jakob unmittelbar meine Väter. […] Ich wachse aus meinem Vornamen in meinen Zunamen hinüber. »

[952] La réflexion que Rosenzweig développe ici peut rappeler le passage des Nombres portant sur les filles de Celophehad. Ces dernières, à la mort de leur père, viennent réclamer une part de l'héritage en l'absence d'héritier mâle. Elles se présentent devant Moïse et devant le grand prêtre

notamment celle du 18 avril 1918 où il fait la différence entre la manière dont il a vécu la mort de Cohen et celle dont il a vécu celle de son père :

> Sa mort [celle de Cohen] est donc pour moi comme la mort d'un ami. À savoir, une perte authentique et littéralement une perte, un vide dans la vie. Une perte, mais pas un changement. Et c'est là la différence que tu pressens. La mort d'un parent peut *également* être une ‹perte›, mais elle est essentiellement : changement. Un changement de la vie même quand la perte est mince. On peut se plaindre de la perte, il faut apprendre à croire au changement. On n'a jamais fini d'apprendre la perte et on n'y croit jamais. […] Peut-être que les pertes sont dans l'absolu la seule chose qui dans la vie sont conservées intactes. La mort est de toute façon ce qu'il y a de solide dans la vie. La vie croît et passe. Pas la mort.[953]

Rosenzweig est en mesure de comparer deux expériences distinctes, parce qu'il est amené à les éprouver presque simultanément, et il semble dire que, d'une certaine manière, la perte occasionnée par le décès d'Hermann Cohen est plus douloureuse que le changement induit par le décès de son père, même s'il se contente de suggérer cette idée. La citation que nous avions précédemment introduite explicite ce en quoi consiste le changement évoqué par Rosenzweig, il est sans doute, entre autres choses, une prise d'autonomie, un processus d'appropriation, dont la meilleure figuration est peut-être celle de l'héritage. La mort d'un parent permet à son héritier de disposer en propre de ce dont il n'avait auparavant la jouissance que par son intermédiaire. Le second passage rend également compte d'un point important, à savoir que la mort est un point de stabilité dans la vie, qui est par essence instable, ces morts et les pertes qu'elles causent donnent à l'homme une idée de l'immuable que la vie n'est pas en mesure de donner. De plus, le changement occasionné par la mort d'un parent semble, selon Rosenzweig, pouvoir s'intégrer à la vie de l'individu qui le subit et pour lequel il correspond à un changement de place dans la généalogie ; la perte

---

Eleazar et formulent leur requête de la façon suivante: « Pourquoi le nom de notre père disparaîtrait-il de son clan ? Puisqu'il n'a pas eu de fils, donne-nous un domaine au milieu des frères de notre père. » On observe ici le même type de phénomène qui croise la conservation et l'appropriation. En effet, à la fois, elles viennent parler au nom de leur père et de leur lignée, mais le fait de faire d'elles les héritières leur permet de porter légitimement et en toute responsabilité leur nom de famille en héritage. Cf. Nombres, 27,4.

953 GB, p. 77 : « So ist mir sein Tod wie der Tod eines Freundes. Nämlich Verlust, recht eigentlich und wörtlich Verlust, Lücke im Leben. Verlust, aber nicht Veränderung. Und das ist der Unterschied, den du ahnst. Der Tod eines Blutnächsten kann *auch* ‹Verlust› sein, aber wesentlich ist er: Veränderung. Veränderung des Lebens auch dann, wenn er als Verlust gering ist. Über den Verlust kann man klagen, an die Veränderung muss man eben glauben lernen. Den Verlust lernt man eben nie aus und glaubt auch nie daran. […]. Vielleicht sind Verluste überhaupt das einzige, was sich im Leben unverändert erhält. Der Tod ist ja überhaupt das Feste im Leben. Leben wächst und vergeht. Der Tod nicht. »

laisse un vide qui n'est pas intégrable et qui confronte concrètement le vivant à la mort. Cette confrontation, Rosenzweig la décrit de la manière suivante, alors qu'il est lui-même malade, et réduit à un silence apparent que selon lui beaucoup de gens ont confondu avec un silence réel : « […] un muet est un mort ; c'est la particularité des morts que l'on s'adresse à eux mais qu'ils ne répondent pas. »[954] La mort des autres confronte donc l'individu au silence de la réponse, à l'impossibilité du dialogue, à la perte d'un interlocuteur.

La question de la mort de l'autre est particulièrement importante pour la conception rosenzweigienne de la mort, parce qu'elle constitue de son point de vue une des modalités fondamentales selon laquelle l'homme envisage la mort. C'est ce qu'il écrit dans la lettre du 3 mai 1918 :

> J'avais découvert la différence entre la mort propre et la mort de l'autre. Que toute crainte de la mort vient du fait que l'on s'imagine sa propre mort comme celle d'un autre – à la troisième personne et qu'ici aussi il importe avant tout de tout vivre à la première (c'est-à-dire donc première = deuxième et deuxième = première, les « rails » !!) personne, la mort propre et finalement toutes les morts.[955]

Dans cette lettre, Rosenzweig introduit l'idée selon laquelle la mort est le règne de la troisième personne, mais il voit cela comme une tendance contre laquelle l'homme devrait et serait en mesure de s'élever. Il semble dire que l'homme peut s'approprier sa propre mort et la vivre ou l'envisager à la première personne. Pourtant, dans *L'Étoile de la Rédemption*, le scandale que constitue la mort réside selon Rosenzweig dans le fait qu'elle équivaut à la réduction du Je à l'état de chose : « que son Je ne serait qu'un ça s'il venait à mourir »[956]. Rosenzweig développe cette idée abondamment dans un autre passage de *L'Étoile* :

> En effet, seuls les autres peuvent mourir ; c'est seulement comme autre, seulement comme Il, que l'homme meurt. Le Je ne peut penser sa mort ; sa peur devant la mort est uniquement la peur de devenir ce qu'il a pu voir de ses yeux chez d'autres morts : un « Il » qui est mort, un « ce » qui est mort ; ce

954 Cf. BT, 25 décembre 1922, p. 935 : « […] ein Stummer ist eben tot; das ist ja das Eigentümliche der Toten, daß sie angesprochen werden, aber nicht antworten. »

955 GB, p. 91 : « Ich hatte den Unterschied des eignen vom fremden Tod entdeckt. Dass alle Todesfurcht nur daher rührt, dass man den eignen Tod sich vorstellt wie den Tod eines andern - in der dritten Person. Und dass auch hier alles darauf ankommt, alles in der ersten (d.h. also ersten = zweiten und zweiten = ersten – das ‹Geleise›!!) Person zu erleben, den eignen Tod und endlich doch allen Tod. »

956 ER, p. 19 ; SE, p. 3 : « dass sein Ich nur ein Es wäre, wenn es stürbe ».

> n'est pas sa propre mort que l'homme craint, car celle-là, le Je qui a pris son éveil dans la Révélation ne peut absolument pas se représenter dans son imagination ce qu'elle est, liée qu'elle est aux formes de la Création ; ce que l'homme craint, c'est son propre cadavre.[957]

Ici Rosenzweig explique très clairement que la crainte de la mort est engendrée par une forme de dédoublement, qui amène le Je vivant à se voir lui-même en cadavre et sa propre réduction à l'état de créature provoque de l'angoisse du fait qu'elle constitue une remise en question de la Révélation qui avait fait de lui un Je. D'une certaine manière, le geste inaugural qui ouvre *L'Étoile de la Rédemption* a quelques points communs avec celui par lequel Jacques Bénigne Bossuet ouvre son *Sermon sur la mort* qui commence par cette phrase célèbre : « Me sera-t-il permis aujourd'hui d'ouvrir un tombeau devant la cour, et des yeux si délicats ne seront-ils point offensés par un objet aussi funèbre ? »[958] Les deux textes ont non seulement en commun l'effet de choc qu'ils visent dans leurs premières lignes, mais également de vouloir tirer d'un face à face avec la mort une connaissance plus profonde de l'homme auquel ils reprochent de se détourner de la pensée de la mort. Néanmoins, Bossuet est tributaire d'une pensée dualiste que récuse Rosenzweig et tire de l'étude de la mort un enseignement qui relève des fausses consolations contre lesquelles s'élève le philosophe de Cassel : « qu'il [l'homme] est méprisable en tant qu'il passe, et infiniment estimable en tant qu'il aboutit à l'éternité. »[959] Pour Rosenzweig, c'est justement l'homme pris dans son existence qui est estimable.

Peut-on en déduire que Rosenzweig a évolué et qu'entre les lettres que nous avons citées et la rédaction de l'introduction de *L'Étoile*, il a pris ses distances avec la possibilité d'une mort envisagée ou vécue à la première personne ? Ou alors, l'angoisse de la mort est-elle justement marquée par la crainte de l'assimilation du Je au Il dans le retour à la matérialité, dans la perte de conscience et dans le fait qu'un mort n'est plus l'interlocuteur de personne ? À telle enseigne que l'on pourrait dire

---

957 ER, p. 383 ; SE, p. 304 : « Denn nur Andre können sterben; nur als Andrer, nur als Er stirbt der Mensch. Das Ich kann sich nicht gestorben denken; seine Angst vor dem Tode ist die Angst, das zu werden, was es an gestorbenen Andern allein mit Augen sehen kann: ein gestorbener Er, ein gestorbenes Es; nicht den eigenen Tod fürchtet der Mensch, denn den kann das Ich, das in der Offenbarung erweckte, in seinem Vorstellen, wie es ist, gebunden an die Formen der Schöpfung, sich gar nicht vorstellen, sondern den eigenen Leichnam. »

958 Jacques-Bénigne BOSSUET, *Sermon sur la mort et autres sermons* [1662], chronologie, préface et bibliographie par Jacques Truchet, Paris : Flammarion, 1996, p. 129.

959 *Ibidem*, p. 133.

que la crainte de la mort et la crainte de la réduction au Il sont une seule et même chose[960]. L'idée, on serait presque tenté de dire le fantasme, d'une mort à la première personne est confirmée par ce que Rosenzweig écrit dans deux lettres, d'abord celle du 8 avril 1918, dans laquelle, répondant à une question de Gritli, qu'il cite en début de paragraphe, il écrit : « Je la souhaite [la mort] lente, pas à pas : je voudrais vivre ma mort. »[961] Il développe cette même idée dans la lettre du 21 mai 1919 :

> Je pense que la mort devrait être ainsi […], qu'on la sût depuis déjà un moment, mais qu'elle ne fût pas encore là et seulement quand on aurait savouré jusqu'au bout ce dernier verre que la vie sert à la mort, alors seulement, elle viendrait elle-même. J'ai toujours souhaité mourir conscient.[962]

En somme, Rosenzweig souhaiterait que la mort le prévienne, vienne entrer en dialogue avec sa vie, avant de s'imposer pour qu'il puisse la rencontrer en sujet conscient et qu'il ne la subisse pas[963]. Le rapport de la mort au Je est relativement complexe, en effet, à la fois la mort est la menace du retour à l'état de chose, en même temps, cette angoisse occasionne une puissante affirmation du Je, dans un hurlement, comme le note Rosenzweig[964]. Et pour reprendre ce qu'écrira Heidegger sur le même sujet quelques années plus tard : « *Nul ne peut décharger l'autre de son trépas*. »[965] En effet, dans la mort le Je ne peut être ni remplacé ni représenté, il est là pour lui-même et pour lui seul. Donc, si l'angoisse de la mort est bien l'angoisse d'un retour à l'état de chose, elle est également une angoisse qui donne au Je ses contours les plus

---

960 À cet égard, on rappellera que Rosenzweig considère le fait que ses amis veuillent le changer, le convertir, comme un oubli du Tu et comme un meurtre. Cf. GB, 1er septembre 1919, p. 417. (cf. page 164).

961 GB, p. 69 : « Ich wünsche ihn [den Tod] mir langsam, Schritt für Schritt; ich möchte das Sterben erleben. »

962 GB, p. 304 : « Ich denke, so müsste der Tod sein […], dass man ihn erst eine Weile lang schon wüsste und er doch nicht da wäre und erst dann, nachdem man das ausgekostet hätte, diesen letzten Becher, den noch das Leben dem Tod kredenzt, erst dann käme er selbst. Ich habe mir immer gewünscht, bei Bewusstsein zu sterben. » L'ironie du destin exaucera Rosenzweig sans doute au-delà de ce qu'il avait souhaité.

963 En ce sens, la conception de la mort que développe ici Rosenzweig correspond à une représentation traditionnelle de l'attitude face à la mort, telle que la décrit Philippe Ariès dans ses *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*. Il s'agit de l'idée selon laquelle chacun est prévenu de sa mort ou souhaite l'être pour pouvoir s'y préparer. Cette représentation est déjà attestée au Moyen-Âge, mais se retrouve, comme une survivance, jusque dans les sociétés contemporaines. Cf. Philippe ARIES, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris : Seuil, 1975, p. 18.

964 Cf. ER, p. 19 ; SE, p. 3.

965 Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, traduit de l'allemand par François Vezin, Paris : NRF Gallimard, 1986, p. 293 ; *idem*, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 2001, p. 240 : « *Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen*. »

propres[966]. La préoccupation que Rosenzweig formule au sujet de sa propre mort le place dans la proximité de Rilke, qui dans les années qui précèdent la Première Guerre mondiale a été très fortement marqué par le spectacle d'une mort massifiée, qu'il rencontre dans l'image de l'hôpital. La visite de L'Hôtel-Dieu à Paris l'a particulièrement impressionné et il lui consacre un long passage dans *Les Carnets de Malte Laurids Brigge* où il développe une conception particulière de la mort. Il accuse cette forme collective de la mort d'empêcher les individus d'avoir une mort qui leur soit propre et qui était garantie par la mort que l'on vivait chez soi, entouré des siens[967]. Dans la troisième partie du recueil intitulé *Le Livre d'heures*, il adresse une prière disant : « Seigneur, donne à chacun sa propre mort./ La mort qui émerge de cette vie/ dans laquelle il a connu l'amour, le sens et le besoin. »[968] Il s'agit peut-être moins pour Rilke de vivre sa mort de façon consciente, mais plutôt d'avoir une mort qui corresponde à son caractère et à la manière dont on a vécu. Il s'agit également de ne pas se laisser prendre sa mort, par des instances extérieures, comme ici l'hôpital.

Une des morts qui ont profondément marqué Rosenzweig, celle du rabbin francfortois Nehemia Anton Nobel (1871-1922), est à peine évoquée dans les *« Gritli »-Briefe*, parce qu'elle a lieu dans une période où le dialogue épistolaire avec le couple Rosenstock se distend et parce qu'elle correspond également au moment où Rosenzweig découvre la maladie qui le laissera paralysé[969]. Elle ne donne pas lieu à une quelconque reprise théorique, cependant, on peut tenter de s'appuyer pour la réflexion sur le petit texte d'hommage que Rosenzweig rédige à l'occasion de ce décès pour le journal *Neue Jüdische Presse*[970]. Il faut cependant dire que Rosenzweig n'y rend pas compte de sa propre expérience, il y fait partager ses souvenirs et témoigne dans le dernier paragraphe, marqué par le « nous », du délaissement dans lequel ce

966 Jankélévitch parle à ce sujet de « la clause égocentrique de la première personne ». Vladimir JANKELEVITCH, *La Mort*, Paris : Flammarion, 1977, p. 25.

967 Cf. RILKE, *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, (cf. note 198), p. 459-460.

968 Rainer Maria RILKE, « Das Stunden-Buch », in : *idem*, *Gedichte 1895 bis 1910*, sous la dir. de Manfred Engel et Ulrich Fülleborn (Werke Bd.I), Francfort/Main ; Leipzig: Insel Verlag, 1996, p. 153-252, ici p. 236 : « O Herr, gib jedem seinen eigenen Tod./ Das Sterben, das aus jenem Leben geht,/ darin er Liebe hatte, Sinn und Not »

969 Les lettres contenues dans le second volume des *Briefe und Tagebücher* permettent de se faire une idée du choc qu'a subi Franz Rosenzweig à la mort du rabbin Nobel. Cf. BT, p. 745-747.

970 Franz ROSENZWEIG, « Der Denker. Nachruf auf A.N. Nobel », in : *idem*, *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 667-669. On trouvera des indications sur les conditions de publication originale du texte à la fin du même volume, p. 858.

décès plonge la communauté à laquelle il appartient. Ce n'est donc pas en son nom propre qu'il exprime son deuil dans ce texte.

Une des indications importantes que Rosenzweig donne de la mort envisagée dans un contexte religieux réside dans l'explication qu'il livre à Margrit Rosenstock du *Kaddish*, une des prières les plus importantes du judaïsme (cf. *supra*, p. 179), dans la lettre du 25 avril 1918 :

> Le *Kaddish* – c'est le nom de la prière des morts, qui a pour ainsi dire le même rôle que la messe des âmes dans l'Église catholique – est en fait avant tout superstition, c'est-à-dire qu'il est à l'abri de tout souci concernant le salut de cette âme : l'individu ne peut pas le dire seul, mais seulement à la fin du service religieux de la communauté et avec le Amen de la communauté. Seul le fils pour ses parents peut le dire, pas le père pour son fils, ni l'homme pour sa femme, on ne « sauve » pas le Salut de l'âme, mais on témoigne de l'enchaînement des générations pour l'avenir. […] Enfin, et c'est ce qui est décisif, les termes : il n'y est absolument pas question de la mort, mais c'est une prière pour la venue du Royaume qui est par ailleurs beaucoup utilisée pendant le service religieux […] Ce n'est pas une prière pour le mort, mais pour le monde. [971]

Ce long passage est particulièrement important, parce qu'il ancre l'expérience de la mort de l'autre, à laquelle nous nous consacrons ici, dans l'expérience que nous avons du monde et de l'écoulement du temps dans lequel l'individu est pris. Il s'agit des générations, de la venue du Royaume, du monde, ce sont donc les préoccupations des vivants qui font l'objet d'une prière à la mort de quelqu'un. Mais elles ne sont pas détachées de la mort puisque l'on y trouve des réflexions qui sont inspirées aux hommes lorsqu'ils sont confrontés à la mort, à savoir la fugacité des choses, l'enchaînement des générations et l'espoir d'une Rédemption à venir. Rosenzweig montre ici de manière très concrète à quel point la mort est l'affaire des vivants, quelque chose qui concerne chacun ici-bas et qui a bien peu affaire avec un au-delà supposé. On ne saurait donc vouloir consoler les vivants de la perte d'un être, mais

[971] GB, p. 84 : « Das Kaddisch – so heisst das jüdische Totengebet, das etwa eine ähnliche Stelle einnimmt wie die Seelenmesse in der kath. Kirche – ist eigentlich vor allem Aberglauben, nämlich vor aller Sorge um das Heil dieser Seele, geschützt: nicht der Einzelne alleine kann es sagen, sondern nur am Schluss des Gottesdienstes der Gemeinde und mit dem Amen der Gemeinde. Nur der Sohn für die Eltern kann es sagen, nicht der Vater für den Sohn, nicht der Mann für die Frau; nicht das Heil der Seele wird ‹gerettet›, sondern der in die Zukunft führende Zusammenhang der Geschlechter wird bezeugt. […] Endlich, und das ist das Entscheidende, der Wortlaut: es kommt überhaupt nichts vom Tod drin vor, sondern es ist ein Gebet um das Kommen des Reichs, das auch sonst vielfach im Gottesdienst verwendet wird […]. Es ist kein Gebet für den Toten, sondern für die Welt. »

plutôt leur rappeler que cette mort s'inscrit dans leur vie, qu'elle est dans le cours des choses et qu'ils doivent s'y confronter[972].

Une des thématiques qui ponctue l'ensemble des *« Gritli »-Briefe*, tellement présente qu'elle a fait l'objet de coupes de la part des éditeurs[973], est celle des relations de Franz Rosenzweig avec sa mère, Adele Rosenzweig, et plus particulièrement de sa tentative de suicide, qui semble avoir considérablement aggravé la relation que Rosenzweig entretenait avec elle. Cette tentative date du 21 avril 1919[974] et l'on peut sans doute dire que ce désespoir et le sentiment de délaissement qui l'a occasionné sont une des conséquences du décès de son époux, une année plus tôt. Il semble que Rosenzweig ait été confronté en permanence pendant tout cette période aux tendances suicidaires de sa mère, comme il l'évoque dans la lettre à Margrit Rosenstock du 26 avril 1919 : « Cela fait maintenant un an que j'essaie de lui sortir de la tête cette idée de suicide. »[975] Rosenzweig refuse radicalement l'idée du suicide, sans doute avant tout pour des raisons religieuses selon lesquelles ce dernier est une manifestation de l'hybris humaine portant l'individu à décider de lui-même ce qui ne devrait être que du ressort de Dieu. Il qualifie le suicide de « *Shibboleth* du paganisme »[976] et en fait donc le signe de reconnaissance fondamental de ceux qui n'ont pas connu la Révélation divine. Dans une autre lettre, il développe la même idée de manière plus explicite :

> Je suis aujourd'hui naturellement tout à fait d'accord avec ce que tu dis du suicide. On y retrouve même toute l'histoire de l'humanité : que l'animal *doit* vivre, que l'homme, entre la chute et la Révélation, *peut* mourir et que l'homme dans la Révélation, lui aussi doit vivre (bien qu'il sache qu'il *pourrait* mourir). À la place du suicide, la Révélation place le sacrifice de soi,

---

[972] Cf. RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 240-241. Inken Rühle insiste ici également sur les points communs entre le *Kaddish*, l'interprétation qu'en donne Rosenzweig et le troisième livre de la deuxième partie de *L'Étoile de la Rédemption* et l'analyse du psaume 115 qu'il comprend.

[973] GB, p. V.

[974] Rosenzweig évoque cette tentative de suicide, dans la lettre du 25 avril 1919 à Margrit Rosenstock (*Ibidem*, p. 281) et joint dans celle du lendemain une lettre de sa mère dans laquelle elle tente d'expliquer son geste. Cf. *Ibidem*, p. 282-283.

[975] GB, p. 284 : « Diesen Gedanken des Selbstmords rede ich ihr nun seit einem Jahr aus. »

[976] GB, lettre du 6 avril 1918 à Margrit Rosenstock, p. 68 : « Schiboleth des Heidentums ». Le terme de Shibboleth renvoie à un passage de l'Ancien Testament (Juges 12, 5 *sqq*) dans lequel ce mot doit servir de signe de reconnaissance de l'ennemi, qui ne sait pas prononcer le son [ch].

> l'obéissance jusqu'à la mort, à la place donc du *impavidum ferient ruinae* le « me voici » d'Abraham.[977]

Rosenzweig inscrit ici le suicide dans le rythme ternaire qu'il imposera plus tard à *L'Étoile de la Rédemption* et en fait la caractéristique du monde d'avant la Révélation, où l'homme est livré à lui-même et à son statut de créature. Seul, il est en mesure de disposer de sa vie et de sa mort comme il l'entend. La Révélation dépossède l'homme de ce statut de créature, en même temps qu'elle fait de lui plus que cela, à savoir une âme aimée de Dieu. Mais elle s'accompagne aussi d'une injonction à vivre et à ne pas faire comme s'il était autorisé à disposer de sa propre mort[978].

Néanmoins, Rosenzweig lui-même se garde bien de voir dans les diverses réflexions que lui inspirent la mort de ses proches ou leur rapport à la mort, l'occasion de construire une doctrine, comme il l'écrit à Margrit Rosenstock dans la lettre du 26 novembre 1918 : « Penses-tu vraiment que j'aie écrit une seule parole claire au sujet de la mort. Je ne le sais pas moi-même ; elle revient toujours, toujours différente, mais nulle part avec une clarté définitive. »[979] Ce passage peut sembler être en contradiction avec celui que nous avons précédemment cité, dans lequel Rosenzweig écrit : « La mort est de toute façon ce qu'il y a de constant dans la vie. »[980] En effet, il est difficile de s'imaginer que la mort puisse à la fois être constante et protéiforme. Pourtant, c'est peut-être ce qu'il faut s'efforcer de penser pour comprendre comment Rosenzweig envisage la mort. Elle est pour lui quelque chose de constant, parce que chacun vit avec la certitude de la rencontrer de façon répétée dans sa vie, cependant, elle n'est pas réductible à une forme ou à une interprétation unique. Son statut n'est pas définissable pour tous, une fois pour toutes, car si tel était le cas, cela impliquerait d'une certaine manière qu'il est possible de l'apprivoiser, voire de se l'approprier, ce qui va à l'encontre des idées développées par Rosenzweig.

---

977 GB, lettre du 4 septembre 1917 à Eugen Rosenstock : « Was du vom Selbstmord sagst, unterschreibe ich heute natürlich. Es steckt sogar die ganze Menschengeschichte darin: dass das Tier leben *muss*, der Mensch zwischen Fall und Offenbarung sterben *kann*, und der Mensch in der Offenbarung wiederum leben *muss*, (obwohl er weiss dass er sterben könnte). […] An Stelle des Selbstmords setzt die Offenbarung das Selbstopfer, den Gehorsam bis zum Tode, anstelle also des impavidum ferient ruinae das ‹Hier bin ich› Abrahams. »

978 Cf. également GB, lettre du 24 février 1919 à Eugen Rosenstock, p. 248. et lettre du 20 octobre 1920 à Margrit Rosenstock, p. 674-675.

979 GB, p. 200 : « Meinst du, ich hätte wohl ein klares Wort über den Tod geschrieben. Ich weiss es selbst nicht; er kommt immer wieder vor, immer wieder anders, aber nirgends mit endgültiger Klarheit. »

980 GB, 18 avril 1918, p. 77 : « Der Tod ist ja überhaupt das Feste im Leben. »

L'ensemble de ces événements, au cours desquels Rosenzweig a été amené, partant comme très souvent de ses expériences les plus personnelles, à s'interroger sur la mort et sur la manière dont elle doit être vécue et pensée à partir de ce vécu, ont marqué de leur empreinte la pensée de Rosenzweig, pensée dont la mort n'est jamais absente. Les réflexions que nous avons extraites des *« Gritli »-Briefe* doivent donc être mises en regard des réflexions qui ressortent du texte de *L'Étoile de la Rédemption*, dans lequel la mort a en différents endroits clefs une importance considérable, ce qui devrait nous permettre de compléter le panorama de la conception rosenzweigienne de la mort.

B – L'angoisse de la mort et le commencement de la philosophie

Le titre que nous donnons à ce paragraphe ne va pas sans poser de problème. En effet, l'angoisse de la mort est certes au commencement de la philosophie de Rosenzweig en ce qu'elle marque le point de départ de *L'Étoile de la Rédemption* qui s'ouvre par ces mots : « De la mort, de la crainte de la mort, dépend toute connaissance du Tout. »[981]. Mais en même temps, la mort et la crainte qu'elle inspire sont précisément ce que la philosophie critiquée par Rosenzweig n'est pas en mesure de prendre en charge, ce qui la met en échec et lui montre sa limite[982]. En ce sens, la mort est tout à la fois la fin et le début de la philosophie, ou plus précisément, elle est la fin de la philosophie de Ionie jusqu'à Iéna et le commencement de la « pensée nouvelle » que Rosenzweig initie[983]. Pour reprendre ce qu'écrit Stéphane Mosès à ce sujet : « Dans l'ensemble du système de *L'Étoile*, la mort est ce point central où aboutit la philosophie de la Totalité et où commence la pensée existentielle. »[984] Cette formulation exprime avec une grande clarté le point que désigne la mort, un point de départ qui ne ferait pas commencer le monde ou la philosophie en son début, mais en

981 ER, p. 19 ; SE, p. 3 : « Vom Tode, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an. »

982 Pour un panorama des conceptions de la mort telles qu'elles ont évolué à travers, l'histoire de la philosophie, on renverra à l'article « Tod » du *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Cf. RITTER ; GRÜNDER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, (cf. note 521), vol. 10, col. 1227-1242.

983 Pour une interprétation des premières pages de *L'Étoile de la Rédemption* et une analyse des difficultés auxquelles ce texte confronte son lecteur, on renverra aux deux articles suivants : Myriam BIENENSTOCK, « Franz Rosenzweig : De la possibilité de connaître le tout », in : Martin BRASSER (sous la dir. de), *Rosenzweig heute*, Fribourg en Br. : Karl Alber Verlag, 2006, p. 69-96. Inken RÜHLE, « Leben im Angesichts des Todes. Zum Verständnis des Todes im *Stern der Erlösung* », in : Martin BRASSER (sous la dir. de), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum* Stern der Erlösung, Tübingen : Niemeyer, 2004, p. 369-394, ici p. 369-378.

984 MOSES, *Système et Révélation*, (cf. note 145), p. 95.

son milieu, comme un point de jaillissement, pour reprendre une figure chère à Rosenzweig, sans doute aussi parce qu'elle exprime cette forme particulière du commencement, qui est aussi celle que nous avions observée au sujet de la temporalité vivante dans *L'Étoile de la Rédemption*. Gérard Bensussan caractérise la philosophie que Rosenzweig soumet à la critique, de la façon suivante : « Son effort de pensée, jusqu'à Kant au moins, consiste à opposer à l'évidence des étants tels qu'ils sont une autre réalité, cachée à l'arrière d'eux-mêmes et plus essentielle qu'eux-mêmes, et à contredire leur être phénoménal par un autre être. »[985] À l'inverse de cela, Rosenzweig met au centre les phénomènes jusque là négligés par la tradition philosophique. Comme l'écrit Martin Brasser : « Ni Rosenstock ni Rosenzweig ne craignent de prendre congé même de la philosophie dans sa totalité aussitôt qu'émerge cette alternative entre la vie et la mort. »[986] Le primat de la vie humaine est pour Rosenzweig comme pour Rosenstock indiscutable, et de ce primat découle tout le reste. En même temps, la prise de congé dont il est question ici est également un commencement nouveau, dicté par les exigences nouvelles auxquelles cette philosophie se doit selon eux de répondre. La radicalité de ce geste réside dans le fait que si quelque chose, en l'occurrence la mort, échappe à la prétention de subsumer le tout dans la pensée, alors, c'est toute l'entreprise d'une pensée de la totalité qui est irrémédiablement remise en question[987]. En ce sens, c'est bien de la question des limites de la philosophie que permet de traiter l'introduction de la mort, prise, non pas comme interrogation philosophique, mais comme angoisse personnelle, comme « expérience *irréductible* » pour reprendre les termes employés par Stéphane Mosès[988].

Les premières lignes du texte de *L'Étoile de la Rédemption* sont une attaque en règle contre la philosophie que Rosenzweig accuse de nier l'angoisse originelle de l'homme face à la mort[989]. Cette angoisse est ce qui lie tous les mortels, ce qui est commun au vivant : c'est donc par le truchement de l'évocation massive de la mort que Rosenzweig place la vie des vivants, marquée par l'angoisse de la mort, au prin-

985 BENSSUSSAN, « Sur l'actualité d'une pensée », (cf. note 134), p. 288.

986 BRASSER, « Rosenstock und Rosenzweig über Sprache… », (cf. note 835), p. 178 : « Weder Rosenstock noch Rosenzweig zögern, auch die Philosophie gesamthaft zu verabschieden, sobald diese Alternative zwischen Leben und Tod aufbricht. »

987 BENSUSSAN, *Franz Rosenzweig : existence et philosophie*, (cf. note 771), p. 10.

988 MOSES, *Système et Révélation*, (cf. note 145), p. 49.

989 Rosenzweig rédige ces premières pages de *L'Étoile de la Rédemption* dans le courant du mois de décembre 1918, comme on l'apprend en lisant la lettre du 24 décembre 1918 à Margrit Rosenstock. Cf. GB, p. 204.

cipe de son système de philosophie[990]. L'insuffisance de la philosophie préexistante, constatée par Rosenzweig, est double : d'abord cette dernière n'est pas en mesure de prendre en compte cette angoisse, mais ensuite, elle ne voit pas que derrière le prétendu dualisme de l'âme et du corps, il y a un Je vivant, criant et angoissé. L'idée du dualisme relève des fausses consolations critiquées par Rosenzweig parce qu'elle consiste à vouloir consoler l'homme de sa finitude en lui rappelant que son âme est éternelle et survivra à la mort de la chair. Dans ce texte, la philosophie est présentée comme une instance qui ne peut procurer que de fausses consolations :

> […] face à toute cette misère, la philosophie sourit de son sourire vide et, de son index tendu, elle renvoie la créature, dont les membres sont chancelants d'angoisse pour son ici-bas, vers un au-delà dont elle ne veut absolument rien savoir. […] La philosophie qui lui vante la mort comme son protégé par excellence et comme l'occasion grandiose d'échapper à l'étroitesse de la vie a seulement l'air de le railler.[991]

Le reproche de vouloir fournir des consolations illusoires est généralement plutôt dirigé contre la théologie, ou contre la religion, mais Rosenzweig le tourne ici contre la philosophie, qui fait l'objet d'une menaçante personnification. En effet, on peut à juste titre avoir l'impression, dans ce texte, que la philosophie est décrite comme une entité abstraite, alors que le Je auquel elle s'oppose est décrit plastiquement, concrètement, dans toute son humanité. Mais dans le passage que nous venons de citer, on a bien affaire à une forme de personnification de la philosophie que Rosenzweig décrit sous les traits de ce qui pourrait être une statue grecque au vague sourire, qui aurait tout à coup pris vie pour se moquer du vivant réel. Dans les « Paralipomena », Rosenzweig se dirige explicitement contre l'attitude de la tradition philosophique vis-à-vis de la mort quand il écrit : « Platon ne sait que le caractère *négligeable* de la mort,

---

990 Heinz-Jürgen Görtz fait remarquer que le rapport intime que Rosenzweig instaure entre la vie et la mort dans *L'Étoile de la Rédemption* lui vient sans doute de la « bionomie » de son cousin Rudolf Ehrenberg. Cf. Heinz-Jürgen GÖRTZ, « Tod und Leben. Kontingenzbewältigungen in Rosenzweigs Konzept der Geschöpflichkeit », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs « neues Denken »*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 2006, vol. 2, p. 754-775, ici p. 754 et p. 764-765.

991 ER, p. 20 ; SE, p. 4 : « die Philosophie lächelt zu all dieser Not ihr leeres Lächeln und weist mit ausgestrecktem Zeigefinger das Geschöpf, dem die Glieder in Angst um sein Diesseits schlottern, auf ein Jenseits hin, von dem es gar nichts wissen will. […] Die Philosophie, die ihm den Tod als ihren besonderen Schützling und als die großartige Gelegenheit anpreist, der Enge des Lebens zu entrinnen, scheint ihm nur zu höhnen. »

il l'*ignore*. »[992] Pour Rosenzweig, le prix à payer pour ce désintérêt c'est l'incapacité à dépasser la mort, dépassement qui nécessite que l'on se tourne vers elle, que l'on lui fasse face pour permettre un dépassement dans la Révélation.

La seule chose que la philosophie soit en mesure de proposer à l'individu dans son rapport à la mort est selon Rosenzweig le suicide : « Et c'est uniquement le suicide que cette exhortation philosophique serait véritablement en mesure de recommander […]. »[993] En quoi consiste ce conseil ? Dans l'oubli de soi et des besoins du Je vivant. À ce sujet, Heinz-Jürgen Görtz défend la thèse selon laquelle les premières pages de *L'Étoile de la Rédemption*, consacrées à la mort sont une réponse à ce qu'Hegel dit de la mort dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*[994] :

> La mort, si nous voulons nommer ainsi cette irréalité, est la chose la plus redoutable, et tenir fermement ce qui est mort est ce qui exige la plus grande force. […] Ce n'est pas cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même, qui est la vie de l'esprit. [995]

La comparaison des deux textes montre ce contre quoi se dirige l'attaque de Rosenzweig, à savoir le fait de considérer la mort comme quelque chose d'irréel. On comprend que Rosenzweig ait voulu s'élever contre cette idée paradoxale qui veut qu'une chose soit irréelle et dans le même temps terrible. Le différend entre Hegel et Rosenzweig réside en outre dans le rôle dévolu à la peur de la mort. Hegel la rejette dès le début : en effet, ce qu'il semble souhaiter, c'est un face à face direct entre la

---

992 ROSENZWEIG, « Paralipomena », (cf. note 934), p. 61-125, ici p. 95 : « Platon weiß nur die *Nichtigkeit* des Todes, er *ignoriert* ihn. »

993 ER, p. 20 ; SE, p. 4 : « Und nur den Selbstmord vermöchte jene philosophische Empfehlung wahrhaft zu empfehlen […]. » Si l'on se souvient que Rosenzweig considérait, dans sa correspondance, le suicide comme la marque du paganisme, on peut adhérer à la thèse formulée par Myriam Bienenstock, selon laquelle le véritable adversaire de ces lignes serait le paganisme. Cf. Myriam BIENENSTOCK, « Franz Rosenzweig : De la possibilité de connaître le tout », (cf. note 983), p. 71.

994 Heinz-Jürgen GÖRTZ, *Tod und Erfahrung : Rosenzweigs « erfahrende Philosophie » und Hegels « Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins »*, Düsseldorf : Patmos-Verlag, 1984, p. 34. Hans Martin Dober insiste également sur un point important de la critique de Rosenzweig dirigée contre Hegel, à savoir que la mort n'est pas rien, n'est pas du côté du néant, mais est bien quelque chose. Cf. ER, p. 28 ; SE, p. 10. Cf. également Hans Martin DOBER, *Die Zeit ernst nehmen. Studien zu Franz Rosenzweigs « Der Stern der Erlösung »*, Würzburg : Königshausen u. Neumann, 1990, p. 46.

995 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *La Phénoménologie de l'exprit*, vol. 1 traduit de l'allemand par Jean Hyppolite, Paris : Aubier 1939, p. 29 ; *idem*, *Phänomenologie des Geistes* [27-28], Hamburg : Meiner, 2006, p. 26 : « Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote fest zu halten, was die größte Kraft erfordert. […] Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt, und in ihm erhält, ist das Leben des Geistes. »

mort et l'esprit. Rosenzweig considère, pour sa part, l'angoisse comme productive, c'est à elle qu'il convient de faire face et non à la mort elle-même ; il déplace donc le face à face réclamé par Hegel. Comme il l'écrit: « Il ne faut pas que l'homme rejette de soi l'angoisse du terrestre ; il doit subsister… dans l'angoisse de la mort. »[996] En effet, cette angoisse est une source de connaissance qui permet de rester dans la vie tout en sachant que cette dernière est marquée par la mort. Ce que Rosenzweig vise en disant que le point de vue de la philosophie ne peut que recommander le suicide, c'est l'idée de se « maintenir dans la mort même », donc de faire face à la mort sans la médiation de l'angoisse. Dans le *Büchlein vom gesunden und vom kranken Menschenverstand*, Rosenzweig pousse à l'absurde l'idée selon laquelle le fait de vouloir fuir la mort mène l'individu à sortir de la vie, l'empêche de vivre. C'est ce réflexe de fuite qu'il s'emploie à guérir[997]. Mais l'expérience décrite semble similaire et résulte de l'expérience de l'insuffisance de la philosophie quand il s'agit de répondre aux préoccupations existentielles de l'homme.

Rosenzweig, dans l'exigence qu'il formule envers l'individu qui, selon lui, doit se confronter à l'angoisse de la mort, est relativement proche de ce que formulera Martin Heidegger dans *Être et Temps* quelques années plus tard. Dans ce texte, Heidegger explique que « la *mort* se révèle […] comme la possibilité *la plus propre*, sans relation au Dasein d'autrui, *indépassable* »[998]. Le Dasein, l'étant humain, prend conscience de la relation si particulière qui le lie à sa propre mort dans l'angoisse. Cette dernière est en fait une angoisse « devant » cette possibilité – on retrouve ici

---

996 ER, p. 20 ; SE, p. 4 : « Der Mensch soll die Angst des Irdischen nicht von sich werfen ; er soll in der Furcht des Todes – bleiben. »

997 Cf. ROSENZWEIG, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, (cf. note 907), p. 114-115.

998 HEIDEGGER, *Être et temps*, (cf. note 965), p. 305 ; *idem, Sein und Zeit*, (cf. note 965), p. 250 : « So enthüllt sich der *Tod* als die *eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit* ». Les points de convergence entre la pensée de Rosenzweig et celle de Heidegger sont suffisamment nombreux pour avoir intéressé les chercheurs. On ne trouve cependant chez Heidegger aucune référence explicite à Rosenzweig et on ne sait pas ce qu'il connaissait de lui. Rosenzweig, pour sa part, fait référence une fois à l'auteur d'*Être et Temps* dans un texte datant de mai 1929, intitulé « *Vertauschte Fronten* » dans lequel il montre qu'il a pris connaissance de sa pensée et de son importance. Cf. Franz ROSENZWEIG, « Vertauschte Fronten » [1929], in : *idem, Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 235-237. Cf. Karl LÖWITH, « M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity », in : *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 3, n° 1, septembre 1942, p. 53-77. À ce sujet, voir également Jean-François MARQUET, « Unité et totalité chez F. Rosenzweig. Étude sur l'architecture de *L'Étoile de la Rédemption* », in : *Archives de Philosophie*, Juillet-septembre 1998, vol. 61, cahier 3, p. 427-446, ici p. 446.

l'idée du face à face – qui est, selon Heidegger, « possibilité de la pure et simple impossibilité du Dasein »[999]. Mais chez Heidegger, c'est l'approche quotidienne de la mort qui prive chacun de cette angoisse et donc de la possibilité de faire l'expérience de cette rencontre avec soi-même, alors que Rosenzweig se réfère à une angoisse dont il part du principe qu'elle est celle de chacun quand il pense à la mort[1000]. Dans un texte intitulé « Directive pour la pensée juive », Rosenzweig exprime avec beaucoup de finesse le paradoxe inhérent à la mort, qui réside dans la tension entre notre foncière familiarité avec elle, d'une part, et l'angoisse qu'elle nous inspire, d'autre part :

> D'abord, il faut dire qu'elle [la mort] fait bel et bien partie de l'ici-bas, qu'elle achève la vie en un tout. […] La mort demeure une énigme, bien qu'elle soit quotidienne. La mort demeure étrangement inquiétante, bien que la vie ne nous soit que familière […] parce qu'elle y loge. Nous ne cessons d'incriminer la mort. Et nous ne pouvons pourtant pas vivre sans elle. Nous ne la surmontons jamais et la vainquons pourtant dans une lutte de chaque instant.[1001]

Ce qui frappe dans ces lignes, c'est la tension que Rosenzweig décèle entre le caractère quotidien de la mort et l'inquiétude qu'elle engendre chez les individus. C'est cette tension qui rend indispensable le fait de se confronter à la mort de son vivant, mais c'est elle qui rend cette confrontation si difficile et si douloureuse. En ce sens, il s'oppose donc à Heidegger dans son évaluation de notre appréhension quotidienne de la mort. Les deux auteurs ont cependant en commun, comme le souligne Eva Birkenstock, une « critique du refoulement de la mort »[1002]. Vouloir remettre l'individu et

---

999 HEIDEGGER, *Être et temps*, (cf. note 965), p. 305 ; HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, (cf. note 965), p. 251 : « vor ». Cf. également, *Ibidem*, p. 250 : « Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit. »

1000 Cf. HEIDEGGER, *Être et Temps*, (cf. note 965), p. 308-309 ; HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, (cf. note 965), p. 254.

1001 Franz ROSENZWEIG, « Directive pour la pensée juive », in : *idem*, *Confluences : politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2003, p. 269-295 (traduction légèrement modifiée par nos soins), ici p. 293-294 ; *idem*, « Anleitung zum jüdischen Denken » [1921], in : *idem*, *Zweistromland*: *kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : Der Mensch und sein Werk, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 597-618, ici p. 616-617 : « Zunächst gehört [der Tod] doch sicher zum Diesseits, vollendet das Leben erst zum Ganzen. […] Der Tod bleibt ein Rätsel, obwohl er alltäglich ist. Der Tod bleibt unheimlich, obwohl uns das Leben nur heimlich ist […], weil er darin ist. Wir hören nicht auf, ihn zu verklagen. Und können doch ohne ihn nicht leben. Wir überwinden ihn nie und besiegen ihn doch im Kampf jedes Augenblicks. »

1002 BIRKENSTOCK, *Heißt Philosophieren sterben lernen*, (cf. note 949), p. 21 : « Kritik an der Todesverdrängung ». Ce qui différencie néanmoins les deux auteurs, c'est que Rosenzweig opère ce que Gérard Bensussan appelle une « procédure de trivialisation de la philosophie » en réhabilitant le

ses angoisses au cœur de la philosophie veut en fait dire que la philosophie se met à prendre en compte la personne du philosophe qui l'élabore. Rosenzweig fait revenir à Schopenhauer, puis avant tout à Nietzsche la paternité de ce mouvement dans lequel il s'inscrit : « Or voici que survenait un homme qui connaissait sa vie et son âme comme un poète et qui obéissait à leur voix comme un saint, et qui pourtant était philosophe. »[1003] Rosenzweig résume cette idée dans la formule suivante : « Le philosophe cessa d'être *quantité négligeable* pour sa philosophie. »[1004] (cf. *supra*, p. 227) Cette idée est particulièrement importante pour notre étude, parce qu'elle justifie une démarche qui intègre des documents d'ordre biographique, non pas seulement pour aider à mieux comprendre qui était le philosophe et le replacer dans un contexte, mais également pour mieux comprendre sa pensée et sa démarche intellectuelle.

Dans les pages suivantes de l'introduction de *L'Étoile de la Rédemption*, le contenu du reproche que formule Rosenzweig se précise : c'est parce que la philosophie se préoccupe du tout, qu'elle tourne le dos à l'idée de la mort et trompe l'homme en lui proposant de faire comme si cette angoisse n'était pas. Rosenzweig écrit « Seul le singulier peut mourir, et tout ce qui est mortel est solitaire »[1005]. Ce faisant il exprime l'idée qu'une philosophie qui se préoccupe du tout ne saurait s'intéresser aux individus. Il veut donc s'efforcer de replacer l'individu et sa vie propre au cœur d'une philosophie qui ne dit pas que la mort n'est rien, mais qu'elle est quelque chose, à savoir le fondement. La philosophie en niant la mort, nie son fondement et du même coup, nie avoir tout fondement, elle « éveille pour elle-même l'apparence de n'avoir aucun présupposé »[1006]. À l'unitotalité, à l'unité du tout, Rosenzweig oppose la multiplicité des rien, qui sont quelque chose (on rappellera à cet égard que le terme rien en français vient du latin *res* qui veut dire chose) et considère que cette pluralité des expé-

---

bon sens, le sens commun, en prenant en compte la vie de l'individu comme elle va et ses interrogations telles qu'elles sont. Heidegger, pour sa part révoque l'appréhension quotidienne de la mort comme ce qui empêche l'individu de faire face à l'angoisse de la mort. Cf. BENSUSSAN, « Sur l'actualité d'une pensée », (cf. note 134), p. 292. Pour ce qui est des appréciations divergentes de Rosenzweig et de Heidegger au sujet de l'être ensemble, cf. BIRKENSTOCK, *Heißt Philosophieren sterben lernen*, (cf. note 949), p. 245.

[1003] ER, p. 27 ; SE, p. 9 : « Hier aber kam einer, der von seinem Leben und seiner Seele wußte, wie ein Dichter, und ihrer Stimme gehorchte, wie ein Heiliger, und der dennoch Philosoph war. »

[1004] ER, p. 28 ; SE, p. 10 : « Der Philosoph hörte auf quantité négligeable für seine Philosophie zu sein. »

[1005] ER, p. 20 ; SE, p. 4 : « Sterben kann nur der Einzelne, und alles Sterbliche ist einsam. »

[1006] ER, p. 21 ; SE, p. 5 : « erregt sie für sich selbst den Schein der Voraussetzungslosigkeit. »

riences de la mort fait mentir l'idée de l'unitotalité[1007], Comme l'écrit Stéphane Mosès : « La mort détruit l'illusion philosophique selon laquelle tout peut être pensé. »[1008] La seconde idée, qui est ici centrale, c'est que la philosophie ne peut pas prendre en charge la Révélation, qui témoigne de la vérité de la foi et qui elle aussi a pour caractéristique d'être une expérience strictement individuelle[1009], elle tente donc de la réduire au silence : « Elle fut réduite au silence, la voix qui prétendait posséder la source du savoir divin par une Révélation jaillissant par-delà la pensée. »[1010] La philosophie est ici présentée comme une instance de censure, qui prétend qu'il ne peut y avoir aucun savoir en dehors d'elle, or, selon Rosenzweig, les vérités de la Révélation, dont l'homme fait l'expérience au sein d'une relation personnelle ne sont pas de l'ordre de la pensée, mais de l'ordre de l'existence humaine individuelle[1011].

Pour Rosenzweig, le fait de placer son œuvre sous le signe de la mort et de la finitude existentielle lui permet de constituer de manière décisive sa philosophie comme pensée de l'existence, parce que la mort signifie ce qui accompagne la vie, ce à quoi chaque homme doit se confronter. Il y a donc une forme de présence de la mort dans la vie, qui est justifiée par le rôle que Rosenzweig attribue à la mort, qui achève selon lui l'acte divin de Création. On retrouve de ce fait, dans *L'Étoile de la Rédemption*, la réflexion sur la mort à la fin du livre consacré à la Création. La mort est ce qui clôt cette dernière, car elle donne à chacune des créatures son signe distinctif :

1007 Cf. ER, p. 41 ; SE, p. 21.

1008 MOSES, « Livre montage », (cf. note 728), p. 19.

1009 Dans son article sur la temporalité dans *L'Étoile de la Rédemption*, Francesco Paolo Ciglia insiste sur cette idée et va même plus loin en disant que la Révélation n'est pas chez Rosenzweig, « *du moins en première analyse* une idée religieuse. C'est un événement originel et ontologique qui précède la Révélation historique et religieuse, la fonde et la rend possible.» Cf. CIGLIA, « Der gordische Knoten der Zeit… », (cf. note 916), p. 337 : « […] die Offenbarung im Denken Rosenzweigs [scheint] *zumindest in erster Instanz*, kein religiöser Gedanke zu sein. Sie ist ein ursprüngliches, ontologisches Ereignis, das der geschichtlichen, religiösen Offenbarung vorangeht, sie begründet und ermöglicht. »

1010 ER, p. 23 ; SE, p. 6 : « Zum Schweigen gebracht wurde die Stimme, welche in einer Offenbarung die jenseits des Denkens entspringende Quelle göttlichen Wissens zu besitzen behauptete. »

1011 C'est sans doute à Schelling que Rosenzweig doit l'idée que la Révélation, la foi ne peut pas être déduite à partir d'une pensée abstraite et spéculative, mais qu'elle relève d'un autre champ de la philosophie qu'il appelle « philosophie positive » par opposition à la « philosophie négative ». Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung* [1841-1842], sous la dir. de Manfred Frank, Francfort/Main : Suhrkamp, 1993, p. 99 : « *Was im rein logischen Begriff durch immanente Begriffsbewegung zu Stande kommt, ist nicht die wirkliche Welt, sondern nur dem quid nach*. »

> La mort créée de la créature est en même temps le signe qui annonce la Révélation de la vie qui transcende celle de la simple créature. La mort, qui est pour chaque chose créée un juste point final pour sa choséité totale, repousse insensiblement la Création dans le passé et la transforme ainsi en prédiction silencieuse et permanente du miracle de son renouvellement.[1012]

La mort, qui couronne l'idée de Création ne renvoie pas essentiellement à la fin de l'existence, mais semble plutôt constituer un lien : entre la Création qui est de l'ordre du passé et une dimension de la créature qui va au-delà de la finitude et permet à cette dernière de la dépasser. Si l'on prend en compte la fonction structurante que Rosenzweig accorde à la mort dans *L'Étoile de la Rédemption*, cette dernière constitue une forme de transition entre Création et Révélation. En ce sens, la mort, en même temps qu'elle accomplit la Création, permet aux éléments (Dieu, Homme et Monde) d'entrer dans d'autres types de relation.

Nous nous concentrerons sur un des modes de relation capitaux pour notre étude, à savoir l'amour pour tenter de comprendre comment Rosenzweig envisage, dans *L'Étoile de la Rédemption*, le lien entre l'amour et la mort. Ce dernier évoque explicitement la mort par la figure de *Thanatos* dans son lien avec l'*Éros* dans un paragraphe intitulé « lignes de vie ». Ce passage présente *Éros* et *Thanatos* comme deux visages d'une même instance, le « *daîmon* », par laquelle naît le soi :

> […] ce *daîmon* renfermé en soi, aveugle et muet, qui surprend l'homme la première fois sous le masque de l'*Éros*, et qui dès lors l'accompagne tout au long de sa vie jusqu'à l'instant où il ôte son masque et se dévoile à lui comme *Thanatos*.[1013]

Ce passage donne à penser qu'*Éros* n'est qu'un des masques que prend *Thanatos* durant la vie de l'homme. On est en droit de supposer que dans l'esprit de Rosenzweig, cette forme thanatique de l'*Éros* ne vaut que pour la période qui précède la Révélation. En effet Rosenzweig écrit dans la lettre du 20 avril 1920 à Margrit Ro-

[1012] ER, p. 222 ; SE, p. 173 : « Der geschaffene Tod des Geschöpfs ist das Vorzeichen auf die Offenbarung des übergeschöpflichen Lebens. Der Tod, jedem geschaffenen Ding ein rechter Vollender zu seiner ganzen Dinglichkeit, rückt unmerklich die Schöpfung ins Vergangene und macht sie zur stillen, ständigen Voraussage des Wunders ihrer Erneuerung. » Inken Rühle consacre à ce passage une analyse précise dans son article intitulé « Leben im Angesicht des Todes », cf. RÜHLE, « Leben im Angesichts des Todes », (cf. note 977), p. 376-378.

[1013] ER, p. 109 ; SE, p. 77 : « […] dieser blinde und stumme, in sich verschlossene Daimon überfällt den Menschen das erste Mal in der Maske des Eros, von da an geleitet er ihn durchs Leben bis zu jenem Augenblick, wo er die Maske ablegt und sich ihm enthüllt als Thanatos. »

senstock : « L'équation de l'amour et de la mort relève du paganisme. »[1014] Il ne saurait donc s'agir d'interpréter les passages suivants de *L'Étoile de la Rédemption* en termes d'équation, mais il n'en reste pas moins que quelque chose de cette parenté intime de l'amour et de la mort reste présent dans le reste du texte.

Pour aller plus loin, revenons à l'analyse du Cantique des Cantiques à laquelle Rosenzweig se livre dans le deuxième livre de la deuxième partie de *L'Étoile de la Rédemption* et à ce qu'il dit du passage où on peut lire que « l'amour est fort comme la mort ».

> Ce sont les paroles sur l'amour qui est fort comme la mort. Ce n'est pas par hasard que nous nous en sommes servi tout à l'heure pour caractériser le passage de la Création à la Révélation. Dans ce livre essentiel de la Révélation qu'est, comme nous l'avons reconnu, le Cantique des Cantiques, c'est le seul passage qui ne soit pas énoncé, mais de pur récit, le seul instant d'objectivité, la seule fondation. En lui la Création se précipite dans la Révélation et visiblement elle est rehaussée par elle. La mort est le point ultime et la fin-accomplie de la Création – et l'amour est fort comme elle. C'est l'unique chose qu'on puisse dire de l'amour, qu'on puisse ex-primer de lui, raconter de lui ; tout le reste ne peut « être » dit « sur lui », mais uniquement énoncé par lui-même.[1015]

Il semble ici que l'amour arrête un instant son constant dialogue pour se retourner sur ses effets et se rendre compte que même la mort est affectée par le dialogue amoureux. Ce passage est important pour nous, parce qu'il fait le lien entre le complexe de l'amour et de la mort et celui du dialogue. Il est très fréquemment cité, cependant il n'est pas tout à fait aisé de déterminer avec précision la nature de la relation qu'induit cette expression « l'amour est fort comme la mort ». Dans un premier temps on a l'impression qu'il ne s'agit pas d'un moment de dépassement, mais d'un moment d'équilibre où deux instances sont placées face à face, à la même hauteur, sans que l'une soit en mesure de prendre le pas sur l'autre. En effet, quand Rosen-

[1014] GB, p. 581 : « Die Gleichung von Tod und Liebe ist heidnisch ».

[1015] ER, p. 285-286 ; SE, p. 225 : « Es sind die Worte von der Liebe, die stark ist wie der Tod. Nicht willkürlich haben wir mit ihnen zuvor den Übergang aus der Schöpfung in die Offenbarung gekennzeichnet. Sie sind in diesem Kernbuch der Offenbarung, als welches wir das Hohe Lied erkannt haben, die einzige nicht gesprochene, sondern bloß gesagte Stelle, der einzige objektive Augenblick, die einzige Begründung. In ihnen ragt die Schöpfung sichtbar in die Offenbarung hinein und wird sichtbar von ihr überhöht. Der Tod ist das Letzte und Voll-endende der Schöpfung – und die Liebe ist stark wie er. Dies ist das einzige, was über die Liebe gesagt, aus-gesagt, er-zählt werden kann; alles andre kann nicht ‹über› sie gesagt ‹werden›, sondern nur von ihr selber gesprochen. »

zweig écrit que « cet amour est l'éternelle victoire sur la mort »[1016], il précise bien qu'il ne s'agit pas de l'amour en général, mais de « cet amour » dont il est en train de parler, à savoir, l'amour de Dieu. Cette victoire n'est pas éternelle dans le sens où elle serait acquise pour toujours et de toute éternité, elle est éternelle au même titre que l'instant, dont l'éternité réside dans son éternel recommencement. On peut également dire que cette nécessité pour l'amour de dépasser la mort constitue vraisemblablement aussi un moment de dépassement du paganisme qui aurait tendance à faire fusionner *Éros* et *Thanatos*. Le lien demeure, mais c'est un lien dans la lutte pour le dépassement de l'équation. Néanmoins, Inken Rühle fait remarquer au sujet de l'amour humain, en s'appuyant sur la « Directive pour la pensée juive », que « la Révélation, dans son présent pur est même capable de dépasser la mort »[1017]. Citons le texte de Rosenzweig auquel elle fait référence :

> Le pouvoir qui en nous la surmonte [la mort], qui est « fort comme la mort », c'est l'amour. […] Songez à la puissance de la mémoire. Songez à la force qu'a l'amour d'aimer vivement au sein du monde de la mort. Cette puissance repousse les frontières de l'ici-bas très loin en avant dans l'au-delà. *Jamais* l'homme ne se transforme en Dieu. Homme, il reste toujours. Mais cet homme qu'il reste, cet homme peut *aimer* Dieu.[1018]

Dans le monde de la mort, comme l'écrit Inken Rühle, la Révélation impose le combat toujours encore à mener « pour ne pas laisser régner la mort »[1019]. Néanmoins, le propos de Rosenzweig est à la fois très prudent et prête en même temps à confusion. Il parle d'une force en nous, ce n'est donc pas l'homme qui dépasse la mort, mais seulement cette force d'amour qui lui vient de Dieu. La victoire éternelle contre la mort ne peut être que l'apanage de Dieu, cependant la capacité d'amour dont l'homme dispose lui permet d'engager la lutte contre les forces de la mort ; l'amour humain n'est donc pas exclu de cette possibilité de dépassement de la mort. Si l'on

---

[1016] ER, p. 235 ; SE, p. 183 : « diese Liebe ist der ewige Sieg über den Tod ». À ce sujet, voir également, SCHINDLER, *Zeit – Geschichte – Ewigkeit*, (cf. note 131), p. 279-280.

[1017] cf. RÜHLE, « Leben im Angesichts des Todes », (cf. note 983), p. 380 : « Offenbarung, die als reine Gegenwart sogar den Tod zu überwinden vermag. »

[1018] ROSENZWEIG, « Directive pour la pensée juive », (cf. note 1001), p. 294 ; « Anleitung zum jüdischen Denken » [1921] (cf. note 1001), p. 617 : « Die Macht in uns, die [den Tod] überwindet, die ‹stark wie der Tod› ist, ist die Liebe. […] Denken Sie an die Macht der Erinnerung. Denken Sie an die Kraft der Liebe, innerhalb der Welt des Todes lebendig zu lieben. Diese Macht rückt also die Grenzen des Diesseits unberechenbar weit ins Jenseits hinein. Der Mensch wird *nie* Gott. Er bleibt immer Mensch. Aber Mensch, der er *bleibt*, kann er Gott *lieben*. »

[1019] RÜHLE, « Leben im Angesichts des Todes », (cf. note 983), p. 381 : « um den Tod nicht herrschen zu lassen ».

interprète l'entreprise des *« Gritli »-Briefe* à partir de la phase littéralement hantée par la mort, que nous nous proposons d'étudier maintenant et qui précède la découverte de la maladie de Rosenzweig, on peut dire que toute l'entreprise dialogique caractéristique de cette correspondance symbolise ce combat mené contre la mort. Ce dernier est un combat humain, mené au nom du dialogue amoureux qui lie Dieu aux hommes, mais où l'homme n'est jamais assuré d'emporter la victoire, ni que cette victoire sera durable. Werner Marx s'interroge à juste titre sur ce qu'il reste de l'angoisse de la mort au moment de la Révélation. Permet-elle un oubli de l'angoisse de la mort ? Le dépassement de la mort que permet la Révélation est-il également un dépassement de l'angoisse de la mort ? Il est vrai qu'après l'introduction de *L'Étoile de la Rédemption*, la question de l'angoisse de la mort, donc du rapport de l'individu à sa finitude, est laissée de côté par Rosenzweig, ce qui en l'occurrence rend pour nous difficile l'interprétation de la biographie à la lumière de l'œuvre[1020]. C'est donc dans le contexte de cette lutte incertaine qu'il faut comprendre que Rosenzweig, à un certain moment de sa vie, ait semblé succomber aux forces de la mort. C'est de cette irruption du rien dans la vie, cette sensation de vide qui a partie liée à la manière dont Rosenzweig envisage sinon la rupture, du moins la dégradation du dialogue épistolaire qu'il doit être question maintenant. En effet, Rosenzweig rend compte dans les *« Gritli »-Briefe* d'une expérience existentielle qui ne semble pas être réductible aux réflexions sur la mort que nous venons d'exposer, cette dernière lui inspire une réflexion très profonde sur la manière dont la mort peut subrepticement prendre possession de la vie d'un individu et faire qu'il ne soit plus en mesure de lutter et de vérifier la devise de la Révélation, selon laquelle « l'amour est fort comme la mort ».

C –Rosenzweig et sa mort

C'est à dessein que nous séparons dans nos analyses deux expériences distinctes de la mort dont rendent également compte les *« Gritli »-Briefe*. Nous avons déjà traité dans le premier paragraphe de ce chapitre des réflexions qu'inspiraient à Rosenzweig la mort de ses proches et les tendances suicidaires de sa mère. Il nous faut maintenant nous intéresser à la manière dont il rend compte de sa propre angoisse face à la mort, en quelque sorte de son rapport à sa propre mort. En effet, avec les années, la question de la mort pèse de plus en plus sur la correspondance et sans

[1020] MARX, « Die Bestimmung des Todes im ‹Stern der Erlösung› », (cf. note 950), p. 616-617.

doute également sur sa relation avec Margrit Rosenstock parce qu'elle constitue une forme d'exacerbation de la confrontation, qui n'est plus une réflexion relativement distanciée, inspirée par le chagrin de la perte ou par l'expérience du changement. Tout se passe comme si, dans cette période, Rosenzweig se trouvait violemment confronté à l'expérience des limites du dialogue comme force de sublimation. Quand Rosenzweig se trouve face à sa propre mort, il fait une expérience de pure angoisse. Il s'agit d'une phase qui s'étend entre l'été 1919 jusqu'aux débuts de la maladie de Rosenzweig en 1922. Cette période correspond à la dégradation de sa relation avec Margrit Rosenstock. Sur le plan biographique, on peut évoquer un certain nombre de raisons qui justifient cette périodisation. La fin de la guerre confronte Rosenzweig de façon renouvelée à des interrogations sur son avenir personnel comme professionnel. Sa relation avec Margrit Rosenstock est grevée, à partir de l'été 1919, par la relation qu'elle entretient avec Rudolf Ehrenberg et qui donne à Rosenzweig l'impression d'être délaissé. Enfin, il faut évoquer le début de l'année 1920 et ses fiançailles puis son mariage avec Edith Hahn, qui ne lui apportent pas la paix qu'il souhaitait et le font douter de la pertinence de ses choix. Cette périodisation relève d'une cruelle ironie, puisque Rosenzweig espérait que *L'Étoile* aboutisse « à la vie » et qu'au contraire, la phase qui suit l'achèvement de l'ouvrage est marquée par l'omniprésence de la mort dans le discours épistolaire rosenzweigien. Si la première forme que nous avons étudiée, la mort comprise comme perte d'un être cher, ne pouvait pas, selon les dires de Rosenzweig, être assimilée à l'expérience de l'individu, elle faisait néanmoins l'objet d'une reprise dans le langage qui ne semblait pas outre mesure affecter les formes du dialogue épistolaire. Ce que nous souhaitons analyser maintenant est dans un sens beaucoup plus fondamental pour la compréhension des particularités des *« Gritli »-Briefe*, parce que cette expérience affecte la correspondance dans sa forme même. Le ton de Rosenzweig se fait élégiaque, il ne peut plus que se plaindre de la relation perdue et clamer sa propre mort. Il s'agit donc d'une thématique qui donne à la correspondance un statut paradoxal puisqu'elle procède pour ainsi dire d'une négation de soi de la part de Franz Rosenzweig et par là même d'une négation de la parole qu'il profère. En ce sens, cette séquence semble marquer la victoire des forces de *Thanatos* sur celles de l'*Éros*, un moment où l'amour n'est plus assez fort pour se confronter victorieusement à la mort.

Pour comprendre la nature de la dégradation que subit la relation entre Rosenzweig et Margrit Rosenstock, on renverra à la lettre du 23 décembre 1919 qui diagnostique la modification néfaste qui affecte le dialogue épistolaire. Rosenzweig y note que Gritli n'éprouve plus le besoin de lui écrire pour que ses journées soient complètes, mais se réjouit de ne pas avoir de difficulté à lui écrire. Le fait que les lettres ne viennent plus imposer leur rythme aux journées est pour Rosenzweig le signe que leur « vie s'est vidée »[1021]. Il ne dit en somme pas autre chose que la fin de la communauté épistolaire qui signait la particularité de leur relation amoureuse. Il s'agit bien d'une sorte de mort, pas certes de la mort des individus, mais de la mort de la vie commune qui s'était construite dans le discours épistolaire. Dans la lettre du 13 février 1921, Rosenzweig balaie avec force l'explication par l'argument religieux que Margrit Rosenstock lui proposait apparemment dans une lettre précédente pour expliquer les changements qui affectent leur relation : « Ce ne sont pas le judaïsme et le christianisme qui nous séparent mais la mort. »[1022] Cette mort est matérialisée dans la correspondance par l'espacement des lettres et par leur raccourcissement et par le fait que Rosenzweig doit de plus en plus souvent supplier son amie de lui écrire. On pourrait donc dire que la mort est en fait le terme employé pour désigner la fin du dialogue épistolaire, le retour à la solitude, qui est sans doute pire que celle qui précède la Révélation, parce que c'est une solitude qui sait qu'elle pourrait ne pas être, pour ainsi dire une rechute ou une retombée hors du domaine vivifié par le dialogue amoureux. En conséquence, il nous faut distinguer deux types de séparation : d'une part la séparation-relation qui est matérialisée par le Et de Je et Tu, qui empêche la fusion dans le Nous et qui est donc un élément structurant pour la relation (cf. *supra*, p. 115). D'autre part, la séparation qui marque la fin de la relation, et que l'on pourrait expliciter comme la suppression du Et qui liait le Je au Tu. Dans la lettre du 20 avril 1920 Rosenzweig interprète le lien qu'il voit entre la mort et la solitude : « On est justement seulement ensemble quand on vit : la mort est la solitude. L'équation de l'amour et de la mort relève du paganisme. L'amour et la *vie* vont de

[1021] GB, p. 500 : « dass sich unser Leben entleert hat. »
[1022] *Ibidem*, p. 733 : « Uns trennet nicht Juden- und Christentum, sondern der Tod. »

pair. »[1023] La mort est donc le domaine de la solitude, de la rupture et de la séparation. Comme l'écrit Eberhard Jüngel :

> L'essence de la mort est l'absence de relation. La manière la plus efficace de combattre de façon responsable les tendances mortifères, qui tendent vers l'absence de relation, est toujours de créer de nouvelles relations ; des relations qui permettent de comprendre et de vérifier que la vie finie a sa dignité dans sa finitude – pour railler la mort et honorer Dieu.[1024]

Ce développement, qui ne se rapporte pas à Rosenzweig, explicite cependant bien la vision que ce dernier développe des relations humaines dans le rapport à la mort, parce qu'il désigne ce que les relations entre les êtres présentent comme force de vie et ce que l'absence de relation a de mortifère. Il présente, en outre, l'intérêt de marquer l'idée que ces relations humaines sont le tribut que les individus paient à Dieu pour vivre une existence vivante et non pas solitaire, ce qui dans le langage de Rosenzweig équivaut à dire qu'il s'agit d'une existence morte.

Si la Révélation et l'amour qui la caractérise sont pour Rosenzweig, sans équivoque possible, liés à la vie, voire peut-être la vie elle-même, le mariage jouit, tant dans les *« Gritli »-Briefe* que dans *L'Étoile de la Rédemption*, d'un statut beaucoup plus ambivalent, dont nous avons déjà évoqué quelques aspects quand il s'agissait de comprendre comment Rosenzweig envisageait la relation extraconjugale (cf. *supra*, p. 126). En effet, le mariage a pour lui partie liée à la fois à la Rédemption et à la mort[1025].

> La Révélation éveillait quelque chose dans la Création qui est fort comme la mort : elle opposait à cette dernière, et avec elle, à toute la Création, sa nouvelle création, c'est-à-dire l'âme qui est au sein même de la vie le supraterrestre ; de même le fiancé sous le dais nuptial porte comme habit de noce l'habit mortuaire, déclarant ainsi la guerre à la mort au moment où il entre pleinement dans le peuple éternel – aussi fort qu'elle.[1026]

[1023] GB, p. 581 : « Man ist eben nur zusammen, wenn man lebt; der Tod ist die Einsamkeit. Die Gleichung von Tod und Liebe ist heidnisch. Liebe und *Leben* gehören zusammen. »

[1024] Eberhard JÜNGEL, *Tod*, Gütersloh : Mohn 1990, p. 162 : « Das Wesen des Todes ist Verhältnislosigkeit. Der tödlichen Tendenz nach Verhältnislosigkeit wehrt man verwantwortungsvoll am besten immer dadurch, daß man neue Verhältnisse schafft; solche Verhältnisse, in denen verständlich und verifizierbar wird, daß ein endliches Leben gerade in seiner Endlichkeit seine Würde hat – dem Tod zum Spott und Gott zur Ehre. »

[1025] À ce sujet, voir : RÜHLE, « Leben im Angesichts des Todes », (cf. note 983), p. 382.

[1026] ER, p. 455 ; SE, p. 362 : « Und wie die Offenbarung, indem sie etwas in der Schöpfung erweckt, was stark ist wie der Tod, diesem und mit ihm der ganzen Schöpfung ihre Neuschöpfung, die See-

Dans ce passage, Rosenzweig introduit un nouveau rapport entre les trois moments que sont la Création, la Révélation et la Rédemption. La déclaration de guerre qu'il évoque et qui caractérise le moment où, par le mariage, l'homme fait son entrée pleine et entière dans la communauté est de nature paradoxale, puisque c'est marqué du sceau de la mort, en portant déjà les atours qu'il accomplit cet acte[1027]. On notera que, dans la conception développée par Rosenzweig, le mariage place ceux qui le concluent dans le flux des générations ; en un sens, il adopte donc la même fonction que celle que Rosenzweig attribuait à la mort d'un parent. Comme il l'écrivait à l'occasion de la mort de son père ; cette dernière lui a fait sentir qu'au-delà de l'individualité de son prénom, il pouvait désormais sentir les racines qui émergeaient de son nom de famille. La proximité entre le mariage et la mort est explicitée dans les termes suivants dans la lettre du 7 juin 1920 à Margrit Rosenstock dans laquelle il rend compte du programme de cours qu'il donne à Cassel cet été-là : « – Mariage, – Rédemption (en fait le mariage comme le fait d'être ‹*media in vita in morte*› sein) »[1028]. Il semble que Rosenzweig envisage véritablement le mariage comme ce qui place l'individu « dans la mort en plein dans la vie », donc comme un signe de la situation paradoxale de l'homme entre la vie et la mort ; par l'engendrement, chaque homme accepte en même temps de se rejeter soi-même dans le passé et accepte du même coup, de façon active, sa finitude. Dans une lettre adressée à Eugen Rosenstock, datée du 7 octobre 1919, Rosenzweig définit la différence qu'il voit entre l'amour et le mariage dans les termes suivants :

> Mais la différence entre la sphère privée et la sphère publique, entre ce qui est *arrivé* à quelqu'un et ce qu'on *pose* devant lui, bref : entre l'amour et le mariage, est énorme. […] Certes, on n'aime pas impunément, jamais. Mais on ne se punit pas soi-même. Ce serait un suicide. Et Dieu ne saurait le vouloir.

---

le, im Leben selber das Überirdische, entgegenstellt, so trägt der Bräutigam unterm Trauhimmel das Sterbekleid als Hochzeitskleid und sagt dem Tode, in dem Augenblick da er ganz eingeht in das ewige Volk, Kampf an, – stark wie er. »

[1027] Rosenzweig explique également que c'est dans ce même vêtement mortuaire que l'homme se rend tous les ans à la synagogue le jour de *Yom-kippour*. Cf. ER, p. 455 ; SE, p. 363.

[1028] GB, p. 605 : « – Ehe, – Erlösung (nämlich die Ehe als das ‹media in vita in morte› sein.). » Rosenzweig reprend également cette formulation dans le texte intitulé « Glauben und Wissen ». Cf. Franz ROSENZWEIG, « Glauben und Wissen » [1920], in : *idem*, *Zweistromland*: *kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : Der Mensch und sein Werk, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 581-596, ici, p. 588.

> Mais il fait naître pour chacun son bourreau personnel qui ensuite, une fois l'occasion venue, accomplira le jugement.[1029]

Il semble que Rosenzweig, citant le Cantique des Cantiques, considère le mariage comme une forme de punition pour l'amour qui ne doit pas croire à son impunité. On peut voir ici un parallèle avec ce que Rosenzweig écrit du mystique qui souhaite demeurer dans le duo amoureux de l'âme aimée avec Dieu sans franchir le pas de l'amour du prochain qui en est en principe la conséquence. Le mariage serait donc ce qui permet à l'homme de sortir de ce duo solitaire pour intégrer son amour dans la communauté et dans le flux des générations. En effet Rosenzweig opère, dans *L'Étoile*, une séparation très nette entre l'amour et le mariage :

> Le mariage n'est pas l'amour. Le mariage est infiniment plus que l'amour ; le mariage est l'accomplissement dans le dehors ; en lui l'amour sort de sa complétude intérieure bienheureuse pour tendre la main, dans une nostalgie impuissante et inaltérable… Ah ! si tu étais mon frère…[1030]

C'est ici que Rosenzweig introduit l'idée selon laquelle le mariage ne relève plus du duo dialogique, mais de la communauté de sang (*Blutgemeinschaft*), donc de quelque chose qui est de l'ordre du lien familial, qui ne peut plus se contenter d'une intériorité bienheureuse, mais doit faire également l'épreuve de la sortie du duo, l'épreuve de la collectivité. Ce que nous venons de voir nous a appris comment Rosenzweig intégrait la question du mariage à son élaboration philosophique et comment il envisageait ce dernier sur le plan théorique : le fait de s'intégrer au flot des générations, le nécessaire passage de la sphère privée à la sphère publique, du duo à la collectivité et de la relation choisie à la communauté du sang, ou pour dire les choses autrement, le passage de la contingence à la nécessité.

Ce paragraphe a pour objet la manière dont Rosenzweig appréhende sa propre mort, à laquelle il se trouve confronté au moment de ses fiançailles et de son mariage avec Edith Hahn. Il nous faut donc maintenant tenter d'articuler le point de vue théo-

---

[1029] GB, p. 443 : « Aber der Unterschied von privat und öffentlich, von dem was einem geschehen ist, und von dem was man hinstellt, kurz: von Liebe und Ehe ist ungeheuer. […] Gewiss, man liebt nicht ungestraft, nie. Aber man vollzieht die Strafe nicht selbst. Das wäre Selbstmord. Und den will Gott ja nicht. Sondern er lässt jedem seinen ihm bestimmten Henker geboren werden, der dann bei Gelegenheit das Urteil vollstrecken wird. »

[1030] ER, p. 288 ; SE, p. 228 : « Ehe ist nicht Liebe. Ehe ist unendlich mehr als Liebe; Ehe ist die Erfüllung im Draußen, nach der die Liebe aus ihrer inneren seligen Erfülltheit heraus die Hand ausstreckt in ohnmächtig unstillbarer Sehnsucht – o daß du mein Bruder wärest... »

rique de Rosenzweig avec ce qu'il nous livre de son expérience personnelle. Voici la manière dont il évoque le jour de ses fiançailles avec Edith Hahn (6 janvier 1920) et son mariage (28 mars 1920) dans les termes suivants :

> Le 6.I *fut* justement un suicide, il n'y a pas de retour possible. Le 28.III n'est pas un retour, mais le début de l'enterrement et un enterrement est toujours une affaire curieusement compliquée et très « vivante », même la « religion » doit participer ; mais la mort demeure toujours plus réelle que le plus beau des cadavres.[1031]

Rosenzweig rend compte de manière fort explicite du désespoir qu'il a ressenti au lendemain de son mariage avec Edith Hahn. Nous avons vu la condamnation dont le suicide fait l'objet dans la pensée de Rosenzweig, il s'agit donc d'une forme d'auto-accusation, qui va bien au-delà du rapport entre la mort et le mariage que Rosenzweig introduit dans *L'Étoile*. Ce qui caractérise ce passage demeure cependant une des caractéristiques centrales de toutes les évocations de la mort chez Rosenzweig, à savoir son intrication avec la vie. C'est bien du surgissement de la mort dans la vie que Rosenzweig rend compte ici, et de sa validation par le rituel religieux, quand il réinterprète son mariage en enterrement. Sur le plan de la biographie, Inken Rühle explique que Rosenzweig s'est marié avant tout pour fonder un foyer, qui puisse servir de support à la vie juive qu'il souhaitait mener[1032]. Mais ce faisant, il a négligé de s'interroger sur les sentiments et la communauté de vue, qui étaient selon toute vraisemblance absents de sa relation avec Edith Hahn, mais qui auraient été nécessaires pour garantir un mariage heureux. Dans certaines lettres, comme celle des 2 et 3 février 1921, il livre une interprétation qui va dans le même sens et qui explique pourquoi Rosenzweig se trouve, dans sa vie de couple, confronté à sa propre mort :

> J'ai épousé Edith sans l'aimer. De ce fait, les forces d'amour se sont toutes éteintes en moi. Je suis de nouveau comme l'enfant de 10 ou 12 ans que j'étais. Mais je vis dans une atmosphère (juive) où la justification de mon existence repose sur le fait qu'il y ait en moi des forces d'amour. Donc, tout

[1031] *Ibidem*, p. 703 : « Der 6.I. *war* eben ein Selbstmord, es giebt kein Zurück. Der 28.III. ist nicht das Zurück, sondern der Beginn des Begräbnisses, und ein Begräbnis ist immer eine komisch umständliche, sehr ‹lebendige› Angelegenheit, auch die ‹Religion› muss dabei mittun; aber der Tod bleibt immer noch wirklicher als die schönste ‹Leich›. »

[1032] Cf. RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 252-255.

> ce que je fais est un mensonge. Je singe l'apparence de la vie, je parle de la vie et je suis un cadavre.[1033]

Ce passage montre nettement ce qui amène Rosenzweig à la situation bloquée qu'il décrit ici. Il a cru pouvoir accéder au mariage sans passer par l'amour, il a brûlé une étape, ce qui semble l'avoir modifié radicalement et l'empêcher de recourir à ce qu'il appelle les « forces d'amour ». Dans un sens, ce que se reproche ici, c'est d'avoir fait, à l'échelle de sa relation avec Edith, fait l'économie de la Révélation pour vouloir directement la Rédemption. Ce processus se rapproche beaucoup de ce que nous avions identifié comme l'oubli du prochain, caractéristique de ceux qui veulent hâter la Rédemption. Cet oubli semble avoir rejeté Rosenzweig au stade d'avant la Révélation, dans son rapport à la mort. En effet, dans *L'Étoile de la Rédemption*, il décrit Gilgamesh comme le héros pour lequel « la mort, sa propre mort est devenue l'événement qui domine sa vie. »[1034] On remarquera la sévérité avec laquelle Rosenzweig se considère lui-même dans ce domaine, il se juge à l'aune des concepts qu'il a établis, sans complaisance aucune.

De l'exigence qui lui est propre de ne pas confondre la mort et la vie, d'opérer des distinctions claires et nettes et de refuser les consolations trompeuses de la philosophie, mais aussi de la théologie, naît aussi le pessimisme de Rosenzweig durant cette période, comme dans la lettre du 10 février 1921 à Margrit Rosenstock, dans laquelle il écrit, apparemment en réaction à une tentative de sa correspondante de trouver ce qui pourrait le consoler dans sa situation :

> Je prends *de lui* [Dieu] la vie et la mort, mais je ne grime pas la mort pour la faire ressembler à la vie, ce qui est très facile, il suffit en contrepartie de déclarer : la vraie vie *est* la mort […]. Non, la mort c'est la mort, la vie, la vie ; je n'évite pas sa main [celle de Dieu] qu'elle me caresse ou qu'elle me frappe.[1035]

[1033] GB, p. 721: « Ich habe Edith geheiratet, ohne sie zu lieben. Dadurch sind die Liebeskräfte überhaupt in mir erloschen, ich bin wieder wie als 12 oder 10jähriges Kind. Ich lebe aber in einer Atmosphäre (der jüdischen) wo meine Existenzberechtigung darauf beruht, dass in mir Liebeskräfte sind. Also ist alles was ich tue, Lüge. Ich markiere den Schein des Lebens, ich rede vom Leben und bin eine Leiche. »

[1034] ER, p. 117 ; SE, p. 83 : « der Tod, der eigne Tod ist beherrschendes Ereignis seines Lebens geworden. »

[1035] GB, p. 727 : « Ich nehme Leben und Tod *von Ihm* [Gott]. Aber ich fälsche mir den Tod nicht in Leben um, was freilich sehr leicht geht, man braucht zum Entgelt ja bloss zu erklären: das wahre

On constate ici encore que Rosenzweig refuse avec beaucoup de conséquence les fausses consolations que lui proposent ses amis, ainsi que les confusions dont elles procèdent selon lui. Il n'est pas possible de déterminer avec précision de quelle nature elles sont. La lettre en question a pour objet la loi, au sujet de laquelle Rosenzweig écrit, que de même que la croix, elle n'a pas été donnée aux hommes par Dieu pour qu'ils puissent se cacher derrière. D'une part cela signifie que le fait d'accomplir la loi juive au sein de son foyer n'est pas suffisant pour garantir un mariage vivant. D'autre part Rosenzweig insiste sur l'idée selon laquelle le fait que la vie et la mort soient toutes deux de source divine n'autorise pas à faire comme si elles étaient de nature identique. Le face à face avec la mort, qu'il soit de l'ordre de l'angoisse ou de celui du désespoir, se fait sous les auspices de Dieu et rien ne permet d'y échapper. Comme l'écrit Rosenzweig, la mort, c'est « la solitude avec Dieu »[1036].

On peut difficilement évoquer le rapport de Rosenzweig à sa propre mort sans parler de la manière dont il a vécu la terrible maladie qui l'a laissé paralysé et sans usage de la parole (à partir de 1923) jusqu'à sa mort en décembre 1929[1037]. Il s'agit d'une sclérose latérale amyotrophique, une maladie neurologique qui engendre une paralysie progressive des membres et la perte de l'usage de la parole. À l'époque, on envisageait une durée de vie d'une année après l'apparition des premiers symptômes[1038]. Mais après quelques années, Rosenzweig cesse d'attendre une mort imminente, et s'organise une nouvelle vie avec la maladie[1039]. Rosenzweig se retrouve donc progressivement dans une sorte d'enfermement intérieur ; il perçoit son entourage par l'ouïe et la vue, son activité mentale et intellectuelle n'est en rien affectée, mais il ne peut ni se mouvoir ni communiquer par la parole. Au début, la paralysie des mains peut être partiellement compensée par une machine à écrire spéciale desti-

---

Leben *ist* der Tod […]. Nein Tod ist Tod, Leben ist Leben, ich weiche vor seiner [Gottes] Hand nicht aus, ob sie mich streichelt oder ob sie mich schlägt. »

1036 *Ibidem* 24 février 1919, p. 248 : « Einsamkeit mit Gott ».

1037 Le second volume des *Briefe und Tagebücher* livre beaucoup d'informations précieuses sur la vie qu'a menée Rosenzweig durant ses années de maladie. On renverra notamment à la lettre du 10 février 1922, dans laquelle il rend compte pour la première fois à sa mère de sa maladie. Cf. BT, p. 751-752. Au sujet de la maladie de Rosenzweig, voir également RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 256-259, ainsi que Martin GOLDNER, « Franz Rosenzweig in seiner Krankheit », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 1988, vol. 1, p. 327-335.

1038 Cf. GLATZER, *Franz Rosenzweig : his life and thought*, (cf. note 125), p. 110.

1039 Cf. *Ibidem*, p. 149.

née à faciliter la communication ; puis, quand Rosenzweig n'est plus capable de s'en servir, son épouse communique avec lui en récitant l'alphabet qu'il arrête par un mouvement de la main quand elle a atteint la lettre souhaitée[1040]. Cette expérience semble avoir joué dans la vie de Rosenzweig le rôle d'une nouvelle donne, dans laquelle, par exemple, il finit par éprouver son mariage comme heureux. Rosenzweig raconte qu'au début de sa maladie, il a souhaité la mort, mais qu'à partir d'un certain moment, il a cessé de vivre avec elle « entre quatre yeux »[1041]. Se termine donc là une phase qui n'avait pas commencé avec la maladie de Rosenzweig, mais bien en fait avec son mariage. En revanche, ses relations amicales deviennent de plus en plus difficiles, comme le remarque Rosenzweig dans une lettre datant du 9 mars 1924 : « On peut sans doute dire que j'attire sur moi ce type de déclaration de décès, c'est évident, étant donné que j'ai l'air de l'extérieur bien plus mort que de l'intérieur. »[1042] Les relations qu'entretient Rosenzweig ne peuvent plus être directes, elles se déroulent par l'entremise d'Edith Rosenzweig, qui est devenue la voix de son époux. Il est vraisemblable que cela n'aurait pas été possible avec Margrit Rosenstock, qui était habituée à des relations sans intermédiaire autre que l'encre et le papier et qui elle-même avait longtemps prêté sa voix à Rosenzweig dans sa relation avec Eugen Rosenstock. La maladie modifie donc les relations amicales de Rosenzweig et fait passer au premier plan des figures telles qu'Ernst Simon ou Martin Buber, qui avant sa maladie n'avaient pas tant d'importance[1043]. Il s'agit de ceux qui se sont montrés prêts à poursuivre le dialogue dans des conditions radicalement différentes, sans doute également parce qu'ils n'avaient pas bien connu Rosenzweig avant et que la situation dialogique particulière, imposée par sa maladie, n'exigeait pas d'eux un réel effort d'adaptation. D'une curieuse façon, sa maladie oblige Rosenzweig, qui était prêt à basculer, à croire aux forces de la vie, à ne pas laisser vaincre la mort, et à vivre ses dernières années comme un constant combat pour affirmer la vie contre cette dernière, d'une manière étonnamment proche de ce qu'il décrit dans *L'Étoile*. On est donc fondé à imaginer que Rosenzweig, s'il ne s'est pas seulement laissé inspirer par

[1040] Cf. *Ibidem*, p. 140.
[1041] GB, 17 novembre 1924, p. 816.
[1042] *Ibidem*, p. 806 : « Ich verlocke gradezu zu solchen Toterklärungen, das ist ja klar, ich sehe eben von aussen viel töter aus als von innen. » On retrouve une formulation similaire dans la lettre que Rosenzweig écrit à sa mère le 25 décembre 1923, Cf. BT, p. 935-936.
[1043] Cf. *Ibidem.* Voir également une lettre très touchante à Martin Buber (27.5.1925), dans laquelle Rosenzweig le remercie d'avoir fait son apparition dans sa vie au moment où ses autres amis l'abandonnaient. Cf. *Ibidem*, p. 1038.

son expérience vécue, a puisé dans sa propre pensée la force de vivre et de faire de cette période de maladie une période riche et productive tant sur le plan intellectuelle que sur le plan personnel.

Il n'y a, ni dans l'œuvre, ni dans la correspondance de Rosenzweig, de remise en question de l'idée selon laquelle « l'amour est fort comme la mort ». Mais on peut sans doute se permettre d'ajouter une clause, à savoir que les forces de la mort sont présentes en permanence, sans qu'il soit nécessaire de les convoquer, alors que celles de l'amour doivent être entretenues. La mort est une instance pérenne et l'amour est fluctuant, pas l'amour de Dieu pour les hommes, mais sans aucun doute l'amour des hommes entre eux et l'amour de l'homme pour Dieu, sa confiance dans la Révélation. C'est de cette perte de confiance, de cet affaiblissement de l'amour humain dont Rosenzweig fait l'expérience et dont il rend compte dans les lettres que nous venons de citer. Dans l'amour, l'homme peut puiser la force de se tenir face à la mort, fort comme elle. Mais cette capacité demande elle-même une force qui ne fait l'objet d'aucune garantie, qui impose à l'homme de rester dans la Révélation, à chaque instant renouvelée. Ce caractère itératif de la Révélation fait d'elle quelque chose de vivant par essence, mais en même temps quelque chose qui doit être renouvelé et dont l'homme court le risque, à chaque instant, de se détourner. Comme l'écrit Inken Rühle : « Celui qui, malgré la réalité de la mort, ne désespère ni de Dieu ni de la vie, a surmonté l'épreuve. »[1044] Mais l'effort que ce dépassement demande n'est pas fourni une fois pour toutes, il doit être toujours recommencé ; en ce sens, la victoire n'est jamais que provisoire.

Si l'on tente de trouver le dénominateur commun entre les trois aspects de l'appréhension rosenzweigienne de la question de la mort, ce qui frappe, c'est à quel point elle constitue un moment central et incontournable d'une pensée qui prend au sérieux la vie comprise dans la temporalité et dans l'écoulement. La question de la mort se révèle capitale pour qui s'intéresse à la conception rosenzweigienne du dialogue, parce que la mort permet le passage de la philosophie spéculative qui traite de l'essence des choses, à la pensée parlante qui se consacre à leur existence, en prenant en compte également celle du sujet de la pensée. Mais la mort constitue également le point d'articulation entre la Création et la Rédemption, ce qui fait signe vers un au-

[1044] Cf. RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, (cf. note 21), p. 243 : « Wer trotz der Realität des Todes weder am Leben noch an Gott verzweifelt, der hat also die Prüfung bestanden. »

delà de la pure facticité et par conséquent, vers la relation qui lie les éléments entre eux, elle-même inaugurée dans le dialogue de la Révélation. De ce fait, même si le dialogue est tout entier du côté de la vie, puisque c'est lui qui donne vie à l'âme humaine, son fondement réside dans l'idée de la finitude humaine. Elle en est la condition de possibilité et l'horizon. Elle est ce qui ne doit jamais être oublié alors même qu'elle est dépassée, car ce dépassement ne saurait être définitif. La question des rapports entre le silence et la mort est multiple et nous aurons l'occasion de l'évoquer abondamment dans le chapitre suivant. Pour commencer, Jankélévitch présente une première approche intéressante :

> L'ineffable est inexprimable parce qu'on manque de mots pour exprimer ou définir un mystère aussi riche, parce qu'il y aurait sur lui infiniment à dire, immensément à suggérer, interminablement à raconter ; la mort, elle, est indicible parce qu'il n'y a, dès l'abord, absolument rien à en dire. [1045]

Ce que Jankélévitch expose ici, permet de saisir l'originalité de l'appréhension rosenzweigienne de la mort . En effet, s'il est relativement évident que la mort en elle-même est indicible, non pas parce qu'il n'y a « rien à en dire », mais surtout parce que l'on ne sait rien d'elle, il y a tout à dire sur notre rapport à la mort, qui est la seule manière que les humains ont d'entrer en relation avec leur fin. En ce sens, la mort, telle qu'elle vient s'inscrire dans la vie, implique une reprise par la parole, une intrication de cette dernière dans le langage, auquel elle vient donner toute son urgence. C'est dans ce contexte d'urgence de la parole que la conception rosenzweigienne devra être interrogée dans son rapport avec la question de la mort.

[1045] JANKELEVITCH, *La Mort*, (cf. note 966), p. 83.

Chapitre 3 – Crainte et tentation du silence

Il apparaît sans doute assez légitime de terminer une étude consacrée au dialogue en s'interrogeant sur les limites de ce dernier ; il convient de souligner que Rosenzweig lui-même est particulièrement disert sur la question du silence et en définit plusieurs figures que nous voulons analyser maintenant. La question du silence s'impose d'elle-même quand on s'intéresse à la manière dont se déroule le discours épistolaire. En effet, elle permet d'interroger les marges du dialogue et les creux de la correspondance. Néanmoins, cette question confronte toujours le lecteur de correspondances à des interrogations paradoxales du fait des deux types de manifestations silencieuses que l'on décèle dans les correspondances. D'abord, il y a des interruptions et des ralentissements qui renvoient au caractère fragmentaire de la correspondance, mais qui peuvent être attribués à des causes diverses. En effet, la correspondance peut faire silence parce que les épistoliers ont décidé de rompre le dialogue, mais elle fait également silence, du point de vue du lecteur second, dans les moments où les épistoliers se rencontrent et entament un dialogue de vive voix. L'interprétation des interruptions de la correspondance demande donc une certaine prudence, car toute interruption ne saurait être interprétée comme un silence. Dans la plupart des cas, c'est ce que la correspondance elle-même dit de cette interruption qui permet au lecteur d'en donner une interprétation adéquate. Le silence ne peut donc être interprété que dans le cadre discursif dans lequel il s'intègre. Il ne se comprend qu'en rapport avec la parole qui le fait éclore. C'est pour cette raison que nous accorderons une attention toute particulière aux lettres dans lesquelles il est explicitement question du silence et où il est mis en scène ou évoqué par les épistoliers, là encore, par le truchement de la parole.

Dans le contexte des *« Gritli »-Briefe,* on peut constater que le dialogue en tant que forme de communication réussie est le point culminant d'un arc qui mène pour ainsi dire du silence épiphanique au silence de mort. Nous tenterons principalement d'interpréter ce que Rosenzweig écrit du silence et le statut ambivalent de ce dernier. Pour Rosenzweig, il est en effet capital, pour toutes les raisons que nous avons déjà évoquées que le dialogue épistolaire ne s'interrompe pas, que lui-même puisse s'y installer comme dans une maison confortable. Cette installation, quand elle semble stable, peut permettre, du moins à première vue, d'arrêter de se parler. C'est cette

tension entre une forme néfaste et une forme bénéfique du silence, entre un silence de rupture et un silence épiphanique, qu'il s'agira ici d'étudier. Par ailleurs, Rosenzweig, philosophe du dialogue, témoigne d'un intérêt persistant pour le silence dans son œuvre philosophique, et notamment dans *L'Étoile de la Rédemption* où cette question est abordée à plusieurs moments clefs du texte. Ici encore on cherchera à analyser la compatibilité des deux approches, celle des *« Gritli »-Briefe* et celle de *L'Étoile*. La question qui servira de fil conducteur à ces réflexions sur le silence sera de savoir si ce dernier peut être opposé strictement au dialogue tel qu'il est conçu par Rosenzweig ou s'il y a un jeu plus subtil qui fait interagir de façon productive ces deux modalités du langage.

A – Ambivalence du statut de la parole dans les « ‹Gritli›-Briefe »

Le lien entre l'amour et la parole est chez Rosenzweig sans cesse réaffirmé, mais il n'est pas le seul à voir, dans un sens sans doute moins fondamental que celui qu'il développe, que l'amour a besoin de se dire, d'être accompagné de mots pour exister. Par exemple, dans ses *Fragments d'un discours amoureux*, Roland Barthes développe l'idée que c'est le discours sur l'amour qui le fait émerger et que ce dernier n'existe pas en dehors de ce discours, qui lui imprime ses contours[1046]. Le discours serait donc selon Barthes ce qui donne corps à l'amour. Il faut noter ici que Rosenzweig est en opposition complète avec la conception de l'amour développée par ce dernier qui souhaite « donne[r] à lire la place de la parole : la place de quelqu'un qui parle en lui-même, amoureusement, face à l'autre (l'objet aimé), qui ne parle pas »[1047]. Les vues de Rosenzweig sont diamétralement opposées à celles de Barthes, mais le contraste permet de mieux comprendre ce qui importe pour notre auteur. En effet, pour Rosenzweig, il n'y a de parole que proférée, la parole intérieure est de l'ordre du monologue et constitue comme une protoforme de la parole, un stade non abouti d'usage du langage. En outre, ce que l'on aime ne peut être défini comme « objet », mais il est sujet, c'est même cet amour qui le fait passer du statut d'objet à celui de sujet ; ce n'est pas un objet muet, mais un sujet parlant dont l'amour se dit en dialogue. Nous trouvons également sous la plume de Robert Musil un petit aphorisme sur l'amour et la parole : « L'amour est le plus loquace de tous les

[1046] Roland BARTHES, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris : Seuil, 1977, p. 7-9.
[1047] *Ibidem*, p. 7.

sentiments, il est essentiellement loquacité. »[1048] Ce que Jaccottet traduit par loquacité aurait aisément pu être remplacé « bavardage ». Ces points de vue, dont il ne s'agit pas ici de discuter la validité, sont cependant assez éloignés de ce qui fait l'originalité du point de vue rosenzweigien. En effet, il ne s'agit pas chez lui de dire son amour, de le déclarer, ou encore moins d'en parler à d'autres. Mais il s'agit de le faire vivre en acte et cet acte est le dialogue qui ne saurait être compris comme ou remplacé par le bavardage, comme l'écrit Rosenzweig dans la lettre du 24 mars 1920 à Margrit Rosenstock : « car le vide est terriblement bavard et l'émotion est muette »[1049]. C'est cette émotion qui passe par le dialogue, sans avoir besoin d'être dite, comme un souffle de silence dans la parole. Ce premier point nous permet de commencer à envisager ce qui, chez Rosenzweig, lie parole et silence.

La rupture du dialogue est considérée par Rosenzweig comme ce qui prive l'amant des forces de vie que lui confère le dialogue amoureux. Elle est par conséquent comprise dans une grande proximité avec la mort :

> Je crois que [mon amour] survivrait au silence pendant des années, inchangé. Mais moi, je n'y survivrais pas. Je m'éteindrais de douleur. C'est ce que m'ont appris ces journées. Tu peux tout faire à mon amour mais très peu à mon moi. Mon amour est grand et riche, mais mon moi, non mon cœur, l'*animula vagula blandula* mourrait.[1050]

Ici Rosenzweig montre qu'il voit le silence comme une extinction de soi, quelque chose qui affecte la vie à sa source même et l'empêche donc de se poursuivre. Il semble également vouloir dire que ce n'est pas tant l'amour qui a besoin du dialogue pour vivre, que l'individu qui ressent cet amour et se nourrit de lui pour vivre et également pour parler, comme dans la lettre du 26 septembre 1921 : « […] chaque jour que je vis est un pas le long de l'abîme du silence et […] je vais y sombrer si tu lâches la corde. »[1051] Dans cette période marquée par les débuts difficiles de son ma-

---

[1048] MUSIL, *L'Homme sans qualités*, (cf. note 395), vol.2, p. 519 ; *idem*, *Der Mann ohne Eigenschaften*, (cf. note 395), vol. 2., p. 1219 : « Liebe ist das gesprächigste aller Gefühle und besteht zum größten Teil ganz aus Gesprächigkeit. »

[1049] GB, p. 573 : « denn die Leere ist schrecklich geschwätzig und die Rührung ist stumm. »

[1050] GB, 28 août 1919, p. 409: « Ich glaube, [meine Liebe] würde ein jahrlanges Schweigen überdauern, unverändert. Aber ich würde es nicht überdauern. Ich würde vor Schmerz erlöschen. Das haben mich schon jene Tage gelehrt. Meiner Liebe kannst du alles zumuten, aber meinem Ich sehr wenig. Meine Liebe ist gross und reich, aber mein Ich, nein mein Herz, die animula vagula blandula, stürbe. »

[1051] GB, p. 733: « Sondern dass jeder Tag, den ich lebe ein Schritt am Abgrund des Schweigens entlang ist und dass ich hineinsinken muss, wenn du das Seil loslässt. Es ist so. »

riage avec Edith Hahn, Rosenzweig a l'impression que c'est Gritli qui maintient et entretient ce qu'il lui reste de capacité à parler. Là encore, ce qui a été formulé au sujet de la mort entretient un lien extrêmement étroit avec ce que Rosenzweig écrit du silence.

Ces réflexions sont, par effet de contraste, d'une grande importance pour la forme de silence que nous souhaitons analyser maintenant. Cette dernière est évoquée explicitement par Rosenzweig lui-même dans les *« Gritli »-Briefe*, parce qu'elle va de pair avec sa conception de la lettre et avec une conception de la parole qui garantie la vie et permet de maintenir à distance les forces de la mort. Dans la lettre du 8 novembre 1918, Rosenzweig écrit : « Je peux à peine te le dire et voudrais ne le dire que tout bas, tout bas, c'est notre amour, le mien et le tien qui fait que nous ne sommes pas prêts à mourir. »[1052] Il y a donc des choses qui sont avant même le silence, à la frontière du silence, et que la lettre tente tant bien que mal de prendre en charge, il s'agit par exemple ici du chuchotement, qui a besoin lui aussi d'être indiqué comme tel, presque à la manière d'une didascalie dans le texte d'une pièce de théâtre, et d'être répété pour que le lecteur de la lettre ait le temps pour ainsi dire de baisser le son et de mettre une sourdine à sa lecture. C'est dans cette parole chuchotée, à la limite de l'expérience silencieuse, que peut se dire « l'amour fort comme la mort ». Le silence en tant que tel constitue un motif du discours amoureux rosenzweigien qui revient régulièrement et qui peut être illustré par le passage suivant :

> Nous avons le même jour écrit notre nostalgie avec les mêmes mots. Très aimée, il est maintenant de nouveau agréable d'écrire des lettres, quand cela ne dépend plus d'un mot, parce que chacun connaît le mot de l'autre et que l'adresse et la signature en disent plus long que tout ce qu'elles encadrent...[1053]

Du fait de la co-temporalité de la lettre réclamée par Rosenzweig (cf. *supra*, p. 98), se fait jour le sentiment d'une préscience muette concernant les états d'âme de l'autre, si bien que les mots paraissent superflus. On peut sans doute interpréter ce souhait comme le moment où l'amour et la personne seraient en adéquation et où l'individu n'aurait pas besoin de plus que son amour, comme le disait Rosenzweig

[1052] *Ibidem*, p. 181 : « Ich kann es dir kaum sagen und möchte es dir nur ganz leise sagen, ganz leise: es ist unsre Liebe, meine und deine, die uns nicht todesbereit sein lässt. »

[1053] GB, 7 novembre 1919, p. 470: « Wir haben uns am gleichen Tag wohl unsre Sehnsucht mit den gleichen Worten geschrieben. Liebste, nun ist Briefschreiben wieder schön, wenns auf kein Wort mehr ankommt weil jeder das Wort des andern weiss und Überschrift und Unterschrift mehr sagen als alles was dazwischen steht… »

dans le passage que nous avons cité précédemment. Il s'agit d'une image proche de celle qu'il utilise dans *L'Étoile de la Rédemption* quand il écrit que « l'amour de l'aimé est silencieusement assis aux pieds de l'amour de l'amant. »[1054] Le terme employé en allemand est « *still* » qui renvoie à la fois au silence et au calme et qui s'applique autant aux personnes qu'aux lieux. Il ne s'agit donc pas en premier lieu d'un silence où la parole se tait, mais plutôt d'un calme satisfait qui renvoie à une certaine image du bonheur selon Rosenzweig. De ce fait, il a l'impression que la lettre pourrait très bien se réduire à l'adresse et la signature (Chère Gritli… À Toi, Franz). Pour lui, ces deux bornes de l'écriture épistolaire constituent l'essence de la lettre d'amour, elles sont à elles seules la lettre. Cette tentation de réduction de la lettre a laissé sa trace dans toute la correspondance de Franz Rosenzweig, par exemple dans la lettre du 26 mars 1920 où il écrit à Margrit Rosenstock, alors qu'elle est malade et qu'il n'est pas sûr qu'elle ait la force de lire sa lettre : « Même si tu ne veux pas l'entendre et que tu es trop fatiguée, regarde quand même au moins l'adresse. Ce datif de l'adresse ne contient-il pas déjà tout ? Il n'est rien d'autre qu'un À toi traduit dans la langue des postiers. »[1055] Ici, Rosenzweig renvoie à l'enveloppe, sur laquelle est notée l'adresse, qui en allemand indique le nom de la personne au datif, et il souligne l'équivalence qui existe entre ce « [à] Margrit Rosenstock… », qui devait être écrit sur l'enveloppe et le « à Toi » qui clôt chacune des lettres de Rosenzweig. Ce « à toi » contient, accompagné de son pendant « Chère Gritli », tout ce que la lettre a à dire, comme l'écrit Rosenzweig par exemple dans la lettre du 15 août 1918 : « Chère Gritli, - - - je suis assis en silence devant les deux mots et voudrais ne rien écrire de plus et n'ai rien à écrire de plus. Et t'ai-je en fait jamais écrit autre chose ? »[1056] Ensuite, Rosenzweig se perd dans une réflexion sur tout ce qui a été nécessaire pour qu'il puisse écrire cela à Gritli. On trouve une formulation similaire dans la lettre du 24 août 1919 :

> Chère Gritli, parfois je voudrais ne t'écrire que les deux mots. Qu'a-t-on besoin de plus. Et tout le reste n'est que fioriture. En effet qu'ai-je à te donner

[1054] Cf. ER, p. 241 ; SE, p. 188 : « […] die Liebe des Geliebten sitzt still zu den Füßen der Liebe des Liebenden ».

[1055] GB-pdf 1920, p. 80 : « Auch, wenn du es nicht hören willst und bist zu müde, so sieh doch wenigstens die Adresse, – steht nicht eigentlich alles schon in diesem Dativ der Adresse? Es ist doch weiter nichts als ein in die Briefträgersprache übersetztes Dein. »

[1056] GB, p. 118 : « Liebes Gritli, --- ich sitze ganz stumm vor den zwei Worten und möchte weiter gar nichts schreiben, habe auch eigentlich gar nichts weiter zu schreiben, – und habe ich dir denn eigentlich je etwas andres geschrieben? »

> outre ces deux mots. Je me sens pauvre devant toi et riche seulement de cela. Mes mains sont vides, elles n'ont rien que leur mouvement vers toi et elles ne se remplissent que si tu t'y abandonnes.[1057]

Les deux passages que nous venons de citer montrent bien qu'il ne s'agit pas, du moins sur le plan théorique, de dire son amour ou de donner de ses nouvelles. Dans l'adresse, l'écriture épistolaire se fait geste, se fait don, mais don qui ne peut être que celui de ce que donne l'autre, un don qui implique l'aller-retour pour qu'il y ait quelque chose à donner et qui épouse donc les contours de la forme épistolaire. Et en même temps, on se trouve de nouveau confronté à la condition qui accompagne toujours la tentative d'abolition de la parole : elle a besoin d'être dite. Ici, c'est le geste qui a besoin de se dire pour être suffisamment explicite. Là encore Rosenzweig défend une position diamétralement opposée à celle de Roland Barthes, qui écrit au sujet de l'écriture et du don :

> […] il n'y a aucune bienveillance dans l'écriture, plutôt une terreur : elle suffoque l'autre, qui, loin d'y percevoir le don, y lit une affirmation de maîtrise, de puissance, de jouissance, de solitude. D'où le paradoxe cruel de la dédicace : je veux à tout prix te donner ce qui t'étouffe.[1058]

Barthes remet en cause l'idée de don ou, pour dire les choses autrement, nie que le don donne ce dont l'autre a effectivement besoin, mais pense qu'il lui donne toujours ce qui tend à l'enfermer. Chez Rosenzweig, si l'amour n'est pas à proprement parler marqué par une réciprocité stricte, les enjeux de pouvoir n'y trouvent aucunement leur place. La signature se contente de dire une appartenance, sans que celle-ci ne relève aucunement du calcul. Néanmoins, dans l'ensemble du corpus des *« Gritli »-Briefe*, on rencontre une lettre sans signature, celle du premier septembre 1918, ce que Rosenzweig justifie de la manière suivante : « […] aujourd'hui il est évident que je ne peux pas signer comme si j'étais *ici* ; puisque je suis *auprès* de toi. » [1059] Sur le plan typographique le « *bei* Dir » que nous avons traduit par « auprès de toi » est placé comme l'est d'habitude le « Dein » qui clôt les lettres, il fait donc office de

[1057] *Ibidem*, p. 398 : « Liebes Gritli, manchmal möchte ich dir nur die zwei Worte schreiben. Was braucht es eigentlich mehr. Und alles andre ist ja nur Ausschmückung. Denn was habe ich dir zu geben, ausser diesen zwei Worten. Ich fühle mich arm vor dir und nur an diesem einen reich. Meine Hände sind leer, sie haben nichts als die Bewegung zu dir hin und sie werden erst voll wenn du dich hineingiebst. »

[1058] BARTHES, *Fragments d'un discours amoureux*, (cf. note 1046), p. 93.

[1059] GB-pdf 1918, p. 108 : « ich kann dir heute auch nicht unterschreiben, als wenn ich *hier* wäre; ich bin ja *bei* dir. »

signature, dont il constitue comme une accentuation, puisque la lettre semble ici capable d'abolir entièrement la distance entre les amants. Il importe de souligner que l'importance que Rosenzweig confère à l'adresse et à la signature n'est pas évidente pour tous les auteurs de correspondance. Chez Kafka, par exemple, on observe tout à fait le contraire, il a tendance à se méfier et donc à laisser de côté ces formules de politesse et demande à ses correspondants de n'en faire usage que si elles reflètent véritablement ce qu'ils ressentent au moment de l'écriture de la lettre[1060]. Kafka, à l'inverse de Rosenzweig, refuse la dimension rituelle du geste épistolaire. Chez Rosenzweig cette réduction de la lettre au rituel de l'adresse et de la signature renvoie au moins à deux aspects de sa pensée. Nous avons déjà évoqué le premier qui consiste dans l'appel du nom propre à la répétition de l'acte inaugural de la Révélation (cf. *supra*, p. 75). Le second est lié au premier et renvoie à l'importance capitale du nom propre dans la pensée de Rosenzweig et particulièrement dans *L'Étoile de la Rédemption.* En ce sens, Rosenzweig prend très au sérieux la fonction de l'adresse et de la signature qui permettent d'identifier celui qui écrit et celui auquel s'adresse ce dernier[1061]. La forme de nominalisme que Rosenzweig met au jour dans sa pratique épistolaire est sans doute née de l'influence d'Eugen Rosenstock qui écrit dans son texte intitulé « Angewandte Seelenkunde » : « La première chose que rencontre un enfant et chaque être humain, c'est que l'on s'adresse à lui. »[1062]. En revanche, on est en droit de s'étonner que ce primat du nom propre, qui ailleurs, débouche sur le dialogue et sa fonction révélante, mène ici au silence.

Dans *L'Étoile de la Rédemption*, Rosenzweig s'oppose fortement à l'idée goethéenne selon laquelle le nom ne serait que « du bruit et de la fumée »[1063]. Il oppose à cette idée ce qu'il appelle « l'équation nomen = numen »[1064] qui pose l'identité entre le nom, compris comme nom propre et l'essence. En effet, comme il l'explique dans son analyse du texte de la Genèse, Rosenzweig place le nom propre à la frontière du genre, c'est-à-dire de l'espèce et de ce que l'homme a de plus propre et de plus intime : « Faisons un homme – un homme : le nom propre Adam résonne simultané-

[1060] Cf. Hartmut BINDER, « Über Kafkas Briefe », in : *idem* (sous la dir. de), *Kafka-Handbuch*, Stuttgart : Kroener, 1979, vol.1, p. 505-518, p.513.
[1061] Cf. VOISIN-ATLANI, « L'instance de la lettre », (cf. note 328), p. 100.
[1062] ROSENSTOCK-HUESSY, « Angewandte Seelenkunde », (cf. note 834), p. 754 : « Das erste, was dem Kinde widerfährt, ist, daß es angeredet wird. »
[1063] Cf. Johann Wolfgang v. GOETHE, *Faust I*, (cf. note 797), p. 149, vers 3456 *sq.* : « Gefühl ist alles; /Name ist Schall und Rauch ». Cf. également ER, p. 68 ; SE, p. 43.
[1064] GB, p. 264 : « die Gleichung nomen=numen ».

ment dans le texte originel, il devient le premier nom propre là où il n'y a que des genres de créatures, des êtres uniquement créés ‹selon leur espèce› »[1065]. Rosenzweig, en citant le texte biblique, renvoie au fait que le nom propre, Adam, est également le nom commun hébraïque qui veut dire homme[1066]. Cela place d'emblée le nom à la croisée de la créature et de l'individu. Si Rosenzweig attache tant d'importance à l'adresse dans sa correspondance, c'est parce qu'il s'agit pour lui d'en appeler à quelque chose comme l'essence de la personne, quelque chose qui la contient toute entière, dans ses déterminations génériques et dans ses déterminations particulières.

Dans la correspondance, l'appel du nom, dans l'adresse, contient déjà tout ce que l'on serait susceptible de vouloir dire à l'autre, il est comme une contraction du sens. À l'inverse de cela, le nom de Dieu, dans la religion juive est comme une contraction de silence : « Au lieu de son nom, nous l'appelons Seigneur. Le Nom lui-même s'efface dans notre bouche et il s'efface même sous l'œil qui lit en silence, comme il s'effacera un jour partout, quand il sera tout-un, un. »[1067] Le silence qui affecte le nom de Dieu est, tout comme celui qui caractérise la prière, une anticipation du silence dans lequel il entraînera l'homme dans l'éternité du Royaume à l'heure de la Rédemption. Ce silence du nom a la particularité d'être un silence qui affecte tant le domaine de l'oral et de la lecture à voix haute, que celui de l'écrit et de la lecture à voix basse. Il y a donc une différence entre le nom humain, qui doit toujours être dit et le nom de Dieu, marqué par son silence. Ce qu'ils ont de commun réside dans leur caractère sacré. Le caractère sacré du nom propre n'est pas partagé seulement par Rosenzweig et par Rosenstock, il est également présent chez Benjamin, qui, pour cette raison, refusait catégoriquement tout emploi de diminutifs (dont Rosenzweig, pour sa part, fait un emploi abondant) au motif qu'ils constituent une

[1065] ER, p. 222 ; SE, p. 172 : « Lasset uns einen Menschen machen, – einen Menschen: der Eigenname Adam klingt im Urtext mit, es wird der erste Eigenname unter lauter Gattungsgeschöpfen, lauter Wesen, die nur geschaffen sind ‹nach ihrer Art›. »

[1066] Le fait que l'hébreu ne marque pas par un article l'indéfinitude du substantif crée la possibilité de cette double interprétation. Genèse 1, 26 : ויאמר אלהים נעשה אדם. Cf. *Biblia hebraica stuttgartiensa*, (cf. note 527), p. 2.

[1067] ER, p. 534 ; SE, p. 427 : « Statt seines Namens nennen wir ihn Herr. Der Name selber schweigt in unserem Munde und selbst unter dem stumm lesenden Auge, wie er einst in aller Welt schweigen wird, wenn er all-ein ist, – Einer. »

forme dégradée et trivialisée du nom propre, qui pour ainsi dire ne respecte pas son intégrité[1068].

Le propre de la tentation du silence, telle qu'elle apparaît chez Rosenzweig, est qu'elle se fonde toujours sur une expérience heureuse et réussie du dialogue. Elle constitue donc un effet d'après coup. Elle prend parfois la forme du désir d'un langage corporel et érotique, qui remplacerait la parole, comme dans la lettre du 3 août 1919 :

> Oui, toi, je te regarde, aucun espace ne nous sépare, tu es assise ici, tout près, devant moi et je te regarde dans les yeux et je prends les mots de tes lèvres, les quelques mots qui peut-être sont encore nécessaires – non ils ne sont plus nécessaires, je te ferme la bouche.[1069]

Rosenzweig thématise lui-même les conditions d'une expérience heureuse du silence, qui n'est autre que l'autre nom d'une expérience heureuse du dialogue. Il désigne dans la lettre du 24 décembre 1919 quelles sont les conditions qui permettent au silence de se faire une place, sans pour autant être perçu comme menaçant. Cette lettre reflète les difficultés qui entourent la relation de Margrit Rosenstock avec Rudolf Ehrenberg :

> Que je te fais du tort, que je te tourmente, que je… je sais tout cela. Mais tout cela vaut mieux que si je me cachais. Et je te remercie donc pour ton mot, même si ce n'est pas un mot. Tout cela est mieux que quand tu te tais à mon encontre. Il fut un temps où il pouvait y avoir du silence entre nous. Plus maintenant. Les mots sont le toit au-dessus de nos têtes. Dehors il pleut. Approche-toi de moi. Parle, parle. [1070]

Ce passage rend compte de façon allusive de la crise que traversent Margrit Rosenstock et Franz Rosenzweig. Et l'on se rend compte ici, comme quand il s'agissait du

---

[1068] Voir Walter BENJAMIN, « Brèves ombres », in : *idem*, *Œuvres II*, Paris : Gallimard, 2000, p. 340-354, ici p. 340 ; *idem*, « Kurze Schatten », in : *idem*, Gesammelte Schriften, vol. IV.I, sous la dir. de Tillman Rexroth, Francfort/Main : Suhrkamp, 1972, p. 368-373, ici p. 368. Cf. LAUNAY, « Le temps précipité », (cf. note 726), p. 106. Dans le respect du prénom réside selon Benjamin l'essence de ce qu'il appelle l'amour platonique.

[1069] GB, p. 374 : « Ja du, ich sehe dich an, es ist kein Raum zwischen uns, du sitzest hier ganz dicht vor mir und ich kucke dir ins Auge und nehme dir die Worte von den Lippen, die paar Worte, die vielleicht noch nötig sind – nein sie sind nicht mehr nötig, ich schliesse dir den Mund. »

[1070] GB, p. 502 : « Dass ich dir Unrecht tue, dass ich dich quäle, dass ich - ich weiss das alles. Aber es ist alles besser als wenn ich mich verkrieche. Und so danke ich auch dir für dein Wort, auch wenn es kein Wort ist. Es ist alles besser als wenn du mir schweigst. Es konnte einmal Schweigen zwischen uns sein. Jetzt nicht mehr. Die Worte sind das Dach über unserm Kopf. Draussen regnets. Tritt doch zu mir. Sprich, sprich. »

dialogue interreligieux, que la relation épistolaire fait de toute crise, une crise du langage, une crise de la parole, qui rend avant tout la parole nécessaire et indispensable à la relation, d'où l'injonction qui clôt le passage. On peut également noter que la structure dialogique semble également marquer la relation silencieuse, comme le donne à entendre l'expression difficile à rendre en français du fait du datif éthique « *wenn du mir schweigst* ». Pour Rosenzweig, si l'on en croit ce qu'il écrit dans cette lettre, un mot n'équivaut pas à un autre, et c'est justement quand les mots ne parviennent pas à leur sens plein, quand ils ne pèsent pas de tout leur poids et ne garantissent plus le bonheur de la relation qu'ils sont nécessaires et qu'il est impossible de se taire. L'importance que Rosenzweig accorde au silence dans les *« Gritli »-Briefe* vient sans doute de son statut par rapport à la parole que ce dernier explicite dans la lettre du 4 septembre 1918 : « […] de la parole comme le milieu entre deux absences de parole, celle du nepasencorepouvoirparler et celle du neplusavoirbesoindeparler, entre le mutisme de la pierre et le silence de Dieu. »[1071] Cette lettre se clôt littéralement « sans paroles », puisque ce sont les derniers mots qui précèdent la signature[1072]. Il y a un autre élément qui est également caractéristique de la pensée rosenzweigienne du silence et des différents stades de langage dont il traite dans *L'Étoile de la Rédemption*. Dans une autre lettre, il écrit : « […] l'expérience que chacun fait dans la vie : d'abord on ne parvient pas à parler avec quelqu'un, après on y parvient, et enfin on n'en a plus besoin. »[1073] Le fait que la parole ne soit plus nécessaire ne veut pas nécessairement dire que l'on n'en fasse plus usage, et c'est vraisemblablement une des clefs de cette conception qui se contente en fait d'exprimer la possibilité du silence – le fait que la parole ne soit plus nécessaire – sans que ce dernier soit accompli.

Ces expressions ont beau ressortir à une forme de rhétorique amoureuse courante et constituer un *topos*, il n'en reste pas moins que l'on pourrait s'étonner de les trouver sous la plume d'un auteur qui a une telle foi dans les vertus du dialogue. Ce désir utopique d'une compréhension extra-langagière se retrouve dans d'autres cor-

[1071] *Ibidem*, p. 144 : « von der Sprache als der Mitte zwischen den zwei Sprachlosigkeiten des Nochnichtsprechenkönnens und des Nichtmehrsprechenbrauchens, zwischen der Stummheit des Steins und dem Schweigen Gottes ».

[1072] *Ibidem* : « ohne Worte ».

[1073] GB, 4 septembre 1918, p. 144. « […] was jeder doch im Leben erfährt: erst kann er nicht mit jemandem sprechen nachher kann ers und zuletzt hat ers nicht mehr nötig ». Ce passage renvoie aux trois moments que Rosenzweig distingue dans *L'Étoile de la Rédemption* : la Création monologique, la Révélation dialogique et la Rédemption qui unit les hommes dans le chant choral.

respondances de la même époque, par exemple dans cette lettre de Martin Heidegger à Hannah Arendt : « Et lorsque tu m'as imposé ton éloignement, jamais tu ne me fus aussi proche, c'est alors que j'ai eu la révélation de ton être – Il y eut un instant où tu t'es adressée à moi, sans mot dire, de manière entièrement *libre*. »[1074] Dans ce passage, la proximité avec certaines expressions de Rosenzweig précédemment citées est évidente, à cela près cependant que « la révélation de l'être », pour reprendre l'expression de Heidegger, se fait chez Rosenzweig par le dialogue et non dans la parole silencieuse, qui ne prend son essor que sur fond de dialogue heureux. En ce sens Rosenzweig est plus proche de Joë Bousquet qui écrit au sujet de sa pratique littéraire :

> L'art, mon art, c'est justement de trouver un langage naturel pour révéler à l'homme les formes de son être ; c'est, en supposant qu'un individu parle et qu'un autre l'écoute, de faire retentir entre eux la vérité de leur nature comme un être de clarté dont ils ne seraient que les émanations. L'art, c'est de ne s'exprimer que sous la forme qui rend le plus réel possible celui à qui l'on parle.[1075]

On a ici affaire à une approche foncièrement dialogique de l'art que nous comparons autant avec Heidegger qu'avec Rosenzweig, car on y retrouve l'idée de révélation, ici celle de la révélation d'une vérité concernant la nature des individus. En effet, pour Joë Bousquet, l'art ne semble pouvoir conférer une réalité aux personnes que dans le dialogue ou peut-être dans la mise en scène d'un dialogue, ce qui est relativement proche de ce qui se déroule dans la correspondance dont le caractère dialogique est maintenu par Rosenzweig, parfois au prix d'importants efforts.

Le silence n'est désirable pour Rosenzweig qu'à partir du moment où il constitue une étape nouvelle du dialogue et non pas son interruption. Pour décrire cela l'allemand a un verbe sur le modèle de *sich ansprechen* (s'adresser à quelqu'un) : *sich anschweigen*. Il ne désigne pas simplement un silence à deux, mais un silence

---

[1074] ARENDT ; HEIDEGGER, *Lettres*, (cf. note 381), Lettre du 24 avril 1925, p. 31 ; ARENDT ; HEIDEGGER, *Briefe*, (cf. note 381), p. 26. « Und als Du mich in die Ferne von Dir zwangest, da wurdest Du mir erst nahe, und da wurde mir die Offenbarung Deines Wesens – Du hast in diesem Augenblick – wortlos – ganz frei zu mir gesprochen. »

[1075] Joë BOUSQUET, *Traduit du silence* [1941], Paris: Gallimard, 1980, p. 112. C'est à dessein que nous citons ici l'œuvre de Joë Bousquet, qui fut comme Rosenzweig un fervent épistolier et qui est sans doute relativement proche de lui également dans son expérience de la maladie. En effet, une blessure datant de la Première Guerre mondiale le force à rester alité jusqu'à son décès en 1949. Dans *Traduit du silence*, qui est comme un journal poétique, il rend abondamment compte de son expérience de la maladie.

dirigé, qui s'adresse à l'autre et donc qui ne peut être atteint qu'à deux, dans la parole mutuelle. Chez Rosenzweig, il est toujours question de cette forme de silence comme d'une forme d'apothéose qui implique la relation asymptotique que l'on entretient avec lui. Cette position se trouverait confirmée par le propos d'Otto Lorenz :

> La condition *première* consiste à l'évidence dans le fait que le silence ne fait jamais signe par lui-même, mais toujours par le truchement de son contexte langagier. Le silence doit être signifié – par des moyens verbaux pour que l'on puisse même le remarquer.[1076]

Le silence fait partie, selon Otto Lorenz, des choses qui doivent être dites. De ce fait même, il a donc sa place au sein du dialogue. Comme l'écrit René Char : « Avec celui que nous aimons, nous avons cessé de parler, et ce n'est pas le silence. »[1077] Ce que dit ici le poète nous semble très proche de la manière dont Rosenzweig envisage l'expérience bienheureuse de l'arrêt de la parole. Il s'agit du moment sans paroles qui suit cette dernière, qui est un moment empli encore de paroles, même si elles ne résonnent plus que dans la tête et dans le cœur des amants. Il s'agit d'un silence habité, par essence, il ne peut donc être que de courte durée, puisque son expérience heureuse est garantie par son environnement langagier. Obscurément, la question du silence fait dériver le dialogue dans le domaine de la voix qui s'élève et qui s'éteint et qui fait vivre la parole dans cette alternance.

On remarquera que la question du silence et de l'amour se pose particulièrement pour la parole poétique, qui constitue l'objet d'analyse d'Otto Lorenz, mais également celle de Thomas Klinkert, qui explicite les rapports qu'entretiennent selon lui l'amour et le silence en se référant à Hölderlin, pour expliquer comment l'insuffisance de la parole est évoquée dans le contexte amoureux[1078]. Au sujet du langage amoureux, Niklas Luhmann, que cite également Klinkert dans ce contexte, parle de « communication qui renonce en grande partie à la communication »[1079].

[1076] Otto LORENZ, *Schweigen in der Dichtung: Hölderlin – Rilke – Celan. Studien zur Poetik denkelliptischer Schreibweisen*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, p. 10 : « Die *erste* Voraussetzung besteht ganz offensichtlich darin, dass Schweigen nie durch sich selber Zeichencharakter hat, sondern immer nur durch ein sprachliches Umfeld. Schweigen muss – mit verbalen Mitteln – angezeigt werden, um überhaupt bemerkbar zu sein. »

[1077] René CHAR, « L'éternité à Lourmarin », in : Albert CAMUS ; René CHAR, *Correspondance 1946-1959*, sous la dir. de Franck Planeille, Paris : Gallimard, 2007, p. 216-217, ici p. 216.

[1078] Cf. KLINKERT, *Literarische Selbstreflexion im Medium der Liebe*, (cf. note 348), p. 143.

[1079] LUHMANN, *Liebe als Passion*, (cf. note 330), p. 29 : « Kommunikation unter weitgehendem Verzicht auf Kommunikation. »

Cette expression a le mérite de donner à entendre le statut paradoxal du silence dans la relation amoureuse, et, par extension, dans la relation amoureuse épistolaire. Ce dernier tient au fait que l'amour invente de nouveaux modes d'expression, qui n'ont pas pour but premier la transmission d'informations. Jankélévitch semble développer un point de vue proche de celui de Luhmann quand il écrit : « L'amour n'est pas indicible, il est surtout incommunicable : l'amour est dicible, mais il est plus grand, plus riche et plus profond que la parole. »[1080] Néanmoins, si l'on se réfère à Rosenzweig, on ne peut pas exactement dire que l'amour soit incommunicable, tout simplement parce qu'il ne s'agit pas de communiquer, mais de parler dans une parole où la première chose qui est abolie, est la question des contenus. En effet, Rosenzweig formule son aveu d'adhésion au silence dans les termes suivants : « Que sont les mots – il faut que je t'écrive une vraie lettre informative ; le verbe n'est bon qu'à donner des informations, pour le reste, il n'y a que le silence. »[1081] Il ne s'aurait donc s'agir d'échanger des informations, ce qui est le propre de la communication, mais de se parler, dans un sens en se disant toujours la même chose. C'est pour cette raison sans doute que la vision rosenzweigienne du silence épistolaire prend souvent la forme d'une abolition de la lettre, réduite à sa plus pure essence, à savoir l'adresse et la signature. La parole proférée, ou écrite dans le dialogue épistolaire a donc ses marges silencieuses, que Rosenzweig nous donne à explorer dans sa correspondance, mais également dans le reste de son œuvre.

B – Parole et silence dans « L'Étoile de la Rédemption »

L'Étoile de la Rédemption, livre du dialogue par excellence, livre de la pensée parlante, n'ignore pas le silence, lequel semble à bien des égards encadrer le dialogue, en constituer une limite imprimée dans l'architecture même du texte. La première évocation du silence se trouve au tout début du texte, dans l'introduction, dans laquelle Rosenzweig écrit que les fausses consolations que la philosophie pourvoit à l'homme angoissé ont pour but de réduire au silence l'angoisse de la mort. Pour sa part, il envisage cette angoisse comme quelque chose que ni la parole, ni le silence ne permettent de supprimer[1082]. La philosophie est également accusée de vouloir « ré-

[1080] JANKÉLÉVITCH, *La Mort*, (cf. note 966), p. 87
[1081] GB, 28 octobre 1918, p. 172 : « Was sind Worte - ich muss dir einen rechten Nachrichtenbrief schreiben; nur zur Nachricht taugt das Wort, und sonst nur das Schweigen. »
[1082] ER, p. 22 ; SE, p. 5

duire au silence la voix qui prétendait posséder la source du savoir divin par une Révélation jaillissant par-delà la pensée »[1083] (cf. *supra*, p. 302). Il s'agit, dans ces premières pages, d'un silence violent, imposé de l'extérieur par une instance réclamant pour elle une autorité à laquelle elle n'a pas droit. Si le silence a un rôle capital et positif à jouer dans *L'Étoile de la Rédemption*, ce que nous souhaiterions montrer ici, il ne s'agira pas d'un silence imposé par la violence ou par une autorité usurpée, mais d'un silence nécessaire, soit parce que la parole doit encore être inventée, soit parce que l'on se trouve au-delà du dire.

Dans la première partie du texte de *L'Étoile de la Rédemption*, le silence est évoqué en référence au héros tragique, qui symbolise l'homme métaéthique, l'homme élémentaire, qui n'est encore capable d'entrer en relation ni avec ses semblables, ni avec les autres éléments :

> Car voilà le signe distinctif du Soi, le sceau de sa grandeur comme le stigmate de sa faiblesse : il se tait. Le héros tragique n'a qu'un langage qui lui corresponde parfaitement : le silence précisément. […] En se taisant, le héros rompt les ponts qui le relient à Dieu et au monde et il s'arrache aux paysages de la personnalité, qui par la parole trace ses limites et s'individualise face à d'autres, pour se hisser dans la solitude glaciale du Soi.[1084]

Dans ce passage, Rosenzweig nomme toutes les caractéristiques de ce silence initial, il marque l'homme seul, que Rosenzweig appelle le Soi, dont le caractère sublime et dérisoire à la fois tient à la solitude, qui est aussi absolue que son silence. Ces quelques lignes montrent également que cette solitude se présente sous la forme de la rupture ; et même si Rosenzweig expose dans cette première partie de son œuvre les éléments, pris hors de toute relation, d'un univers qui n'a pas connu la Révélation, la figure de l'arrachement, qu'il introduit ici, montre que cette antériorité n'a rien de stricte et que la solitude engendrée par la rupture des ponts constitue toujours une des possibilités de l'homme. Dans la suite du texte, Rosenzweig distingue avec une grande précision les discussions ou les disputes présentes dans les tragédies grecques

[1083] ER, p. 22 ; SE, p. 6 : « Zum Schweigen gebracht wurde die Stimme, welche in einer Offenbarung die jenseits des Denkens entspringende Quelle göttlichen Wissens zu besitzen behauptete. »

[1084] ER, p. 117 ; SE, p. 83-84 : « Denn das ist das Merkzeichen des Selbst, das Siegel seiner Größe wie auch das Mal seiner Schwäche: es schweigt. Der tragische Held hat nur eine Sprache, die ihm vollkommen entspricht: eben das Schweigen. […] Indem der Held schweigt, bricht er die Brücken, die ihn mit Gott und Welt verbinden, ab und erhebt sich aus den Gefilden der Persönlichkeit, die sich redend gegen andre abgrenzt und individualisiert, in die eisige Einsamkeit des Selbst. »

tardives du dialogue tel que lui-même l'entend. Selon lui, la différence réside dans le fait que ces dernières sont « dianoétiques », ce qui signifie qu'elles caractérisent « un débat relevant de l'entendement »[1085]. Il est question de contenus ; il s'agit de communiquer pour rendre compte de l'argument de la pièce, mais ce n'est pas une rencontre, comme dans la conception du dialogue que Rosenzweig développera dans la deuxième partie du texte. C'est pour cette raison que Rosenzweig considère comme caractéristique le fait que les scènes d'amour soient absentes de la tragédie grecque. Néanmoins, ce silence est qualifié par Rosenzweig, qui ne peut pas entièrement renoncer à faire parler le Soi, d'éloquent (*beredt*)[1086]. Le modèle de communication que Rosenzweig développe ici est particulièrement original : il part de l'idée que le Soi peut être objet de représentation et que cette représentation permet la transmission de quelque chose, qui se situe hors du dialogue, mais se fait par l'art : « Le Soi est cette part de l'homme condamnée au silence et qui pourtant est immédiatement comprise partout. »[1087] Le Soi est en quelque sorte le fond commun et élémentaire de l'homme auquel en appelle l'art antique et qui fait l'objet d'une appréhension intuitive immédiate que Rosenzweig voit dans l'esthétique de la réception développée par Aristote dans sa *Poétique*[1088]. Cette forme de transmission va de Soi en Soi, et Rosenzweig précise qu'elle ne crée pas de « communauté », mais procède d'un « fonds commun »[1089].

Dans la deuxième partie de *L'Étoile de la Rédemption*, qui est consacrée à la mise en relation des éléments entre eux et, dans sa partie centrale, au dialogue, il n'est pas question du silence. Néanmoins, Rosenzweig remarque, dans son analyse du Cantique des Cantiques, que le moment du texte où il est dit que « l'amour est fort comme la mort » est le seul où le Je fasse silence ; Rosenzweig écrit qu'il s'agit du « seul instant d'objectivité » du texte[1090]. C'est aussi selon lui son seul passage proprement narratif. On remarque une fois de plus le lien très fort que Rosenzweig établit entre le silence et la mort. Le moment où la mort est nommée est, non pas abso-

[1085] ER, p. 118 ; SE, p. 84 : « verstandesmäßige Auseinandersetzung ».
[1086] Cf. ER, p. 117, p. 121 ; SE, p. 84, p. 87 On remarque également que dans le même passage, Rosenzweig place le monologue tragique explicitement du côté du silence.
[1087] ER, p. 122 ; SE, p. 88 : « Das Selbst ist das, was im Menschen zum Schweigen verurteilt ist und dennoch überall sofort verstanden wird. »
[1088] Cf. ARISTOTELES, *Poetik*, traduction et commentaire d'Arbogast Schmitt (*Werke*, vol. 5), Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008, p. 17-20.
[1089] ER, p. 122 ; SE, p. 122 : « Gemeinschaft », « gemeinsamer Gehalt ».
[1090] ER, p. 285 ; SE, p. 225 : « der einzige objektive Augenblick ».

lument mais pour le Je, un moment de silence, un moment voué à la narration au passé et à la troisième personne. Le silence réapparaît dans *L'Étoile* au « Seuil » de sa troisième partie : « Mais parce que le langage est humain et non mondain, il ne meurt pas et donc ne ressuscite pas non plus. Dans l'éternité règne le silence. »[1091] Rosenzweig fait donc signe vers un au-delà du langage et de la parole, un au-delà nécessaire, car le langage se doit de rester dans le monde et dans la temporalité et ne peut pas accéder à l'éternité.

Dans l'introduction de la troisième partie de *L'Étoile de la Rédemption*, Rosenzweig réintroduit la question du silence en rapport avec la question de la prière pour la venue du Royaume : « Il y a là un silence sans comparaison avec le mutisme du pré-monde, qui n'a pas encore de parole : lui n'a plus besoin de la parole. C'est le silence de la compréhension accomplie. »[1092] Voilà l'idée centrale du dépassement de la parole dans *L'Étoile de la Rédemption*, il s'agit d'un moment d'immédiateté qui permet une compréhension au-delà des mots. Rosenzweig définit de la manière suivante la courbe qui mène d'un silence à un autre :

> La prière est la force qui transporte au-delà du seuil, hors du mystère, muet depuis la Création, de la vie qui croît par elle-même et hors du miracle de l'amour, doué de langage, jusqu'à l'illumination silencieuse de la fin totalement accomplie.[1093]

L'arc défini par Rosenzweig va de la Création à la Rédemption, et c'est par la prière que l'homme dépasse tant son silence initial d'homme séparé que le miracle dialogique de l'amour pour parvenir au silence de la parole rédimée. Ici Rosenzweig introduit une distinction qui n'était pas encore présente dans la première partie du texte : entre le mutisme d'avant la parole et le silence qui la suit. En effet, le silence ne désigne pas, comme le mutisme, l'incapacité physique à s'exprimer par la parole, mais l'abolition de cette dernière qui caractérise le moment de la Rédemption. La langue de la Rédemption ne s'exprime plus que dans un unisson. En effet, dans la

[1091] ER, p. 366 ; SE, p. 290 : « Die Sprache aber, weil sie menschlich ist, nicht weltlich, stirbt nicht und ersteht freilich auch nicht auf. In der Ewigkeit ist Schweigen. »

[1092] ER, p. 413-414 ; SE, p. 328 : « Hier ist ein Schweigen, das nicht wie die Stummheit der Vorwelt noch keine Worte hat, sondern das des Worts nicht mehr bedarf. Es ist das Schweigen des vollendeten Verstehens. » Nous avons légèrement modifié la traduction française pour faire ressortir la différence entre le mutisme (Stummheit) et le silence (Schweigen).

[1093] ER, p. 412 ; SE, p. 327 : « Das Gebet ist die Kraft, die über die ‹Schwelle› aus dem stummgeschaffnen Geheimnis des Eigenwachstums des Lebens und dem sprachbegabten Wunder der Liebe hinanträgt zur schweigenden Erleuchtung des voll erfüllenden Endes. »

prière, ce n'est pas le mot qui prime, mais le geste. Comme l'écrit Rosenzweig : « […] le point suprême de la liturgie n'est pas la parole commune, mais le geste commun. La liturgie délivre le geste des chaînes qui en font le domestique emprunté du langage, pour l'élever à un plus que le langage. »[1094] Rosenzweig introduit le geste en disant que lorsque l'on a une langue commune, on se comprend d'un geste, d'où l'inutilité de la parole ; en revanche, la multiplicité des langues rend les gestes nécessaires à une compréhension rudimentaire, qui pour sa part est en-deçà de la parole. Le geste liturgique est selon lui la forme la plus élevée du geste, celle qui permet de dépasser le langage[1095]. Dans le geste liturgique et dans la prière de la communauté, Rosenzweig voit une « anticipation silencieuse » de la Rédemption et du Royaume à venir[1096].

La conception du silence développée par Rosenzweig dans la troisième partie de *L'Étoile de la Rédemption* est intimement liée d'une part à sa conception de la prière, que nous venons d'évoquer, d'autre part à la manière dont il envisage la communauté réunie dans la foi :

> Dans l'éternité, la parole s'éteint dans le silence de l'être-ensemble unanime – car on n'est uni que dans le silence : la parole réunit, mais ceux qui sont réunis gardent le silence : aussi, le miroir ardent qui rassemble dans l'étroit cycle de l'année les rayons du soleil de l'éternité doit-il conduire la liturgie, l'homme dans le silence.[1097]

La liturgie permet à l'homme de faire une expérience du silence, qui ne soit pas une expérience mutique, mais une expérience qui le rapproche de l'éternité et puisse

[1094] ER, p. 414 ; SE, p. 329 : « […] das Höchste der Liturgie [ist] nicht das gemeinsame Wort, sondern die gemeinsame Gebärde. Die Liturgie erlöst die Gebärde von der Fessel, unbeholfne Dienerin der Sprache zu sein, und macht sie zu einem Mehr als Sprache. » À ce sujet, voir également : Alexander GARCIA DÜTTMANN, *La parole donnée. Mémoire et promesse*, Paris : Galilée, 1989, p. 56-60.

[1095] Gérard Haddad fait des remarques très proches de celles de Rosenzweig au sujet de la dimension silencieuse du rituel. Il ajoute également que « l'abstention de parole joue dans le mysticisme juif un rôle important » en signalant que certains mystiques s'imposent des « jeûnes de silence ». HADDAD, *L'enfant illégitime*, (cf. note 247), p. 190.

[1096] ER, p. 413 ; SE, p. 327 : « stille Vorwegnahme ». Au sujet des implications de cette conception de la prière comme anticipation de la Rédemption, cf. Almut BRUCKSTEIN, « Zur Phänomenologie der jüdischen Liturgie in Rosenzweigs *Stern der Erlösung* », in : Martin BRASSER (sous la dir. de), *Rosenzweig als Leser: kontextuelle Kommentare zum* Stern der Erlösung, Tübingen : Niemeyer, 2004, p. 357-368, ici p. 360. À ce sujet, voir également MOSES, *Système et Révélation*, (cf. note 145), p. 189-191.

[1097] ER, p. 431 ; SE, p. 342 : « Weil in der Ewigkeit das Wort erlischt im Schweigen des einträchtigen Beisammenseins – denn nur im Schweigen ist man vereint, das Wort vereinigt, aber die Vereinigten schweigen - darum muß der Brennspiegel, der die Sonnenstrahlen der Ewigkeit im kleinen Kreis des Jahres sammelt, die Liturgie, den Menschen in dieses Schweigen einführen. »

nourrir son espérance en la venue du Royaume. Ce silence, Rosenzweig insiste beaucoup sur cette idée dans le paragraphe dont nous venons de citer un extrait, doit faire, de la part de l'homme, l'objet d'un apprentissage qui est avant tout apprentissage de l'écoute[1098]. Il s'agit d'une écoute particulière que Rosenzweig qualifie d'« écoute de l'oreille », une écoute liturgique, l'écoute que réclame la lecture de la parole de Dieu et son interprétation dans le sermon. Cette dernière s'oppose à celle qui nourrit le dialogue, où chacun dit ses propres mots, animé par l'écoute que lui prête et que lui signifie son partenaire, ce que Rosenzweig appelle « écoute de l'œil »[1099]. Le deuxième stade de silence que Rosenzweig évoque est le repas de la communauté, pris en silence, le troisième est constitué par le salut, au sujet duquel Rosenzweig écrit : « La salutation est le signe suprême du silence : on se tait parce qu'on se connaît mutuellement. »[1100] Ce passage concerne un moment de liturgie, il porte sur l'homme pris au sein de sa communauté, néanmoins, ce propos rappelle à certains égards ce que Rosenzweig écrit dans les *« Gritli »-Briefe* au sujet de l'adresse (qui est une forme écrite du salut) qui, dans des moments où la proximité des amants est garantie par le geste épistolaire, pourrait presque se substituer à la lettre et à son contenu. Quoi qu'il en soit, il s'agit de deux figures parentes qui voient le remplacement de la parole par un geste. Mais Rosenzweig insiste également, dans *L'Étoile de la Rédemption*, sur le fait que c'est une fois que la parole a réuni les individus que ces derniers peuvent se taire. La parole est et reste la garante du silence.

Le rôle qui est dévolu au repas dans la liturgie juive, comprise dans son rapport au silence, Rosenzweig le confère au chant dans la liturgie chrétienne :

> Dans le choral, la langue est réduite au silence, alors qu'ailleurs elle doit proférer sa parole propre et particulière, issue de la bouche de chaque individu. Elle n'est pas réduite à ce silence qui se contente d'écouter en silence la parole lue, mais au silence de sa parole propre dans l'unanimité du chœur.[1101]

[1098] Cf. ER, p. 431 ; SE, p. 342.
[1099] ER, p. 431 ; SE, p. 343 : « Hören des Auges », « Hören des Ohrs »
[1100] ER, p. 449 ; SE, p. 357 : « Der Gruß ist dies höchste Zeichen des Schweigens: man schweigt, weil man einander kennt. »
[1101] ER, p. 503 ; SE, p. 402 : « Im Choral ist die Sprache, die sonst aus jedes Einzelnen Mund ihr eigenes und besonderes Wort zu reden hat, zum Schweigen gebracht. Nicht zu jenem Schweigen, das einfach stumm dem verlesenen Wort zuhört, sondern zum Schweigen seiner Eigenheit in der Einmütigkeit des Chors.

La forme de silence que Rosenzweig décrit dans ce passage est assez subtile, puisqu'il s'agit en fait du silence de la parole individuelle, englobé dans la parole commune. On voit donc que deux formes de silence particulières caractérisent les communautés liturgiques juive et chrétienne. Dans le premier cas, la communauté se crée dans le silence de l'écoute commune, dans le second, c'est le chant commun qui fonde la communauté silencieuse. Mais dans les deux cas, c'est le pronom personnel « nous » qui marque grammaticalement ce nouveau rapport au langage : le silence est donc bien ce qui fait sortir du dialogue entre un Je et Tu, dont la séparation garantit la rencontre. Au sujet de ce passage concernant la liturgie, Almut Bruckstein parle d'une « grammaire du silence », l'expression nous semble particulièrement bien choisie parce qu'elle renvoie à l'idée que le silence dont parle Rosenzweig est un silence signifiant et ordonné et non le silence d'un chaos primordial[1102].

Michal Schwartz expose dans un article intitulé « Figures of Temporality and Infinity in *The Star of Redemption* » une autre forme de rapport à la parole, qui s'apparente au silence et qu'il définit de la manière suivante : « Néanmoins, les figures peuvent conduire en dehors du système du langage dans l'extériorité non verbale du visible et de l'espace. »[1103] Ce qu'il décrit ici renvoie au mode d'expression dont Rosenzweig fait usage et qui relève parfois, selon Michal Schwartz, d'un langage au-delà du langage, dont l'exemple le plus frappant est sans doute la figure de *L'Étoile* qui soutient l'architecture du texte. On citera à cet égard une expression rilkéenne, tirée d'un texte sur la communauté d'artistes de Worpswede, que Rosenzweig emploie à trois reprises dans le texte de *L'Étoile* au sujet de l'œuvre d'art en disant qu'elle est « plein[e] de figures »[1104]. L'idée d'une plénitude des figures renvoie à une adéquation stricte entre le langage et l'image. En effet, le dessin de l'hexagramme est *L'Étoile de la Rédemption* au même titre que l'œuvre et la représente entièrement. Néanmoins, la figure, si elle donne ses contours au texte, ne peut pas vivre sans lui. C'est dans le langage, et non en dehors de lui que la figure prend son sens et sa subtilité ; pour employer un terme que Rilke emprunte à Cézanne, il en

[1102] BRUCKSTEIN, « Zur Phänomenologie der jüdischen Liturgie », (cf. note 1096), p. 358 : « Grammatik des Schweigens ».

[1103] SCHWARTZ, « Bahn and Bann », (cf. note 921), p. 883 : « Figures thus can lead outside the system of language into the non-verbal exteriority of visibility and space. »

[1104] Rainer Maria RILKE, « Worpswede » [1903], in : *idem*, *Schriften*, sous la dir. de Horst Nalewski, (Werke vol. 4), Francfort/Main ; Leipzig : Insel Verlag, 1996, p. 305-400, ici p. 346 : « innerlich voller Figur ». Cf. ER, p. 71, p. 215, p. 273 ; SE, p. 46, p. 166, p. 215.

constitue la « réalisation »[1105]. À ce titre, elle a un point commun frappant avec la conception du silence que nous venons d'exposer : comme lui, elle a besoin d'être proférée, d'être glosée pour pouvoir être comprise de façon adéquate et continuer à signifier de façon silencieuse. Elle ne dispose d'aucune autonomie, qui reste l'apanage du langage et de la parole. En témoigne l'usage que fait la recherche sur Rosenzweig de la figure de l'Étoile pour expliquer le sens de l'ouvrage. Jamais le chercheur ne se contente des deux triangles opposés et de la figure de l'Étoile, mais il les complète, les glose pour les rendre parlants ; d'ailleurs, Franz Rosenzweig, dans la lettre du 24 août 1918 où il expose à ses amis une ébauche de son œuvre ne fait pas autre chose[1106]. Il en va de même pour les figures dont traite Michal Schwartz dans son texte, *die Bahn* (la voie) et *die Bann* (la frontière). Ce sont de pures productions langagières qui visent à créer une image dans l'esprit du lecteur, mais qui ont avant tout leur place dans le langage. L'autre point de jonction entre l'expérience silencieuse et la figure de *L'Étoile* réside dans la métaphore lumineuse, que Rosenzweig utilise systématiquement dans la troisième partie du texte et qui semble se substituer au langage ; or la source de cette lumière est, dans le champ métaphorique dans lequel se meut Rosenzweig, la figure de l'Étoile elle-même qui, soutenue par le langage, viendrait se substituer à ce dernier[1107].

Rosenzweig livre lui-même la clef de l'importance dévolue à la question du silence dans *L'Étoile de la Rédemption*, qui est fondamentalement liée au fait que l'expérience du silence est, selon son interprétation, particulièrement familière aux Juifs pour lesquels il y a une distinction stricte entre la langue de tous les jours et la langue sacrée :

[1105] RILKE, *Briefe*, (cf. note 198), p. 177 et p. 204.

[1106] GB, p. 128. C'est ce que fait Stéphane Mosès, qui construit un tableau à partir de *L'Étoile* pour expliquer les relations qu'elle met au jour. Cf. MOSES, *Système et Révélation*, (cf. note 145), p. 78. On citera également un article de Francesco Paolo Ciglia, dans lequel il s'efforce d'intégrer la dimension artistique au modèle géométrique proposé par Rosenzweig. Cf. Francesco Paolo CIGLIA, « Kunst als Propädeutrik der Erlösung. Ästhetik und Theologie im Denken Franz Rosenzweigs », in : Martin BRASSER (sous la dir. de), *Rosenzweig heute*, Fribourg en Br. : Karl Alber Verlag, 2006, p. 134-154, ici p. 148-154. À ce sujet, voir également Michal SCHWARTZ, *Metapher und Offenbarung. Zur Sprache von Franz Rosenzweigs* Stern der Erlösung, Berlin : Philo, 2003, p. 151-170.

[1107] Quand Rosenzweig évoque le silence dans la troisième partie de *L'Étoile de la Rédemption*, c'est très souvent en liaison avec la question de la lumière, symbole du divin. Nous ne pouvons malheureusement pas traiter de cet aspect ici, car cela nous mènerait trop loin. Il mériterait néanmoins sans doute que l'on s'y attarde. Cf. ER, p. 533; SE, p. 327-329.

> Avec son frère, il [le Juif] est d'ailleurs absolument incapable de parler pour cette raison ; avec lui il se fait mieux comprendre avec le regard qu'avec la parole, et il n'y a rien de plus juif au sens le plus profond qu'une ultime méfiance envers la puissance du verbe et une confiance intime en la force du silence.[1108]

Ce passage paraît difficilement intégrable à l'ensemble de la démarche de Rosenzweig, qui va, ce paragraphe mis à part, dans le sens d'une profession de foi en faveur des vertus de la parole, si l'on laisse de côté l'anticipation de la Rédemption que nous venons d'évoquer et qui concerne la communauté et non les individus. C'est à dessein que nous parlons de profession de foi, puisque c'est dans la parole proférée que naît la foi humaine en Dieu. On remarquera en outre que ce qu'écrit Rosenzweig remet en question ou du moins relativise le propos d'Andreas Kilcher dans son ouvrage portant sur la Kabbale, dans lequel il explique que le silence considéré comme une forme plus élevée de la parole est une caractéristique de la vision mystico-chrétienne de la parole et non un point de vue juif[1109]. En cela, il s'oppose au point de vue défendu par Alexander García Düttmann dans son livre intitulé *La parole donnée* : « L'immédiateté de l'expérience juive est immédiateté du silence (*Schweigen*), de l'existence silencieuse qui, par son silence même, se tient dans la proximité du nom comme silence. »[1110] Néanmoins, même chez Rosenzweig, bien qu'elle relève d'une forme compréhension immédiate, l'expérience silencieuse n'est pas en elle-même une expérience immédiate. En effet, Rosenzweig décrit cette expérience d'une part dans le domaine artistique, qu'il présente explicitement comme une médiation, d'autre part, dans la troisième partie, dans le cadre de la communion en Dieu caractéristique de la Rédemption, laquelle impose que l'individu soit passé par tous les autres stades de la compréhension du langage et ait appris le silence par le truchement de la parole.

Dans le passage de *L'Étoile* que nous venons de commenter, Rosenzweig met cette affinité juive avec le silence en rapport avec la question de l'écriture qui conti-

---

[1108] ER, p. 422 ; SE, p. 335 : « Mit seinem Bruder kann er deshalb überhaupt nicht sprechen, mit ihm verständigt ihn der Blick besser als das Wort, und es gibt nichts im tieferen Sinn Jüdisches als ein letztes Mißtrauen gegen die Macht des Worts und ein inniges Zutrauen zur Macht des Schweigens. »

[1109] Andreas KILCHER, *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der frühen Neuzeit*, Stuttgart : Metzler, 1998, p. 57-58.

[1110] GARCIA DÜTTMANN, *La parole donnée*, (cf. note 1094), p. 56.

nue à vivre « dans le silence et dans les signes silencieux »[1111]. Cette remarque est susceptible d'étonner, car Rosenzweig se montre par ailleurs, surtout dans sa correspondance, assez méfiant à l'égard de l'écriture, comme dans la lettre à Hans Ehrenberg du 29 janvier 1925 : « En tout cas, l'écriture est un poison, l'Écriture aussi. Il n'y a que quand elle est retraduite dans l'oralité qu'elle cesse de me peser sur l'estomac. »[1112] Cette retraduction est une des particularités de la lecture juive des textes sacrés dans laquelle la torah écrite, le pentateuque doit toujours être accompagnée de la torah orale, qui se compose de la Mishna et du Talmud. Ces derniers ont également dû être mis par écrit à partir de du deuxième siècle de l'ère chrétienne (pour la Mishna), mais ils ont continué à constituer le supplément oral du texte écrit. L'oralité de ces commentaires reste sensible dans leur version écrite, car cette dernière rend compte des disputes des rabbins sur l'interprétation de la Torah[1113]. Les voix alternent donc et chacun des points de vue est introduit par le nom de son auteur. C'est sans doute à ce moment que Rosenzweig pense quand il écrit dans « L'Écriture et Luther » : « De même aussi dans la vie des peuples, il arrive un moment où, d'auxiliaire de la langue, l'écriture en devient la maîtresse. »[1114] À partir de là, il faut que les individus fassent l'effort de se détacher de l'écrit pour réapprendre à parler. Justement l'exégèse, à l'inverse de la lettre de l'Écriture, n'est pas terminée, elle continue de s'écrire, et c'est dans ce sens qu'elle est du côté de la parole vivante qui vivifie le texte écrit, ce qui irait dans la direction de l'interprétation livrée par Mirko Wischke, qui voit dans la conception que Rosenzweig livre du texte biblique un primat de la lecture sur l'écriture, qui permet de réintégrer un élément d'oralité dans l'écrit[1115]. Concernant le peuple juif, Rosenzweig voit la raison de cette prise

[1111] ER, p. 422 ; SE, p. 336 : « im Schweigen und den schweigenden Zeichen ».

[1112] BT, p. 1022 : « Jedenfalls Schrift ist Gift, auch die heilige. Nur wenn sie in die Mündlichkeit wieder zurückübersetzt wird, bekommt sie meinem Magen. » On trouve également une affirmation de même teneur dans la lettre du 24 août 1919 : « Je suis fâché de l'invention de l'écriture […] », GB, p. 398 : « Ich bin böse auf die Erfindung der Schrift […] ».

[1113] Cf. article « Mishnah », in : ROTH (sous la dir. de), *Encyclopaedia Judaica*, (cf. note 449), vol. 12, col. 93-109 et article « Talmud », in : *ibidem*, vol. 15, col. 750-755.

[1114] ROSENZWEIG, « L'Écriture et Luther », (cf. note 623), p. 60 ; « Die Schrift und Luther », (cf. note 623), p. 753 : « So kommt auch im Leben der Völker einmal der Augenblick, wo die Schrift aus einer Gehilfin der Sprache zu ihrer Herrin wird. »

[1115] Mirko WISCHKE, « Macht und Ohnmacht der Sprache. Rosenzweig über die Differenz von Schriftlichkeit und Mündlichkeit », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs « neues Denken »*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 2006, vol. 2, p. 871-881, ici p. 876. Voir également la lettre à Margrit Rosenstock du 7 novembre 1919, GB, p. 470.

d'importance de l'écrit dans la situation d'exil dans laquelle il vit parmi les Nations, comme il l'écrit dans le texte sur Jehuda Halevi :

> Toute poésie juive en exil dédaigne d'ignorer la condition d'exilée qui est la sienne. Or c'est ce qui se produirait si jamais […] elle accueillait immédiatement le monde. Car le monde qui la cerne est exil et doit le rester pour elle. […] Cette mise en exil du monde alentour, c'est la présence permanente du mot écrit qui l'opère. Avec elle, un autre présent vient faire écran au présent du monde alentour, qu'elle dégrade en une apparence – plus précisément, en une allégorie.[1116]

Il semble qu'il y ait un lien chez Rosenzweig entre le fait de ne jamais oublier que l'on vit exilé et celui de préférer le silence à la parole ; car en fait, ce silence est celui de la parole écrite, en ce sens, ce n'est pas, à l'instar du silence du héros tragique, un silence muet. Reste à savoir comment faire le lien entre le plaidoyer de Rosenzweig pour la pensée parlante, qui s'enracine dans le dialogue vivant et la vision qu'il a d'un judaïsme de la lecture, qui pourrait s'abîmer dans le silence de l'étude et ne plus effectuer ce passage à la parole. Qu'en est-il en effet de la Révélation par le verbe, dans ce contexte ? Il est difficile de s'imaginer que la lecture du texte sacré puisse se substituer à elle. Il s'agit là d'un point que Rosenzweig n'articule pas au reste de sa pensée.

On peut dire, dans un certain sens, que toute la pensée de Rosenzweig est dirigée contre une certaine forme de silence, qui n'est ni le silence de la communauté, ni même celui de l'homme enfermé d'avant la Révélation, car contre ce dernier, seul l'appel divin est en mesure de lutter, mais plutôt un silence qui s'oppose au dialogue et par conséquent à ce qu'il révèle de l'humanité de l'homme. Rosenzweig s'oppose d'abord au silence imposé aux angoisses humaines, qu'il évoque dans les premières pages de *L'Étoile de la Rédemption*, mais également contre quelque chose que l'on pourrait appeler le silence de la pensée et que Rosenzweig décrit de la façon suivante :

> […] ce qui était muet dans la pensée devient sonore dans la parole, mais penser n'est pas parler, c'est-à-dire, ce n'est pas parler réellement, « à voix

[1116] ROSENZWEIG, « Jehuda Halevi », (cf. note 602), p. 164 ; *idem*, *Jehuda Halevi*, (cf. note 87), p. 10 : « Alle jüdische Dichtung im Exil verschmäht es, dieses ihr Im-Exil-Sein zu ignorieren. […] Diese Exilierung der Umwelt aber wird geleistet durch die ständige Gegenwärtigkeit des Schriftworts. Mit ihm schiebt sich eine andere Gegenwart vor die umgebende und setzt diese zum Schein, genauer, zum Gleichnis herab »

> basse » ; non, c'est une parole d'avant la parole, le fondement silencieux de la parole […]. Ce qui était muet devient sonore, le mystère se révèle, la clôture s'ouvre, ce qui dans la pensée était achevé se retourne, comme mot, en un nouveau commencement ; car le mot n'est qu'un début avant d'aboutir à l'oreille qui l'ac-cueille, et à la bouche qui lui ré-pond.[1117]

Ce qui caractérise le passage qu'opère Rosenzweig entre la première et la deuxième partie du livre, est également un passage du silence à la parole, d'une pensée silencieuse à une pensée parlante. Cette remarque rappelle également la différence qu'établira trente ans plus tard Hannah Arendt entre la *vita activa* et la *vita contemplativa*[1118]. Elle explique que l'agir humain dans le monde est nécessairement accompagné de paroles, non pas tant que ces dernières soient nécessaires pour expliquer l'acte de l'individu qui agit, mais pour identifier ce dernier, car seule cette identification permet d'intégrer l'acte dans un ensemble qui soit en mesure de faire sens[1119]. La question de la parole qui accompagne les actes s'inscrit donc dans la nécessité pour les hommes d'avoir part à un réseau de signification, de se sentir membres d'une communauté du sens. Au final, chez Rosenzweig, c'est toujours la parole qui a le dernier mot et qui est mise à l'honneur, même quand il s'agit de silence ; ce dernier, quand il est vivant, est pour ainsi dire doué de parole, non seulement porteur de sens, mais également porteur d'un lien entre les personnes qui le partagent et en ce sens, il est en mesure de succéder au dialogue dans l'anticipation du moment de la Rédemption. Et c'est bien de la valeur de la pensée parlante que rendent compte les *« Gritli »-Briefe*, même dans les moments où Rosenzweig semble succomber à la tentation du silence, il s'agit toujours bien de faire naître la pensée au cœur de la parole épistolaire.

[1117] ER, p. 161 ; SE, p. 121-122 : « […] was im Denken stumm war, wird im Sprechen laut, aber das Denken ist nicht Sprechen, nämlich nicht wirkliches ‹leises› Sprechen, sondern ein Sprechen vor dem Sprechen, der geheime Grund des Sprechens […]. Das Stumme wird laut, das Geheimnis offenbar, das Verschlossene erschließt sich, das als Gedanke Fertige verkehrt sich als Wort wieder in einen Anfang; denn das Wort ist bloß ein Anfang, bis es auf das Ohr trifft, das es auf-fängt, und auf den Mund, der ihm ant-wortet. »

[1118] Hannah ARENDT, *The Human Condition* [1958], Chicago : University of Chicago Press, 1998.

[1119] *Ibidem*, p. 178 *sq*.

Conclusions

I – Le dialogue, ses formes, ses limites et ses marges dans les « ‹Gritli›-Briefe »

Pour user d'une métaphore géométrique afin de qualifier la trajectoire de cette étude, on peut dire qu'elle décrit un arc qui va du dialogue, envisagé dans ses déterminations formelles les plus élémentaires, au silence, comme limite ambiguë de ce dernier. Cet arc traverse toutes les thématiques qui dessinent les conditions de possibilités et les sujets les plus importants qui marquent le discours de Franz Rosenzweig, tel qu'il se déploie dans les *« Gritli »-Briefe*. Les différentes facettes de la conception rosenzweigienne du dialogue que nous avons étudiées : le dialogue épistolaire comme échange amoureux, le dialogue interreligieux et intellectuel ainsi que le dialogue pris dans son rapport à la temporalité, à la mort et au silence nous ont permis de montrer à quel point la conception de Rosenzweig est riche et traversée par des éléments très ambivalents. À ce titre, la correspondance a un statut particulier, car elle s'inscrit dans une chronologie, qui donne à voir les changements et les évolutions de l'auteur, ainsi que ceux de ses relations avec ses amis, et parce qu'elle n'est pas soumise à l'exigence d'unité qui caractérise les œuvres destinées dès leur conception à la publication. Les *« Gritli »-Briefe* permettent donc d'observer les aspérités et les failles de la pensée de Rosenzweig et de donner à voir l'homme qui se profile derrière la pensée.

Ce travail visait à produire une évaluation de ce que les *« Gritli »-Briefe* sont en mesure de nous enseigner sur la pensée de Rosenzweig, sur le rôle de l'écriture épistolaire pour l'élaboration de cette dernière, sur des préoccupations dont ni ses textes théoriques ni ses essais ne rendent compte. Pour cela, il a été nécessaire de faire un aller-retour constant entre les textes philosophiques, notamment *L'Étoile de la Rédemption*, et le corpus épistolaire. Nous avons tenté d'éclairer l'interprétation de l'un par la lecture de l'autre en essayant de ne pas nous contenter d'un traitement à sens unique de la correspondance, qui viendrait appuyer l'étude de l'œuvre, mais en prenant très au sérieux l'écriture épistolaire, qui chez Rosenzweig ne saurait être réduite à un ensemble de documents fournissant des renseignements sur sa biographie. Nous espérons avoir pu montrer par cette recherche que l'étude des correspondances se doit d'être interdisciplinaire, puisqu'elle croise le travail philologique et les divers

domaines de la connaissance abordés par la correspondance en question. De ce fait, il nous paraît difficile, si l'on veut étudier une correspondance et en tirer des enseignements d'étudier la correspondance uniquement pour elle-même. En effet, cette dernière a besoin des éclairages qui lui fournissent les autres textes de l'auteur et elle-même permet souvent d'éclairer ces derniers de manière nouvelle. De même, pour dégager l'originalité de la correspondance de Rosenzweig, il s'est révélé utile d'effectuer des comparaisons ponctuelles avec d'autres correspondances de la même époque. Cette étude des *« Gritli »-Briefe* nous a donc amenée à traverser la quasi-totalité de l'œuvre de Franz Rosenzweig par ce prisme.

La réflexion sur la conception de la parole épistolaire qui se dévoile dans les *« Gritli »-Briefe*, telle que nous l'avons menée surtout dans la première partie, mais également dans la troisième, quand il s'est agi de traiter des questions de chronologie, a permis de montrer comment le genre épistolaire permet à Rosenzweig de développer tout un pan de réflexion sur le dialogue et la parole, qui complète de façon non contradictoire les développements que l'on trouve à ce sujet dans *L'Étoile de la Rédemption*, mais qui ne se laisse pas réduire à ses derniers. En effet, la manière dont Rosenzweig compartimente le langage écrit en une écriture dialogique (la lettre) d'une part et une écriture monologique (le livre) d'autre part apporte un élément nouveau à la compréhension de la conception rosenzweigienne du langage. Cette distinction se révèle d'autant plus importante qu'elle va en partie – pour ce qui est de la temporalité propre à la lettre – à l'encontre de ce que la recherche sur les correspondances s'accorde à dire à ce sujet, à savoir que la lettre est marquée par la non-coïncidence des temps et des lieux. Ce à quoi Rosenzweig oppose une conception de l'écriture épistolaire dans laquelle la lettre crée un temps et un espace communs. Sur le plan de la méthode, cela nous a amenée à montrer de quelle manière on peut croiser, particulièrement quand il s'agit d'auteurs qui accordent une grande importance à la réflexion sur la langue, comme c'est le cas de Rosenzweig, une étude formelle de la correspondance et une attention portée aux contenus. En effet, Rosenzweig a pour ainsi dire une pratique prescriptive de la correspondance. Il s'interroge sur ses modalités et tente d'imposer à ses correspondants ce qu'on pourrait appeler un cahier des charges ou un code de conduite. De ce fait, on peut dire que lui-même attache de l'importance à la dimension formelle de la correspondance, au rôle de l'adresse et de la signature, aux questions d'alternance et de régularité. L'étude de la forme

qu'adoptent les *« Gritli »-Briefe* nous a donc été partiellement dictée par les préoccupations de l'épistolier Franz Rosenzweig. Les *« Gritli »-Briefe* nous donnent également une idée de ce que Rosenzweig attend des différents types d'écriture qu'il pratique et de l'importance qu'il leur accorde. Cela a permis de montrer que l'étude de la correspondance de Rosenzweig et des formes qu'elle adopte ne saurait être négligée quand on s'intéresse aux contours concrets et réels que prend sa conception du dialogue, ce qui impose que forme et contenu ne soient pas dissociés mais traités ensemble. Il y a une autre raison pour laquelle la prise en compte des aspects formels des *« Gritli »-Briefe* était particulièrement indispensable. Nous nous sommes en effet rendu compte que Rosenzweig, dans la conception qu'il livre du dialogue, laisse de côté les contenus de ce dernier, mais donne une importance capitale à ses formes ; au dialogue, compris pour ainsi dire comme un geste de parole. D'où, dans son expression épistolaire, son caractère éminemment ritualisé, dans le choix du papier, l'importance accordée au sceau et naturellement dans le rôle que Rosenzweig fait jouer à l'adresse et à la signature, qui constituent la plus simple expression de ce geste.

Tout au long de ce travail, la pensée dialogique développée par Franz Rosenzweig s'est révélée être fondamentalement une pensée de la séparation ; puisqu'il voit dans cette dernière et dans son maintien la condition *sine qua non* de la relation. Que ce soit dans sa relation amoureuse avec Gritli, qui ne peut accéder au Nous et doit se contenter du Je et Tu, dans lequel le « et » est à la fois élément de liaison et élément de séparation, ou dans la dimension interreligieuse de la relation avec le couple Rosenstock, dans le cadre de laquelle Rosenzweig s'interdit tout mélange, tout syncrétisme et toute tentation d'une fusion dans un cadre institutionnel. Le respect de l'individualité de chacun, assorti du refus de toute ingérence qui viendrait pousser l'autre à changer le cours de sa vie, impose ses limites à la relation, des limites qui constituent également une garantie pour la poursuite de cette même relation. L'idée de la séparation nous amène à conclure, à l'issue d'un travail qui visait à étudier de manière concrète la pratique rosenweigienne du dialogue interreligieux que la vision qu'en donne Rosenzweig est fondamentalement pessimiste. En effet, cette thématique, qui joue un rôle tout à fait central dans les *« Gritli »-Briefe* semble être constamment le mur indépassable auquel se confronte Rosenzweig dans sa volonté de poursuivre le dialogue avec ses amis. En somme, le dialogue entre Rosen-

zweig et le couple Rosenstock ne peut en aucun cas faire l'économie des questions religieuses, mais en même temps ces questions sont précisément ce dont souffre le dialogue, qui prend alors une forme aporétique. En effet, selon toute apparence, il n'est jamais donné à Rosenzweig de voir son judaïsme considéré adéquatement, si bien que les mêmes questions sont toujours reposées en différentes occasions. Le traitement théologico-philosophique des questions religieuses est donc doublé d'une dimension existentielle, qui leur donne leur caractère tragique. Car si Rosenzweig postule que la différence religieuse n'est, sous certaines conditions, pas un obstacle au dialogue, on est en droit de se demander si le caractère aporétique du dialogue n'est pas inhérent au dialogue judéo-chrétien. En effet, le fait que le christianisme soit tourné vers l'extérieur, et Rosenzweig exprime lui-même cette idée dans *L'Étoile de la Rédemption*, implique la volonté, même le devoir, de convertir les peuples qui ne sont pas encore chrétiens. En ce sens, le couple Rosenstock ne fait que se conformer aux exigences de sa religion en tentant constamment d'amener Rosenzweig à la conversion. La répétition d'un schéma dans lequel Rosenzweig doit en permanence réaffirmer le caractère nécessaire de son choix de demeurer dans le judaïsme est donc inévitable dans ce contexte.

Pour des raisons politiques et sans doute aussi parce que le ton de la correspondance de 1916 est bien moins personnel et moins désespéré que celui qui règne dans les *« Gritli »-Briefe*, on a souvent eu tendance à idéaliser la vision du dialogue judéo-chrétien que livre Rosenzweig, ainsi que sa vision du christianisme. La conception rosenzweigienne du dialogue interreligieux est bien plus réservée et sceptique que ne veulent l'entendre ceux qui le considèrent comme l'inventeur du dialogue judéo-chrétien ; en un sens, ce jugement relève de l'anachronisme. En effet, la compréhension du dialogue judéo-chrétien qui a cours de nos jours est le résultat des réformes rendues nécessaires par l'expérience de la Shoah et que le concile de Vatican II a su imposer. Il est donc difficile de considérer l'apport de Rosenzweig en lui appliquant des critères contemporains très éloignés de ceux de l'entre-deux-guerres. Nous nous rallions en cela à la thèse formulée par Stéphane Mosès, qui déplore également la réduction de complexité, voire la banalisation dont fait souvent l'objet la relation interreligieuse : « Elle n'est pas aussi évidente et idyllique qu'on se la représente

souvent. »[1120] Dans ce domaine, Rosenzweig fait l'objet d'un malentendu, car son exemple ne vise en aucun cas à une quelconque généralisation, puisqu'il en souligne en permanence le caractère individuel, particulier et que ce dialogue relève selon lui du miracle de la rencontre et non d'un modèle à suivre. Nos analyses ont abouti à une forme de réévaluation du dialogue interreligieux, tel qu'il se pratique dans les *« Gritli »-Briefe*. En ce sens, Rosenzweig vient radicaliser le propos de Margarete Susman : « L'entente et la réconciliation des Allemands avec les Juifs n'est possible que sur le sol de la religion. »[1121] À en croire Rosenzweig, cette possibilité doit être remise en cause, car le terrain de la religion ne semble permettre l'entente qu'à la condition de faire du dialogue interreligieux une discipline exigeante et la préoccupation de chacun, ce qui est loin d'être une évidence. À cet égard, on peut souhaiter que soit menée une réflexion diachronique sur les différents moments du dialogue judéo-chrétien et sur les différentes formes qu'il a prises au cours de l'histoire, ce qui permettrait sans doute de lever bien des malentendus.

Guidée par la volonté de faire connaître des textes importants qui ne sont pas encore accessibles au lecteur français, nous avons systématiquement procédé à des traductions des textes pour lesquels il n'en existe pas encore, au nombre desquels on compte le corpus des *« Gritli »-Briefe*. Ce travail de traduction répond en premier lieu à la nécessité de faire connaître des textes importants de Franz Rosenzweig. Néanmoins, dans le cadre de la problématique linguistique sous l'angle de laquelle nous avons abordé ces textes, cet effort de traduction a régulièrement attiré notre attention sur la langue de Rosenzweig et sur ses particularités, ce qui a considérablement enrichi nos analyses. De plus, cette pratique trouve son pendant théorique dans les élaborations de Rosenzweig, qui la voit comme un des corrélats du dialogue interreligieux, ce qui fait de la traduction, tant comme pratique concrète que comme objet de réflexion, un des complexes thématiques centraux de cette recherche.

En outre, les tableaux que nous plaçons en annexe de cette étude et qui dépassent le champ thématique que nous nous sommes assignée devraient permettre au lecteur de se faire une idée de cette correspondance prise dans son ensemble, tant sur

[1120] MOSÈS, « Ein Teil der Landkarte der jüdischen Moderne », (cf. note 134), p. 40 : « Sie ist nicht so eindeutig und idyllisch, wie man es sich vorstellt. »

[1121] Margarete SUSMAN, « Die Brücke », in : *Der Jude*. Sonderheft: Antisemitismus und jüdisches Volkstum, 1925, p. 76-84, ici p. 84 : « Die Verständigung und Versöhnung der Deutschen mit den Juden ist möglich nur auf dem Boden der Religion. »

le plan chronologique que sur le plan thématique. Ils poursuivent un double objectif. Le premier est de donner une assise visuelle à notre propos, notamment quand il s'agit de questions ayant trait à la chronologie, qu'il est difficile d'aborder de manière abstraite. Le second objectif est de faciliter la lecture d'un matériau dont le caractère fragmentaire peut décourager. En cela, ils viennent doubler et compléter l'index thématique que Mayer et Rühle ont placé à la fin du volume des *« Gritli »-Briefe*.

II – Les « ‹Gritli›-Briefe » et le réseau intellectuel juif allemand dans l'entre-deux-guerres

La question du dialogue chez Rosenzweig est un sujet qui permet, nous l'avons vu, de décliner toute une variation d'approches thématiques. En tentant d'en dégager les diverses implications de ce sujet, telles qu'on a pu les observer dans les *« Gritli »-Briefe*, en se référant toujours aux autres textes de l'auteur, on est par conséquent confronté à certaines difficultés, qui ont trait à la délimitation du sujet et du corpus. En effet, une prise en compte de l'ensemble de la correspondance de Rosenzweig aurait été possible, mais étant donné la situation éditoriale de cette dernière, cela aurait deamndé un travail d'archive considérable et l'intégration au corpus d'un second millier de lettres. Une telle approche aurait en outre impliqué d'intégrer des lettres destinées à d'autres correspondants et d'aborder de ce fait des thématiques sensiblement différentes. Le choix du sujet « dialogue amoureux et dialogue religieux » se justifiait pleinement pour les *« Gritli »-Briefe*, cela n'aurait sans doute pas été le cas pour un corpus plus large. En effet, pour ne donner qu'un exemple, la correspondance de Rosenzweig avec Martin Buber, que nous avons évoquée dans le cadre de la critique rosenzweigienne de *Je et Tu*, comporte également d'importantes considérations sur la traduction de la Bible en allemand entreprise en 1925 ; elle ne se laisse pas subsumer sous l'expression « dialogue amoureux et dialogue religieux ». Il en va de même pour les lettres concernant la maison d'études juives de Francfort.

De plus, nous nous sommes contentée d'évoquer en passant un certain nombre de thématiques importantes abordées dans les *« Gritli »-Briefe* pour répondre à l'exigence que nous nous étions fixée, de nous en tenir à la question du dialogue et ses corrélats, ainsi que de rapporter autant que faire se pouvait le fond à la forme. Notre recherche n'a donc pas la prétention de fournir un travail exhaustif sur ce cor-

pus épistolaire. Il s'agissait pour nous avant tout de poser des jalons, de dégager des questionnements fondamentaux et de mettre en œuvre une méthode dont des travaux de recherche ultérieurs pourront, nous l'espérons, tirer profit. Force est de constater que les résultats auxquels nous sommes parvenu ne demandent qu'à être élargis, à d'autre aspects des *« Gritli »-Briefe,* à d'autres pans de l'œuvre de Rosenzweig et poussent également, du fait des relations mises en lumière ici, à une réflexion portant sur l'époque. Ce constat qui s'impose à nous au terme de cette thèse témoigne de la richesse de notre objet et de sa complexité, elle est également le résultat de nos efforts visant à une mise en perspective de cette correspondance, qui prenne en compte, dès que cela était possible, les influences subies par Rosenzweig, ainsi que les conditions propres à l'époque. Il nous paraît donc important, dans le cadre cette conclusion, d'insister sur les perspectives de recherche ouvertes par notre étude et de nommer les prolongements possibles dont elle pourrait faire l'objet.

Nos analyses ont voulu déceler certains des manques dans l'édition des œuvres de Rosenzweig. Il manque notamment une édition complète de la correspondance, qui ne soit pas hagiographique mais tente véritablement de mettre en lumière l'homme et le philosophe. À partir de là il serait intéressant de poursuivre la réflexion sur l'importance de l'activité épistolaire de Rosenzweig en prenant en compte l'ensemble de la correspondance du philosophe, en choisissant un angle d'approche approprié à ce corpus augmenté. Du fait des lacunes éditoriales que présentent l'édition des *Briefe und Tagebücher,* il serait sans doute raisonnable pour cela de disposer d'une édition satisfaisante de l'ensemble de la correspondance de Franz Rosenzweig. Une telle entreprise permettrait d'avoir une vue d'ensemble sur l'activité épistolaire rosenzweigienne et peut-être de dégager plus nettement des évolutions chronologiques sur le plan de la pratique épistolaire, ainsi que des différences selon les interlocuteurs auxquels Rosenzweig est amené à s'adresser.

Cette étude n'avait pas la prétention d'épuiser le corpus très riche et divers que constituent les *« Gritli »-Briefe*. Il y a donc beaucoup d'aspects que nous n'avons fait qu'effleurer parce qu'ils ne rentraient pas dans le cadre de l'analyse des relations entre Franz Rosenzweig et le couple Rosenstock, qui étaient l'objet principal de notre étude. La dimension politique et politico-philosophique de ces textes mériterait sans doute de faire l'objet d'une analyse approfondie en comparaison avec les écrits de

philosophie politique de Franz Rosenzweig. En effet, la question de la guerre est tout à fait capitale, tant dans les *« Gritli »-Briefe* que dans les autres écrits datant de la fin des années 1910[1122]. Cette correspondance pourrait donc fournir des éclaircissements sur le positionnement politique de Rosenzweig dans la période qui précède immédiatement la rédaction de *L'Étoile de la Rédemption* et permettre sans doute de mieux comprendre par une lecture conjointe, telle que nous l'avons pratiquée tout au long de cette étude, comment Rosenzweig a développé la conception de l'histoire des peuples et de la guerre, qu'il expose dans son œuvre maîtresse.

La démarche qui a présidé à l'élaboration de cette étude consistait à prendre au sérieux la biographie, ce qui se justifie parce que Rosenzweig souhaite remettre l'existence humaine au centre de la pensée philosophique, et ce qui s'impose quand on travaille sur un matériau tel que les correspondances. Nous espérons de cette manière avoir contribué à un projet de biographie de Rosenzweig, qui s'efforcerait de présenter le philosophe sous ses différents aspects et qui prendrait en compte les nouvelles publications, comme celle des *« Gritli »-Briefe* et viendrait compléter l'image que livrait Nahum Glatzer de Rosenzweig au début des années 1960, même si cette dernière demeure naturellement irremplaçable, car elle se nourrissait de ses souvenirs personnels[1123]. Mais cinquante ans après, il semble légitime de souhaiter une biographie dont l'approche soit plus scientifique et prenne en compte les orientations récentes de la recherche sur Rosenzweig, notamment sur les questions de dialogue judéo-chrétien, sur les *« Gritli »-Briefe*, sur ses réflexions géopolitiques sur la question de la guerre, pour ne citer que quelques exemples. Le fait de travailler sur la correspondance permet peut-être de donner une image vivante de Rosenzweig, aussi

[1122] On renverra à cet égard au volume publié chez Vrin sous le titre de *Confluences* et qui réunit l'ensemble de ces textes et plus particulièrement à deux essais emblématiques. Franz ROSENZWEIG, « Globus. Études sur la théorie de l'espace dans l'histoire universelle », in : *idem*, *Confluences : politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2003, p. 37-102 ; *idem*, « Globus » [1917], in : *idem*, *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 313-268. Franz ROSENZWEIG, « Cannes et Gorlice. Une explication du concept stratégique d'espace », in : *Ibid.*, p. 125-139 ; *idem*, « Cannä und Gorlice » [1917], in : *idem*, *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 283-295. On renverra également à l'introduction de ces textes que livrent Marc Crépon et Marc de Launay dans l'édition française, sous le titre « Rosenzweig et le tournant de la guerre », Cf. Marc CREPON ; Marc de LAUNAY, « Le tournant de la guerre », in : Franz ROSENZWEIG, *Confluences : politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2003, p. 7-17.

[1123] GLATZER, *Franz Rosenzweig*, (cf. note 125).

bien en tant que philosophe qu'en tant qu'homme et de montrer à quel point ses centres d'intérêt étaient liés à des questionnements existentiels, c'est pour toutes ces raisons qu'il semblerait légitime qu'une telle approche débouche sur une biographie.

Nous souhaitons également inscrire cette étude dans un projet plus large, qui consisterait, notamment par le biais de l'étude de correspondances, à faire revivre la richesse intellectuelle et l'inventivité de la pensée juive de la période de Weimar. Les nombreux liens que Rosenzweig a tissés avec d'autres penseurs de son époque doivent ici être évoqués. Dans ce cadre, il serait possible d'étudier le réseau qui se tisse entre les différents auteurs de cette époque. Pour ne donner que quelques exemples, les réflexions de Rosenzweig sur la traduction ont fait l'objet d'un échange avec Gershom Scholem, qui était en désaccord avec les options mises au jour par les premières traductions de Rosenzweig. Il leur reprochait de ne pas rendre de manière suffisamment précise les particularités du texte original[1124]. En effet, l'objectif de Rosenzweig dans ces traductions était de donner à lire des textes qui fassent entendre l'hébreu à ceux qui ne maîtrisaient pas cette langue. Il voulait également que ces textes traduits puissent être chantés, comme c'est la tradition dans la liturgie juive. Gershom Scholem avait pour sa part l'objectif de corriger les traductions précédentes, à partir de ses connaissances philologiques et de sa maîtrise des sources. Ces deux options de traduction, l'une orientée vers la pratique religieuse, l'autre vers une approche scientifique des textes, se sont donc opposées. La correspondance de Scholem avec Walter Benjamin porte la trace des réflexions communes sur la question de la traduction, et Benjamin commente dans deux lettres certaines des traductions de son ami en s'appuyant sur sa propre théorie de la traduction[1125]. La thématique de la traduction impose également d'évoquer le nom de Siegfried Kracauer, qui a vivement critiqué le projet de traduction de la Bible en allemand mené par Martin Buber et Franz Rosenzweig[1126]. On comprend aisément quels effets de réseau pourrait

[1124] C'est à ce débat sur la traduction, capital pour comprendre le conflit qui opposa Scholem et Rosenzweig, que se consacre Michael Brocke dans l'article suivant : Michael BROCKE, « Franz Rosenzweig and Gerhard Gershom Scholem », in : Walter GRAB ; Julius H. SCHOEPS (sous la dir. de), *Juden in der Weimarer Republik*, Stuttgart ; Bonn : Burg Verlag, 1986, p. 127-152.

[1125] Il s'agit des lettres du 17 juillet 1917 et du 30 mars 1918. Cf. BENJAMIN, *Gesammelte Briefe*, (cf. note 273), vol. 1, 1910-1918, p. 370 *sq* et 443 *sq*. A ce sujet, voir également ASKANI, *Das Problem der Übersetzung*, (cf. note 610), p. 51.

[1126] Siegfried KRACAUER, « Die Bibel auf Deutsch » [1926], in : *idem*, *Das Ornament der Masse*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1963, p. 173-186. Ce texte répond à la publication de la Genèse, parue en 1925. Pour un compte-rendu précis de cette controverse, cf. ASKANI, *Das Problem der Übersetzung*, (cf. note 610), p. 263-281.

mettre au jour la mise en parallèle de différentes correspondances. Le fait de ne plus considérer les correspondances particulières, mais de tenter de reconstruire un réseau de connaissances et d'interrogations permettrait d'enrichir de manière conséquente l'image que nous avons de la vie intellectuelle de cette époque et de comprendre comment se tisse la toile des correspondances entre de nombreuses personnes. Dans un tel cadre, il serait vraisemblablement possible de mettre à profit l'idée de circulation épistolaire que nous avons utilisée pour décrire la pratique de communication indirecte que permettent les relations épistolaires. Il serait sans doute également intéressant de s'interroger sur la nature des convergences thématiques qui se font jour entre les différents auteurs de cette époque. Les interrogations sur la langue et la parole marquent notamment la pensée de tous ces auteurs, mais leurs approches et leurs sensibilités intellectuelles diffèrent et c'est dans ces nuances que résident sans doute l'intérêt et la richesse de cette période. On citera également les réflexions portant sur la tradition d'une part et sur le processus d'assimilation qui a marqué la génération précédente, d'autre part. On pourrait dès lors se demander si ces convergences, ces intérêts communs, sont pour partie le fait d'une génération[1127]. Il faudrait alors tenter de donner une définition forte de ce terme pour tenter de comprendre les rapports qu'entretiennent l'effet de réseau et l'appartenance commune à une génération, afin de déterminer leur rôle dans la production intellectuelle de ces auteurs. Il serait envisageable d'effectuer une étude qui prendrait en compte les méthodes des sciences de la culture et qui étudierait les correspondances d'écrivains dans l'espace germanophone de la période wilhelminienne à la fin de la République de Weimar, en tentant de dégager des pratiques communes et des divergences, des effets de réseau et des préoccupations liées aux événements de l'époque.

Un des autres élargissements possible de nos réflexions serait de s'interroger sur le statut de la science du judaïsme (*Wissenschaft der Judentums*) sous la République de Weimar et sur le rôle que joue Rosenzweig dans ce mouvement[1128]. En effet, Ro-

[1127] L'idée de génération permet en effet de penser une communauté d'expériences personnelles, politiques et intellectuelles qui fournissent des éléments d'explication pour comprendre une communauté d'intérêts. Pour une définition précise de ce concept, on renverra à l'ouvrage de Sigrid WEIGEL, *Genea-Logik : Generation, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaft*, Munich ; Paderborn : Fink, 2006, p. 107-144.

[1128] Cf. Richard SCHAEFFLER, « Die Wissenschaft des Judentums in ihrer Beziehung zur allgemeinen Geistesgeschichte im Deutschland des 19. Jahrhunderts. », in : Julius CARLEBACH (sous la dir. de), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, p. 113-131.

senzweig est très critique à l'égard d'un certain nombre d'institutions juives, telles que l'Académie pour la science du judaïsme de Berlin, avec laquelle il prend ses distances pour fonder la maison d'étude de Francfort. Il défend une prise de distance par rapport à une approche scientifique régie par des critères universitaires pour prôner une approche dialogique des contenus qui permette de développer un traitement proprement juif de ces derniers. Néanmoins, cette prise de distance témoigne peut-être plus d'une volonté d'imposer de nouvelles orientations qui soient différentes de celles que la science du judaïsme s'était fixées au XIX^{ème} siècle qu'un véritable abandon de cette préoccupation. Par ailleurs, à la même époque, la question de savoir à quoi doit s'appliquer la science du judaïsme. Dans un texte datant de 1959 et intitulé « Wissenschaft des Judentums einst und jetzt », Gershom Scholem explique par exemple que l'étude de la Kabbale et de la mystique juive a été sciemment laissée de côté par les représentants de la science du judaïsme du XIX^{ème} siècle, qui voulaient justement insister sur les capacités rationnelles de la pensée juive. L'intérêt de Scholem pour la Kabbale s'inscrit donc dans la volonté d'aborder de manière scientifique des objets dont on craignait jusqu'alors qu'ils viennent confirmer certains préjugés antisémites[1129]. Il s'agirait donc de s'interroger sur le changement de paradigme que la modernité fait subir au savoir juif et sur la remise en cause dont ce dernier fait l'objet pendant la période de Weimar. À cet égard, la lecture des *« Gritli »-Briefe* et du reste de la correspondance de Franz Rosenzweig paraît pouvoir être particulièrement éclairante, car Rosenzweig y rend compte de manière très précise de ses relations avec les institutions juives qu'il fréquente, et tout particulièrement avec l'*Akademie für die Wissenschaft des Judentums* créée à Berlin en 1919 pour faire revivre un mouvement qui s'était incarné un siècle plus tôt dans le *Verein für Cultur und Wissenschaft des Judentums* créé en 1819 par Leopold Zunz. Ce panorama permettrait sans doute de recontextualiser ce que Rosenzweig écrit dans « Il est grand temps… » et dans « Formation sans fin » au sujet de l'activité d'enseignement et de la nécessité de formation d'enseignants de choses juives qui ne soient pas des rabbins. Ces textes donnent certes à lire les conceptions pédagogiques que Rosenzweig développe avec régularité entre 1910 et 1920, mais ils laissent également entrevoir en filigrane sa vision du savoir et de la connaissance, qui a sans doute jusqu'à maintenant moins été étudiée que son intérêt pour l'enseignement. Il conviendrait donc de

[1129] SCHOLEM, « Wissenschaft des Judentums einst und jetzt », (cf. note 39), p. 148-149.

s'interroger sur la manière dont s'articule le rapport au savoir que Rosenzweig donne à lire et le rapport à la tradition qu'il implique[1130]. Dans ce cadre, il serait sans doute fructueux de reprendre la distinction formulée par Stéphane Mosès entre « modernité normative » et « modernité critique », pour comprendre dans quelle mesure ce rapport entre savoir et tradition implique une conception bien particulière de la modernité et des exigences auxquelles cette dernière soumet la pensée[1131]. Cet élargissement de la perspective peut sembler au premier abord très éloigné du corpus des *« Gritli »-Briefe* dont nous sommes partie pour l'élaborer. Néanmoins, la correspondance de Rosenzweig peut, dans ce cadre, être considérée comme un carrefour où se rencontrent et se rejoignent différentes approches du judaïsme et de sa confrontation avec le christianisme, ainsi que diverses conceptions du savoir et de ses cadres institutionnels éventuels. À ce titre, elles pourraient constituer un des documents importants pour élaborer une telle étude qui, si elle veut prendre en compte l'idée de réseau, reposant sur la pratique du dialogue, devrait trouver dans l'étude des correspondances une source de connaissance irremplaçable.

[1130] À ce sujet, voir également : Hannah ARENDT, « Die verborgene Tradition », in : *idem*, *Sechs Essays*, Heidelberg : Schneider, 1948, p. 81-111.
[1131] MOSES, *Un retour au judaïsme*, (cf. note 66), p. 56.

Annexes

I – Lettres

A – Lettre du 13 juin 1919 à Margrit Rosenstock[1132]

(cf. *supra*, p. 58)

13.VI.[19]

Liebe, ho capito. Aber es ist hoffentlich nicht mehr nötig. Die Bude habe ich ja schon aufgegeben, meine Sachen stehen gepackt, und wenn ich wieder nach Berlin komme – es wird wohl Mittwoch werden – so suche ich mir eine bessere, schlimmstenfalls nicht in der inneren Stadt, obwohl es schön ist, über Tag mal hinlaufen zu können und sehen ob ein Brief da ist. Mit dem Bandwurm wirds ja nun nach dem vergeblichen Versuch wieder Monate dauern, bis in den Hochsommer; da wirkt das Mittel auch besser, denn da kann es aus frischen Farrenkräutern gemacht werden; da werde ich auch die Hungerkur vorher gründlicher machen. Ein paar Monate muss man immer nach einem „Abgang“ wieder warten, weil das Viech erst wieder wachsen muss, ehe man ihm ans Leben kann. Und essen tue ich reichlich, nicht Kriegsküche, sondern Wartesaal Bhf.Friedrichstr. II.Kl., grosse Gemüseportionen, mit viel Kartoffeln. […]

Abends las ich versammelten Ehrenbergs und Beckerath den Einakter (Das Letzte. Ein Gleichnis in einem Akt.) vor; es ist doch gut und vielleicht geht es auch fürs Jahrbuch. Auf dem Theater würde es ihm das Tor des Erfolgs wohl aufreissen. Heut Abend kommen Wildhagens, da werde ich es nochmal vorlesen, die haben ja Bühnenbeziehungen, und das giebt dann vielleicht was.

Heut vormittag war ich bei Beckerath. Allein war er besser. Wirklich schon die Universitätsluft dieses Hauses genügt, um ihn zu akademisieren. Allein hatte ich ihn bald soweit, dass er, als ich ihm die neue Universität beschrieben hatte (die nicht auf der Freiheit und Voraussetzungslosigkeit der dozierenden Individuen beruht, deren Gemeinsames nur das gemeinsame „Objekt der Wissenschaft“ und allenfalls noch der gemeinsame Zweck des Unterrichtens ist, sondern wo gemeinsam der Grund und Boden der Weltanschauung ist und die verschiedenen Wissenschaften alle in diesem

[1132] GB, p. 326-327.

gemeinsamen Boden wurzeln) – und ihn dann fragte, ob er nun, wenns diese neue Universität mal gäbe, dorthin gehöre („in zehn Jahren“) oder auf die alte, er doch glatt antwortete: in zehn Jahren – natürlich dorthin. Man muss ihn eben allein haben und ihn nicht in Ruhe lassen; ich verstehe gut, wie Eugen, solang er ihn allein hatte, meinte, er hätte ihn wirklich. Aber es ist schwer.

Gestern Abend im Bett las ich noch die Frucht des Todes. Ich war doch erstaunt. So gewichtig wie Eugen meint, ist es sicher nicht. Ich war erstaunt, weil das was Eugen neu darin ist („Gott will uns wieder haben“), ja eigentlich das ist, wovon niemand anders als er mich befreit hat. Das ist ja das Thema des Halbhunderttages: „Du grosser ewiger Gott darfst wieder leben, – es starb ein Mensch für dich“. Das Thema meines Briefs an Rudi vom September 1910 (ich zeigte dir mal die Abschrift, die Hedische, davon).Das Thema meiner Schechina = Sonette an Rudi von 1911. Das Thema des Rilkeschen Stundenbuchs. Das Thema von Max Brod (in Tycho Brahe u.s.w.). Das Thema des ganzen Buberschen Kreises. Das Thema der Kaffehäuser. Es wäre ganz schlimm, hätte Eugen nicht doch auch noch die andre Hälfte: weil Gott gestorben ist, darf der Mensch leben. Obwohl auch hier eine kaffeemystische Färbung hineingekommen ist, indem er das was nur für die Offenbarung zutrifft, für die Schöpfung behauptet. Ich habe deshalb im * (II 1) so gegen die Auffassung der Schöpfung als eines göttlichen Liebesaktes („Einsam war der Weltenmeister..“) polemisiert; sie nimmt der Offenbarung, was ihr gehört. Die Schöpfung sagt „Ja“; erst in der Offenbarung „verneint“ Gott sich selber (schenkt sich, „verkauft“ sich, steigt hernieder, ist „demütig“). Aber das ist nebensächlich gegen das andre, das Missverständnis der (mit dem * gesprochen) Erlösung, das er nicht begeht, aber doch bedenklich streift. Wir streifen es alle, ich sicher auch. Achte mal in II 3 und „Schwelle“ genau auf die Stellen, wo ich davon spreche, dass Gott in der Erlösung sich selbst erlöst oder gar selber erlöst wird – inwiefern allein man das sagen könne; ich führe da geradezu Eiertänze auf, weil ich es sagen will und doch so vorsichtig sagen will, dass es nicht missverstanden werden kann; es ist eben ein gefährlicher Gedanke, wie jeder Gedanke, der einem über der Zeitlichkeit der Schöpfung und Offenbarung die Ewigkeit des Schöpfers und Offenbarers vergessen machen könnte. Rudi fragt ganz mit Recht: Was giebt uns dieser Gedanke eigentlich, ausser dass es ein sehr angenehmer Gedanke ist? Wozu verpflichtet er uns? ausser dass er uns aufs hohe Pferd setzt. Ich möchte noch dazu sagen: im Innern der Kirche schadet er nichts, aber so-

wie man aus diesem Innersten herauskommt und in der Welt wirken will, darf man dies Gefühl, Gott bemuttern zu müssen, nicht mehr haben, sondern braucht das andre, dass er uns – bevatert.

Ein paar Stellen sind herrlich in dem Aufsatz. Ich muss ihn übrigens nochmal lesen.

Ich bleibe noch hier, um Kahn zu sehn. Morgen früh habe ich mich mit ihm verabredet. Ich bin gespannt, aber ich habe wenig Vertrauen zu mir. Am Telefon war er ganz fortissimo, dass ich da war. Also übel genommen hat ers mir nicht, dass ich ihm nicht geschrieben habe.

Das Haus ist wieder aufgewacht. Ich schreibe natürlich auf der Terrasse. Der Magen grummelt mir noch von der wüsten Misshandlung gestern nach. Aber es ist wirklich hübsch diesmal in Leipzig. Doch du sollst lieber in Stuttgart bleiben. Ich denke mir euch gern da. Hoffentlich kannst du mich nun bald in Berlin auch gern denken, – ich will das Meinige dazu tun. Aber am schönsten wäre es schon wir brauchten uns bald einmal nicht zu denken, weder gern noch ungern – sondern würden uns sehen. Aber es ist ja nicht mehr lange. Gieb mir deine Hand – bis dahin.

Dein.

B – Lettre du 28 mars 1919 à Eugen Rosenstock[1133]

(cf. *supra*, p. 61)

28.III.[19]

Lieber Eugen, über Spengler schreiben werde ich auch, wenigstens wenn ich „meine Zeitung“ kriege. Lesen werde ich ihn aber wahrscheinlich nicht. Diese Entdeckungen spannen mich gar nicht. Selbst nicht die vom Pantheon (die doch wahrscheinlich übrigens von Strzygowski ist). Ich habe mich wirklich, bei Breysig und Lamprecht, schon damit auseinandergesetzt. Seitdem wünsche ich diese Art der Geschichtsansicht, weil sie ehrlich = heidnisch ist und mit dem Christentum nicht (wie die Hegel = Rankesche) konkurriert. Ich habe 1910 darüber einen Brief an Rudi geschrieben der in einen sehr überhitzten Aufsatz (Typus Baden = Baden) ausartete. Die Wissenschaft muss qua „Wissenschaft“ darauf verzichten, „Gott in der Geschichte“ zu finden (oder selbst auch nur „zuweilen den Finger Gottes in ihr“); dass sie es qua Wissenschaft sich zutraute, war die Hegel = Rankesche Überhebung des Idealismus. In Lamprecht = Breysig = Spengler lernt sie nun fortiter peccare. Die Geschichte war doch nur deshalb die Modewissenschaft des 19.scl. geworden, weil sie sich für Offenbarungsersatz anpries. Wir können nur wünschen, dass sie das verlernt. Und nun hat sies verlernt. Dass Spengler persönlich seine Wissenschaft und sein Leben auf zwei getrennte Blätter registriert, das spricht – wenigstens für seine Wissenschaft. Ich müsste meinen I.Teil nicht geschrieben haben, wenn ich das nicht begrüssen sollte (ich meine: das mit der Wissenschaft. Spengler selbst wäre dabei freilich – wenn man oben so konsequent richtete, absit! – ein rechter Höllenbraten). Entsinnst du dich nicht meines „Übergangs“ mit den vielen Vielleichts?

Ich las ihn grade gestern, oder vorgestern wohl, wieder. Das eigentlich Entscheidende ist die Zertrümmerung des Alls in die drei unreimbaren „Gott, der Mensch und die Gestirne“. Wer das gesehen hat, dem kann doch Spengler nur wie eine spezielle Ausführung erscheinen. Was er anzettelt, das bleibt ja alles innerhalb der „Gestirne“. Nachdem das grosse All zerschlagen ist, zerschlägt er auch das eine der drei kleinen, die „Gestirne“. "Ein schillernder Glanz des Vielleicht liegt über Göttern, Menschen Welten. Grade weil es den Monismus eines jeden dieser drei Elemente im Vollendeten Eins = und Allgefühl ihrer Tatsächlichkeit ganz ausgebaut hat, grade deshalb ist das Heidentum – „Polytheismus“ nicht bloss, sondern „Polykosmismus“,

[1133] GB, p. 263-265.

„Polyanthropismus“; grade deshalb zersplittert es das schon in seinen Tatsächlichkeiten zerstückelte All noch einmal in die Splitter seiner Möglichkeiten, Die vollgewichtige, doch lichtlose Tatsächlichkeit der Elemente zerweht in die gespenstischen Nebel der Möglichkeit. Über dem grauen Reich der Mütter feiert das Heidentum den farbenklingenden Geisterreigen seiner klassischen Walpurgisnacht.“ Die „Wissenschaft“ muss verspenglern, ehe du überhaupt verstanden werden kannst. Weil du Spengler noch nicht kanntest, so musstest du ihn in der Zeitrechnung dir für dich inventieren (parcequ'il n'existait pas encore). Die Zeitrechnung, deine, spenglert ja selbst. Wir brauchen alle dieses Sprungbrett, diese Unterlage, diesen „ersten Teil“, diese „Elemente“. (Ich fabrizierte ihn mir 1917 in meiner Vergeografisierung der Weltgeschichte. Wir müssen ein jeder uns die Welt von jenem hausgemachten Schein von Überweltlichkeit befreien, mit dem sie der Idealismus auffirnisste. Das ist der Sinn unsres Kampfs gegen den Idealismus. Deswegen schreist du nach Naturwissenschaft. Deswegen möchten wir Häckel gegen Hegel aufstellen, wäre er nur nicht so grässlich dumm. Und so müssen wir uns die Arbeit selber leisten, obwohl es nur eine Vorarbeit ist. Gut, wenn uns also Spengler diese Arbeit wenigstens der Universität gegenüber abnimmt. Von den verspenglerisierten Universitäten kannst du dir ruhig Leute nach Köln schicken lassen, von den malgré tout immer noch verhegelisierten von heute nicht. Denn obwohl der Geist längst über Hegel hinaus war, schon seit Nietzsche, so waren es die Kinderschulen des Geists, nein seine Kindergärten, die Universitäten, noch nicht. Sie waren eben noch nicht bei Nietzsche. (Denk an Onkel Viktor, oder Meinecke, oder sonst irgend einen dieser älteren Generation, die doch eben noch regierte). Deswegen darf man Spengler nicht einfach ablehnen. Er ist unser Bundesgenosse. (Das Rätsel ist nur: warum glauben sie ihm, und seinerzeit Lamprecht nicht? Z.T. einfach die neue Zeit, Krieg und Revolution, z.T. auch weil Lamprecht den Fehler machte, seine Ansicht als eine neue „Methode“ aufzudrängen, statt als „Entdeckungen“. Zweifel an seiner Methode betrachtet jeder Gelehrte als eine Unverschämtheit und wird grob. Mit „Entdeckungen“ muss er sich „auseinandersetzen“.

Du könntest also ruhig nach „Köln“ gehen. Grade wenn Spengler, was bei 6 Bänden ja so gut wie gewiss ist, sich Berlin Leipzig Göttingen Heidelberg unterwirft. Die vorspenglerschen Universitäten konnten Köln hochmütig ignorieren, denn sie hatten „Moses und die Profeten“, – Kant und die Idealisten. Aber die nachspenglerschen

werden sich selbst so leer fühlen und so finster, dass sie das Licht von „Köln“ wenn es zu ihnen dringt, mit Löffeln aufzufangen versuchen werden, um es in ihre Säcke zu verstauen. Und die, die dazu nicht genug Schilda in sich haben, werden sich auf die Strümpfe machen und hinfahren dahin wo das Licht aufging.

Nun noch etwas: wenn einer die Gleichung nomen = numen leugnet, so hat er sich schon von vornherein kompromittiert. Das was er sagt, kann nun einfach nicht mehr stimmen. Wenn ich diese Gleichung leugne, kann ich natürlich alles behaupten, was ich nur will. Ich kann dann – geistreich sein. Geistreich ist jeder, der diese Gleichung leugnet. Man kann jeden Geistreichen kennzeichnen, indem man die Stelle bezeichnet wo er dies Gleichung leugnet. Wenn ich „eigentlich“ sage, bin ich schon gerichtet. Mit dem Wort „Im Namen“ begann die neue Zeit. Vorher lebte sie in numinibus und wusste nichts von einem Leben in nomine. Cohens dantescher „Humor“, den ich nicht aus dem Buch, aber mündlich kenne, war mir stets nur das Symptom dafür, wie er seine jüdische Unfähigkeit zu Dante vor sich selber vertuschte. Ernst habe ich das (quoad Dante, nicht quoad Cohen) nie nehmen können. Ich will dir nun erzählen, wie es sich mündlich ausnahm. 1918 Januar Spätnachmittag, Hausseminar am runden Tisch, ein paar Damen, „Rosenzweig = Ost“, ein kriegsbeschädigter Leutnant (protest. Theol. + Philos.). ich als Gast. Man las absatzweise seine letzte systematische Schrift „der Begriff der Religion im (Cohenschen) System der Philosophie“, die sehr schwer ist. Er erklärte und besprach nach jedem Absatz. Dabei begann er über die Grausamkeit der danteschen Höllenstrafen zu donnern und zu jammern (beides durcheinander) und das könne man sich nur erträglich machen durch die Annahme des Humors. Ich wurde sehr böse und platzte los, erklärte den Unterschied der per contrarium geschehenden zeitlichen Läuterungsstrafen des Purgatoriums und der per idem geschehenden ewigen Strafen des Inferno an einem bekannten talmudischen Wort „der Sünde Sold ist – die Sünde“. Er wollte es aber nicht wahr haben, fand wohl dass ich Dante zusehr „idealisierte“. Am andern Vormittag war ich allein bei ihm und wir kamen nochmal darauf zu sprechen. Da wurde es ganz deutlich, wie er durch den Begriff „Humor“ wirklich glaubte, einen ganz verzweifelten Fall – und so erschien ihm dieser Fall Dante vom Standpunkt der Humanität – allenfalls zu retten. Er war doch immer ein grosser Dichter, wenn auch – nun eben ein mittelalterlicher Christ. Er sprach nocheinmal mit tiefem Entsetzen von Dantes Grausamkeit, verglich sie, ungern, aber doch mit dem Gefühl, auch diesen seinen wahren Heiligen nicht

reinigen zu können, mit der ebenso furchtbaren Platons in der Tartarosschilderung der Gesetze und endete tief aufseufzend: Was ist der Mensch – – (sekundenlange Pause, und dann:) – wenn er ka Jid ist.

So da hast dus. Gritli kennt es schon. Nicht zur Verwendung, aber doch zum Trost und zur Stärkung gegen alle Spenglerschen Humore. Diesen lendemain unter vier Augen, wo die „feine" Unterscheidung von nomen und numen fallengelassen wird und einfach ehrlich nomen gegen nomen tritt und also das nomen so ernst genommen wird wie es verlangen kann, diesen lendemain werden wir ja wohl bei Spengler nicht erleben – obwohl wer weiss, ich glaube wenn er 6 Bände schreibt wird er sich schliesslich auch mal dekouvrieren müssen; das hält ja kein Mensch aus. Aber vorläufig können und müssen wir ihn uns dazu denken, – ich meine den lendemain, und müssen der „feinen" Unterscheidung des nomen und des numen die Kraft entgegenbringen aus der sie selber gekommen ist: die Kraft des – Unglaubens, und zwar eines kräftigen, unbekümmerten, vor während und nach dem Lesen fröhlichen.

[…]

II – Marqueurs d'énonciation

A – Lettre du 13 juin 1919 à Margrit Rosenstock

(cf. *supra*, p. 68)

Paragraphe	Marques de première personne	Marques de deuxième personne	Marques de première personne du pluriel	Marques de troisième personne
1er	9	2	-	11
2ème	2	-	-	7
3ème	6	-	-	15
4ème	12	4	4	26
5ème	1	-	-	1
6ème	8	-	-	4
7ème	6	3	3	3
Totaux	44	9	7	67

B – Lettre du 28 mars 1919 à Eugen Rosenstock

(cf. *supra*, p. 66)

Paragraphe	marques de première personne	Marques de deuxième personne	Marques de première personne du pluriel	Marques de troisième personne
1er	11	-	1	10
2ème	2	9	9	17
3ème	-	1	1	4
4ème	13	-	1	21
5ème	5	1	4	5
Totaux	31	11	16	56

III – « L'Étoile de la Rédemption »

A – Tableau de la rédaction de « L'Étoile de la Rédemption »

(Cf. *supra*, p. 223)

Partie	**Dates de rédaction** **Début : 24. 8. 1918** **Fin : 16.2.1919**	**Lettres**
Préparation	22.8.1918 23.8.1918	p. 123 p. 127
Plan du livre	30.8.1918 31.08.1918	p. 136 p. 138-139
Introduction	24.8.1918 : Début de la rédaction de l'introduction. 31.8.1918 : Fin de la première version de l'introduction 24.12.1918 : Rédaction des premières pages de l'étoile sur la mort	p. 128 p. 137 p. 203-204
I, 1	Fin du premier livre le 7.09.1918	p. 146
I, 2	Début : 8.09.1918 Fin : 14/15. 09. 1918	p. 147 p. 152
I, 3	Fin : 1.10.1918	p. 155
Transition		
II, Introduction	Début : 3.10.1918 Fin : 8.10.1918	p. 157 p. 164
II, 1	Début : 9.10.1918 Pause du 12 au 18.10.1918 Fin : 19.10.1918	p. 165 p. 171
II, 2	Début : 28.10.1918 Fin : 15.11.1918	p. 172 p. 189
II, 3	Début : 17.11. 1918 Fin : 28/29.11.1918	p. 192 p. 207
Seuil		
III, Introduction		
III, 1	Début : 26.12.1918 Fin : 9.1.1919	p. 206 p. 216
III, 2	Début : 10.1.1919	p. 217
III, 3	Début : 31.1.1919 Fin : 13.02.1919	p. 226 p. 237
Porche	Fin : 16.02.1919	p. 239

B – Évocation de « L'Étoile de la Rédemption » dans les « ‹Gritli›-Briefe »

(Cf. *supra*, p. 363)

Ce tableau indique tantôt le passage de *L'Étoile de la Rédemption* que Rosenzweig évoque dans la lettre en question, tantôt ce qui, dans la conception de l'œuvre ou dans sa rédaction, fait l'objet de ses réflexions.

Lettre	**Destinataire**	**Passage évoqué**	**thématique**
22.08.1918, p. 123	Gritli		Réflexion préparatoire
23.08.1918, p. 127	Gritli		Réflexion préparatoire
24.08.1918, p. 128	Gritli		Début de la rédaction
25.08.1918, p. 129	Gritli		Signe de l'Étoile
26.08.1918, p. 129	Gritli		Triangles qui constituent L'Étoile
27.08.1918, p. 131	Gritli	Introduction	
28.08.1918, p. 133	Gritli	Introduction	
29.08.1918, p. 135	Gritli		« Noyau originaire »
30.08.1918, p. 136	Gritli		Explication du plan de l'ouvrage
31.08.1918, p. 137	Gritli	Introduction	Plan de l'ouvrage est joint à la lettre
4.9.1918, p. 144	Gritli		Considérations diverses
7.9.1918, p. 146	Gritli	I,1	
8.9.1918, p. 147	Gritli	I,2	
11.9.1918, p. 151	Gritli	I,1	
14/15.9.1918, p. 152	Gritli	I,2	
30.9.1918, p. 153	Gritli		Impressions d'écriture
1.10.1918, p. 155	Gritli	I,3	
3.10.1918, p. 157	Gritli	I,3	Méthode « méta »
3.10.1918, p. 158	Gritli	II	
4.10.1918, p. 159	Gritli	Introduction II	
5.10.1918, p. 161	Eugen		Miracle
7.10.1918, p. 163	Gritli	Introduction II	
8.10.1918, p. 164	Gritli	Introduction II	Remaniement du plan de l'ouvrage
9.10.1918, p. 165	Gritli	II,1	
10.10.1918, p. 167	Gritli	II,1	
12.10.1918, p. 168	Gritli		Transitionde II à III
13.10.1918, p. 169	Gritli		- « Tenter Dieu » - Transitionde II à III
13.10.1918, p. 170	Gritli	II,1	Analyse grammatical du

			premier chapitre de la Genèse
19.10.1918, p. 171	Gritli	II,1	- Parenté avec Rosenstock -Rapport de Rosenzweig à *L'Étoile*
28.10.1918, p. 172	Gritli	II,2	
29.10.1918, p. 174	Gritli		méthode d'écriture
8.11.1918, p. 178	Gritli	II,2	
12/13.11.1918, p. 185	Gritli	II,2	
14.11.1918, p. 188	Gritli	II,2	
15.11.1918, p. 189	Gritli	II,2	
17.11.1918, p. 192	Gritli	II,3	
18.11.1918, p. 193	Gritli	II,3	
19.11.1918, p. 195	Gritli et Eugen		Plan de l'ouvrage
20.11.1918, p. 196	Gritli	II,2 et II,3	
24.11.1918, p. 198	Gritli	II,3	
26.11.1918, p. 199	Gritli	II et II,3	
27.11.1918, p. 200	Gritli	II,3	amour, Rédemption
28/29.11.1918, p. 202	Gritli	II,3	
24.12.1918, p. 203	Gritli	Introduction I	
29.12.1918, p. 207	Gritli	III,1	
30.12.1918, p. 208	Gritli	III,1	
2.1.1919, p. 211	Gritli	III,1	prière du pécheur
5.1.1919, p. 213	Gritli	III,1	
9.1.1919, p. 216	Gritli	III,1	construction de III
10.1.1919, p. 217	Gritli	III,2	
11.1.1919, p. 218	Gritli		Judaïsme
12.1.1919, p. 218	Gritli	III,1 et III,2	
13.1.1919, p. 220	Gritli	Introduction I	
14.1.1919, p. 221	Gritli	III,2	
15.1.1919, p. 222	Gritli		Église et État
16.1919, p. 223	Gritli		Philosophie de l'art
18.1.1919, p. 224	Gritli	III,1 et III, 2	Judaïsme et christianisme
31.1.1919, p. 226	Gritli	III,3	-Architecture de l'ouvrage -Correspondance entre I et III
1.2.1919, p. 227	Gritli	III,3	
2.2.1919, p. 227	Gritli	III,1 et III,2	
4.2.1919, p. 228	Gritli	III,3	
7.2.1919, p. 231	Gritli	III,3	Impressions de lecture de

			Hans Ehrenberg
9.2.1919, p. 233	Gritli	III,3	Question du système
11.2.1919, p. 235	Gritli	III,3	
12.2.1919, p. 236	Gritli	III,3	Réflexions sur la fin du livre (Porche)
13.2.1919, p. 237	Gritli	III,3	
16.2.1919, p. 239	Gritli	Porche	Impressions une fois le livre fini
18.2.1919, p. 240	Gritli	III et I	Impressions une fois le livre fini
23.2.1919, p. 244	Gritli	III,3 et Porche	
12.3.1919, p. 252	Gritli		L'Étoile et la Kabbale
28.3.1919, p. 263	Eugen et Gritli	Transition	Spengler et *L'Étoile*
28.4.1919, p. 284	Gritli	II et II,2	Lecture de Hans Ehrenberg
30.4.1919, p. 286	Gritli	I,2 et II	Spengler et la première partie de *L'Étoile*
14.5.1919, p. 302	Eugen	I	Spengler et la première partie de *L'Étoile*
15.5.1919, p. 303	Gritli	II,1,2,3	
22.5.1919, p. 304	Grtili	Seuil, II,1,2,3	
29.5.1919, p. 310	Gritli		Titres possibles pour Porche
6.6.1919, p. 319	Gritli		Réception de *L'Étoile* par les proches de Rosenzweig
13.6.1919, p. 326	Gritli	II	
16.6.1919, p. 329	Gritli		*Étoile* et système
19.6.1919, p. 335	Gritli	III	
20.6.1919, p. 336	Gritli		Publication de *L'Étoile*
21.6.1 919, p. 337	Eugen		Structure de *L'Étoile* expliquée à partir des triangles qui la compose
24.6.1919, p. 342	Gritli		Publication de *L'Étoile*
24.6.1919, p. 343	Eugen		Publication de *L'Étoile* dans une édition chrétienne
27.6.1919, p. 349	Eugen		Juifs et chrétiens par rapport à *L'Étoile*
1.8.1919, p. 371	Gritli	III	Réactions d'Eugen Rosenstock à la lecture de *L'Étoile*
12.8.1919, p. 382	Gritli	I	
13.8.1919, p. 383	Gritli		Lecture de Gertrud Op-

			penheim
27.8.1919, p. 402	Eugen		Publication de *L'Étoile*
27.8.1919, p. 405	Gritli		Public de *L'Étoile*
6.9.1919, p. 428	Gritli		Chemin de *L'Étoile* qui conduit « de la mort » « à la vie »
Fin 10.1919, p. 460	Eugen		Publication de *L'Étoile*
28.11.1919, p. 485	Eugen		*L'Étoile* semble être devenue étrangère à Rosenzweig
31.12.1919, p. 513	Gritli	III,1	
17.1.1920, p. 530	Gritli		Publication de *L'Étoile*
6.3.1920, p. 560	Gritli		Publication de *L'Étoile*
15.4.1920, p. 579	Gritli		Publication de *L'Étoile*
16.4.1920, p. 579	Gritli		Publication de *L'Étoile*
17.4.1920, p. 580	Gritli		Publication de *L'Étoile*
21.5.1920, p. 596	Gritli		Publication de *L'Étoile*
2.6.1920, p. 603	Gritli		Publication de *L'Étoile*
26.6.1920, p. 615	Gritli	II,2	II,2 considéré comme une lettre
13.7.1920, p. 624	Gritli		Publication de *L'Étoile*
22.7.1920, p. 631	Gritli		Publication de *L'Étoile*
4.8.1920, p. 639	Gritli	III,2 et III,3	II est au-delà des clivages entre christianisme et judaïsme
5.8.1920, p. 640	Gritli	III,3	Citation tirée de *L'Étoile*
17.11.1920, p. 684	Gritli		Publication de *L'Étoile*
22.11.1920, p. 686	Gritli		*L'Étoile* comme système et comme philosophie
4.12.1920, p. 690	Gritli	II	II compris comme ce qui relie Rosenzweig à Gritli
31.12.1920	Gritli		Rosenzweig a l'impression que son livre ne lui appartient plus
3.2.1921, p. 722	Eugen		*L'Étoile* et la question de l'habilitation
3/4.2.1921, p. 723	Gritli		Réception de *L'Étoile* dans le cercle des proches
9.3.1924, p. 805	Eugen et Gritli	Porche	

IV – Tableau récapitulatif des lettres par année de rédaction

(cf. *supra*, p. 265)

	Livre	**PDF**[1134]	**Total**
1914-1916	0	3	3
1917	30	23	53
1918	203	28	231
1919	303	51	354
1920	340	36	376
1921	159	9	168
1922	12	2	14
1923	5	0	5
1924	21	2	23
1925	12	19	31
Total	1085	173	1258

[1134] Cf. GB-pdf.

V – Tableaux de synthèse thématico-chronologique des « ‹Gritli›-Briefe »

(cf. *supra*, p. 266)

A – Le dialogue, la lettre et l'amour

Langue et parole	**Lettre**	**Destinataire**
	8.9.1917, p. 33	Eugen
	10.9.1917, p. 34	Gritli
	14.10.1917 pdf-1917, p. 53	Eugen
	19.10.1917, pdf-1917, p. 56	Eugen
	27.11.1917 pdf-1917, p. 62	Eugen
	15.12.1917, p. 44	Eugen
	16.4.1918, p. 74	Eugen
	3.5.1918, p. 90	Gritli
	19.6.1918, p. 109	Gritli
	24.7.1918, p. 115	Eugen
	2.9.1918, p. 141	Gritli
	5.9.1918, p. 145	Gritli
	1.5.1919, p. 288	Gritli
	14.6.1919, p. 328	Gritli
	28.8.1919, p. 406	Gritli
	29.11.1919, p. 486	Gritli
	28.01.1920, p. 539	Gritli
	22.09. 1920, p. 663	Gritli
	24.12.1920, p. 698	Gritli
	3.7.1921, p. 748	Gritli
	23.12.1921, p. 783	Gritli
	1923, p. 797	Eugen
	1.11.1923, p. 799	Eugen

Lettre	**Lettre**	**Destinataire**
	21.5.1918, p. 99	Gritli
	29.5.1918, p. 103	Gritli
	24.7.1918, p. 115	Eugen
	2.9.1918, p. 141	Gritli
	3.9.1918, p. 142	Gritli
	2.10.1918, p. 156	Gritli
	10.10.1918, p. 167	Gritli
	8.11.1918, p. 178	Gritli
	9.11.1918, p. 181	Gritli
	10.2.1919, p. 234	Gritli
	24.4.1919, p. 280	Gritli
	3.5.1919, p. 290	Gritli
	15.5.1919, p. 303	Gritli
	18.6.1919, p. 333	Gritli
	22.7.1919, p. 363	Gritli
	6.8.1919, p. 377	Gritli
	11.8.1919, p. 380	Gritli
	15.8.1919, p. 384	Gritli
	24.8.1919, p. 398	Gritli
	27.8.1919, p. 405	Gritli
	2.9.1919, p. 421	Eugen
	1.10.1919, p. 438	Gritli
	29.10.1919, p. 457	Gritli
	5.11.1919, p. 468	Gritli
	7.11.1919, p. 470	Gritli
	13.11.1919, p. 476	Gritli
	15.11.1919, p. 478	Gritli
	22.12.1919, p. 499	Gritli
	23.12.1919, p. 500	Gritli
	30.1.1920, p. 541	Gritli
	3.6.1920, p. 604	Gritli

	24.6.1920, pdf-1920, p. 138	Gritli
	26.8.1920, p. 648	Gritli
	16.9.1920, p. 659	Gritli
	1.11.1920, p. 680	Gritli
	2.1.1921, p. 706	Gritli
	7.2.1921, p. 725	Gritli
	22.7.1921, p. 752	Gritli
	6.8.1921, p. 757	Gritli
	Sommer 1922, p. 795	Gritli

Amour	**Lettre**	**Destinataire**
	4.9.1917, p. 28	Eugen
	5.4.1918, p. 67	Gritli
	13.4.1918, p. 72	Gritli
	25.4.1918, p. 82	Gritli
	21.5.1918, p. 99	Gritli
	1.6.1918, p. 105	Gritli
	22.8.1918, p. 126	Eugen
	11.9.1918, p. 151	Gritli
	17.9.1918, p. 153	Gritli
	8.11.1918, p. 178	Gritli
	10.2.1919, p. 234	Gritli
	15.2.1919, p. 238	Gritli
	24.2.1919, p. 246	Eugen
	8.4.1919, p. 275	Gritli
	6.6.1919, p. 319	Gritli
	1.7.1919, p. 358	Gritli
	22.7.1919, p. 363	Gritli
	3.8.1919, p. 372	Gritli et Eugen
	3.8.1919, p. 373	Gritli
	7.8.1919, p. 378	Gritli

	17.8.1919, p. 386	Eugen
	19.8.1919, p. 390	Gritli
	24.8.1919, p. 398	Gritli
	27.8.1919, p. 402	Eugen
	27.8.1919, p. 406	Gritli
	28.8.1919, p. 406	Gritli
	28.8.1919, p. 408	Gritli
	30.8.1919, p. 412	Gritli
	30.8.1919, p. 414	Gritli
	5.9.1919, p. 425	Gritli et Eugen
	7.10.1919, p. 443	Eugen
	13.10.1919, p. 449	Gritli
	21.10.1919, p. 451	Gritli
	27.10.1919, p. 454	Gritli
	5.11.1919, p. 468	Gritli
	22.12.1919, p. 499	Gritli
	23.12.1919, p. 500	Gritli
	24.12.1919, p. 501	Gritli
	25.12.1919, p. 504	Gritli
	22.01.1920, p. 534	Gritli
	23.1.1920, p. 535	Gritli
	2.2.1920, p. 545	Gritli
	8.2.1920, p. 549	Gritli
	16.6. 1920, p. 611	Gritli
	3.8.1920, p. 639	Gritli
	6.9.1920, p. 654	Gritli
	2.11.1920, p. 680	Gritli
	16.1.1921, p. 713	Gritli
	29.1.1921, p. 719	Gritli
	8.2.1921, p. 725	Gritli
	22.2.1921, p. 737	Gritli
	26.9.1921, p. 773	Gritli
	25.2.1924, p. 803	Eugen

Margrit Rosenstock et Rudolf Ehrenberg	**Lettre**	**Destinataire**
	30.8.1919, p. 412	Gritli
	4.9.1919, p. 424	Gritli
	5.9.1919, p. 425	Gritli et Eugen
	16.9.1919, p. 430	Rudolf Ehrenberg
	24.9.1919, p. 432	Gritli et Eugen
	24.9.1919, p. 435	Gritli
	27.10.1919, p. 454	Gritli
	15.11.1919, p. 478	Gritli
	16.11.1919, p. 479	Gritli
	23.11.1919, p. 481	Gritli
	24.11.1919, p. 481	Gritli
	25.11.1919, p. 482	Eugen
	26.11.1919, p. 483	Gritli
	27.11.1919, p. 484	Gritli
	28.11.1919, p. 484	Gritli
	17.12.1919, p. 492	Gritli
	21.12.1919, p. 498	Gritli
	3.9.1920, p. 652	Gritli
	3/4.9.1920, p. 652	Gritli
	4.9.1920, p. 653	Gritli
	5.9.1920, p. 653	Gritli
	6.9.1920, p. 654	Gritli
	11.9.1920, p. 656	Gritli
	17.9.1920, p. 660	Gritli
	21.9.1920, p. 662	Gritli

B – Dialogue interreligieux, judaïsme et christianisme

Nuit de Leipzig 1913	**Lettre**	**Destinataire**
	13.8.1917, p. 20	Eugen
	1.5.1918, p. 87	Eugen
	30.6.1919, p. 356	Gritli
	1.8.1919, p. 370	Eugen
	3.8.1919, p. 372	Gritli et Eugen
	1.9.1919, p. 420	Eugen

Correspondance de 1916	**Lettre**	**Destinataire**
	13.8.1917, p. 20	Eugen
	14.12.1917, p. 43	Gritli
	24.6.1918, p. 111	Gritli
	1.6.1919, p. 313	Gritli
	30.7.1919, p. 368	Gritli

Conversion	**Lettre**	**Destinataire**
	3.5.1918, p. 90	Eugen
	30.6.1919, p. 356	Gritli
	2.7.1919, p. 360	Eugen
	3.8.1919, p. 372	Gritli et Eugen
	26.8.1919, p. 399	Gritli
	28.8.1919, p. 406	Gritli
	15.1.1919, p. 528	Eugen
	13.2.1921, p. 733	Gritli
	18.11.1925, p. 821	Eugen

Judaïsme et christianisme	**Lettre**	**Destinataire**
	16.3.1918, p. 60	Gritli
	19.5.1918, p. 97	Gritli
	11.8.1918, pdf-1918, p. 85	Gritli
	5.10.1918, p. 161	Eugen
	30.3.1919, p. 267	Gritli
	28.4.1919, p. 285	Gritli
	11.6.1919, p. 323	Gritli
	27.6.1919, p. 349	Eugen
	28.6.1919, p. 352	Eugen
	29.6.1919, p. 354	Eugen
	1.7.1919, p. 357	Gritli
	2.7.1919, p. 360	Eugen
	25.7.1919, p. 365	Eugen
	2.8.1919, p. 371	Gritli
	3.8.1919, p. 372	Gritli et Eugen
	11.8.1919, p. 381	Gritli
	17.8.1919, p. 386	Eugen
	18.8.1919, p. 389	Gritli
	19.8.1919, p. 390	Eugen
	19.8.1919, p. 391	Eugen et Gritli
	27.8.1919, p. 402	Eugen
	28.8.1919, p. 406	Gritli
	29.8.1919, p. 410	Gritli
	1.9.1919, p. 419	Eugen
	1ère moitié 10.1919, p. 450	Eugen
	24.12.1919, p. 501	Gritli
	30.12.1919, p. 511	Gritli et Eugen
	20.5.1920, p. 594	Gritli
	27.5.1920, p. 599	Gritli
	6.6.1920, p. 604	Gritli
	7.6.1920, p. 606	Gritli

	5.7.1920, p. 620	Gritli
	9.7.1920, p. 622	Gritli
	14.12.1920, p. 694	Gritli et Eugen
	21.1.1921, p. 715	Gritli
	10.2.1921, p. 727	Gritli
	12.2.1921, p. 729	Gritli
	1923, p. 798	Eugen
	1923, p. 799	Eugen

Eugen Rosenstock	**Lettre**	**Destinataire**
	10.9.1917, p. 34	Gritli
	2.10.1917, p. 38	Gritli
	19.3.1918, p. 64	Gritli
	1.5.1918, p. 87	Gritli
	3.5.1918, p. 90	Gritli
	1.6.1918, p. 105	Gritli
	3.6.1918, p. 105	Gritli
	4.6.1918, p. 106	Gritli
	13.6.1918, p. 107	Gritli
	15.6.1918, p. 108	Gritli
	21.6.1918, p. 110	Gritli
	24.6.1918, p. 111	Gritli
	25.6.1918, p. 112	Gritli
	27.8.1918, p. 131	Gritli
	9.11.1918, p. 181	Gritli
	11.11.1918, p. 184	Gritli
	12/13.11.1918, p. 185	Gritli
	13.11.1918, p. 187	Gritli
	6.2.1919, p. 229	Gritli
	24.3.1919, p. 260	Gritli
	8.4.1919, p. 275	Gritli
	16.4.1919, p. 278	Gritli

	3.5.1919, p. 290	Gritli
	14.5.1919, p. 302	Gritli
	29.5.1919, p. 310	Gritli
	13.6.1919, p. 326	Gritli
	2.7.1919, p. 359	Gritli
	21.7.1919, p. 361	Gritli
	24.7.1919, p. 364	Gritli
	30.7.1919, p. 368	Gritli
	31.7.1919, p. 369	Gritli
	1.8.1919, p. 371	Gritli
	2.8.1919, p. 371	Gritli
	3.8.1919, p. 373	Gritli
	4.8.1919, p. 375	Gritli
	7.8.1919, p. 378	Gritli
	12.8.1919, p. 382	Gritli
	17.8.1919, p. 385	Gritli
	18.8.1919, p. 389	Gritli
	26.8.1919, p. 399	Gritli
	28.8.1919, p. 406	Gritli
	29.8.1919, p. 409	Gritli
	29.8.1919, p. 410	Gritli
	30.8.1919, p. 412	Gritli
	14.1.1920, p. 528	Gritli
	24.6.1920, pdf 138	Gritli
	12.10.1920, p. 671	Gritli
	21.1.1921, p. 715	Gritli
	22.1.1921, p. 715	Gritli
	23.1.1921, p. 716	Gritli
	24.1.1921, p. 717	Gritli
	29.9.1921, p. 774	Gritli

Être juif	**Lettre**	**Destinataire**
	2.10.1917, pdf-1917, p. 38	Eugen
	23.4.1918, p. 80	Gritli
	25.4.1918, p. 82	Gritli
	7.5.1918, p. 92	Gritli
	8.5.1918, p. 93	Gritli
	15.11.1918, p. 189	Gritli
	3.6.1919, p. 316	Gritli
	11.10.1919, p. 447	Eugen
	16.11.1919, p. 479	Gritli
	24.12.1919, p. 501	Gritli
	25.12.1919, p. 506	Gritli et Eugen
	26.12.1919, p. 508	Gritli
	31.12.1919, p. 513	Gritli
	1.1.1920, p. 517	Gritli
	6.1.1920, p. 523	Gritli
	10.3.1920, p. 562	Gritli
	11.4.1920, p; 577	Gritli
	19.5.1920, p. 592	Gritli
	26.5.1920, p. 598	Gritli
	5.7.1920, p. 620	Gritli
	6.7.1920, p. 621	Gritli
	14/15.7.1920, p. 624	Gritli
	24.7.1920, p. 632	Gritli
	12.9.1920, p. 656	Gritli
	13.9.1920, p. 657	Gritli
	15.9.1920, p. 658	Gritli
	16.9.1920, p. 659	Gritli
	17.9.1920, p. 660	Gritli
	30.9.1920, p. 666	Gritli
	14.1.1921, p. 712	Gritli
	22.3.1921, p. 740	Gritli

	15.8.1921, p. 760	Gritli et Eugen

Traduction	**Lettres**	**Destinataire**
	28.5.1918, p. 102	Gritli
	24.7.1918, p. 115	Eugen
	4.6.1919, p. 317	Gritli
	7.6.1920, p. 606	Gritli
	27.6.1920, p. 615	Gritli
	26.12.1920, p. 698	Gritli
	30.12.1920, p. 701	Gritli
	3.1.1921, p. 707	Gritli
	20.10.1921, p. 782	Gritli
	24.12.1921, p. 783	Gritli
	6.1.1922, p. 792	Gritli
	22.5.1924, p. 811	Gritli

C – Le mariage et la mort

Mariage malheureux	**Lettre**	**Destinataire**
	20.3.1920, p. 569	Gritli
	23.4.1920, p. 582	Gritli
	7.6.1920, p. 605	Gritli
	20.12.1920, p. 696	Gritli
	2/3.2.1921, p. 721	Gritli
	22.3.1921, p. 740	Gritli
	26.3.1921, p. 742	Gritli

Mort	**Lettre**	**Destinataire**
	5.4.1918, p. 67	Gritli
	18.4.1918, p. 77	Gritli
	3.5.1918, p. p. 90	Gritli

	8.11.1918, p. 178	Gritli
	2.1.1919, p. 211	Gritli
	24.2.1919, p. 246	Eugen
	25.4.1919, p. 281	Gritli
	26.4.1919, p. 282	Gritli
	19.8.1919, p. 391	Eugen
	31.10.1919, p. 461	Gritli
	20.3.1920, p. 569	Gritli
	24.3.1920, p. 572	Gritli
	20.4.1920, p. 581	Gritli
	7.6.1920, p. 605	Gritli
	16.6. 1920, p. 611	Gritli
	20.10.1920, p. 674	Gritli
	31.12.1920, p. 703	Gritli
	1.1.1921, p. 706	Gritli
	11.1.1921, p. 711	Gritli
	2/3.2.1921, p. 721	Gritli et Eugen
	3.2.1921, p. 722	Eugen
	3/4.2.1921, p. 723	Gritli
	10.2.1921, p. 727	Gritli
	13.2.1921, p. 733	Gritli
	22.10.1921, p. 782	Gritli
	24.12.1921, p. 783	Gritli
	7.6.1922, p. 793	Gritli
	9.3.1924, p. 805	Gritli

D – Institutions juives

***Jüdische Akademie* (Berlin)**	Lettre	Destinataire
	7.5.1918, p. 92	Gritli
	9.5.1918, p. 94	Gritli
	5.1.1919, p. 213	Gritli
	6.1.1919, p. 214	Gritli
	24.5.1919, p. 306	Gritli
	25.5.1919, p. 306	Gritli
	28.5.1919, p. 309	Gritli
	8.6.1919, p. 322	Gritli
	18.6.1919, p. 333	Gritli
	24.6.1919, p. 342	Gritli
	29.7.1919, p. 367	Gritli
	30.7.1919, p. 368	Gritli
	31.1.1920, p. 543	Gritli
	2.2.1920, p. 545	Gritli
	25.1.1920, p. 538	Gritli
	3.2.1920, p. 546	Gritli
	6.2.1920, p. 547	Gritli
	21.11.1920, p. 685	Gritli
	12.1.1921, p. 711	Gritli

Création du *Lehrhaus*	**Lettre**	**Destinataire**
	25.1. 1920, p. 538	Gritli
	31.1.1920, p. 543	Gritli
	3.2.1920, p. 546	Gritli
	6.2.1920, p. 547	Gritli
	25.2.1920, p. 556	Gritli
	2.3.1920, p. 557	Gritli
	6.3.1920, p. 560	Gritli
	21.3.1920, p. 571	Gritli

	4.4.1920, p. 575	Eugen et Gritli
	10.4.1920, p. 576	Gritli
	20.4.1920, p. 581	Gritli
	23.4.1920, p. 582	Gritli
	14/15.7.1920, p. 624	Gritli
	10.8.1920, p. 642	Gritli
	12.8.1920, p. 643	Gritli
	2.9.1920, p. 651	Gritli
	20.9.1920, p. 662	Gritli
	1.10.1920, p. 666	Gritli
	7.10.1920, p. 668	Gritli
	10.10.1920, p. 669	Gritli
	12.10.1920, p. 671	Gritli
	15.10.1920, p. 673	Gritli
	1.11.1920, p. 679	Gritli
	19.12.1920, p. 696	Gritli
	4.1.1921, p. 707	Gritli
	16.1.1921, p. 713	Gritli
	4.5.1921, p. 744	Gritli
	26.9.1921, p. 773	Gritli
	4.10.1921, p. 777	Gritli
	5.10.1921, p. 777	Gritli
	6.10.1921, p. 777	Gritli
	7.10.1921, p. 778	Gritli
	15.10.1921, p. 780	Gritli
	20.10.1921, p. 782	Gritli
	12.2.1924, p. 800	Gritli

E – Œuvres de Rosenzweig

Hegel et l'État	**Lettre**	**Destinataire**
	21.11.1918, p. 197	Gritli
	1.1.1919, p. 210	Gritli
	26.3.1919, p. 261	Gritli
	8.4.1919, p. 275	Gritli
	28.4.1919, p. 284	Gritli
	1.5.1919, p. 288	Gritli
	4.5.1919, p. 292	Gritli
	5.5.1919, p. 293	Gritli
	5.5.1919, p. 294	Gritli
	13.5.1919, p. 301	Gritli
	22.5.1919, p. 304	Gritli
	23.5.1919, p. 305	Gritli
	30.5.1919, p. 311	Gritli
	31.5.1919, p. 312	Gritli
	2.6.1919, p. 315	Gritli
	11.6.1919, p. 324	Gritli
	16/17.6.1919, p. 331	Gritli
	25.6.1919, p. 345	Gritli
	5.8.1919, p. 376	Eugen
	29.11.1919, p. 487	Gritli
	10.6.1920, p. 607	Gritli
	3.2.1921, p. 722	Eugen

Das Büchlein vom gesunden und vom kranken Menschenverstand	**Lettre**	**Destinataire**
	3.7.1921, p. 748	Gritli
	25.7.1921, p. 753	Gritli
	26.7.1921, p. 753	Gritli
	27.7.1921, p. 754	Gritli

	29.7.1921, p. 755	Gritli
	31.7.1921, p. 756	Gritli
	1.8.1921, p. 756	Gritli
	2.8.1921, p. 756	Gritli
	4.8.1921, p. 757	Gritli
	6.8.1921, p. 757	Gritli
	17.8.1921, p. 761	Gritli
	22.8.1921, p. 763	Eugen
	4.9.1921, p. 766	Eugen
	25.9.1921, p. 772	Gritli
	2.10.1921, p. 776	Gritli

F – Thématiques annexes

Guerre, défaite et politique	**Lettre**	**Destinataire**
	15.12.1917, p. 44	Eugen
	10.8.1918, p. 116	Gritli
	13.8.1918, p. 118	Eugen
	19.8.1918, p. 121	Gritli
	20.8.1918, p. 121	Gritli
	30.8.1918, p. 136	Eugen
	2.9.1918, p. 139	Eugen
	10.9.1918, p. 149	Gritli
	30.9.1918, p. 153	Gritli
	2.10.1918, p. 156	Gritli
	3.10.1918, p. 157	Gritli
	6.10.1918, p. 163	Gritli
	7.10.1918, p. 163	Gritli
	11.10.1918, p. 168	Gritli et Eugen
	12.10.1918, p. 168	Gritli
	13.10.1918, p. 169	Gritli
	19.10.1918, p. 171	Gritli

	30.10.1918, p. 174	Gritli
	2.11.1918, p. 177	Gritli
	8.11.1918, p. 178	Gritli
	9.11.1918, p. 181	Gritli
	11.11.1918, p. 184	Gritli
	12/13.11.1918, p. 185	Gritli
	13.11.1918, p. 187	Gritli
	15.11.1918, p. 189	Gritli
	16.11.1918, p. 190	Gritli
	17.11.1918, p. 192	Gritli
	19.11.1918, p. 194	Gritli
	19.11.1918, p. 195	Gritli et Eugen
	4.1.1919, p. 212	Eugen
	6.1.1919, p. 214	Gritli
	7.1.1919, p. 215	Gritli
	10.1.1919, p. 217	Gritli
	12.1.1919, p. 218	Gritli
	1.4.1919, p. 270	Gritli
	6.4.1919, p. 274	Gritli
	7.4.1919, p. 275	Gritli
	23.5.1919, p. 305	Gritli
	19.6.1919, p. 335	Gritli
	21.6.1919, p. 337	Eugen
	28.6.1919, p. 352	Eugen

Adele Rosenzweig	**Lettre**	**Destinataire**
	6.4.1918, p. 67	Gritli
	23.4.1918, p. 81	Gritli
	27.4.1918, p. 86	Gritli
	29.5.1918, p. 103	Gritli
	5.9.1918, p. 145	Gritli
	8.11.1918, p. 178	Gritli

	16.11.1918, p. 190	Gritli
	1.1.1919, p. 210	Gritli
	2.1.1919, p. 211	Gritli
	11.1.1919, p. 218	Gritli
	17.1.1919, p. 223	Gritli
	18.1.1919, p. 224	Gritli
	18.3.1919, p. 254	Gritli
	25.4.1919, p. 281	Gritli
	30.4.1919, p. 288	Gritli
	5.5.1919, p. 293	Gritli
	6.5.1919, p. 295	Gritli
	6.5.1919, p. 296	Gritli
	6.5.1919, p. 297	Gritli
	10.5.1919, p. 298	Gritli
	11.5.1919, p. 299	Gritli
	13.5.1919, p. 300	Gritli
	15.5.1919, p. 303	Gritli
	1.8.1919, p. 370	Eugen
	5.8.1919, p. 376	Eugen
	8.8.1919, p. 379	Gritli
	10.11.1919, p. 472	Gritli
	18.12.1919, p. 494	Gritli
	21.12.1919, p. 496	Gritli
	1.1.1920, p. 516	Eugen
	20.2.1920, p. 554	Gritli
	23.5.1920, p. 597	Gritli
	26.5.1920, p. 598	Gritli
	1/2.6.1920, p. 602	Gritli
	27.7.1920, p. 634	Gritli
	9.9.1920, p. 655	Gritli
	26.11.1920, p. 687	Gritli
	4.12.1920, p. 690	Gritli
	5.12.1920, p. 691	Gritli

	22.3.1921, p. 740	Gritli
	6.5.1921, p. 746	Gritli
	31.12.1921, p. 786	Gritli
	1.1.1922, p. 790	Gritli
	6.1.1922, p. 792	Gritli
	24.4.1924, p. 810	Gritli
	4.5.1924, p. 811	Gritli

Table des abréviations

GB : ROSENZWEIG, Franz : *Die « Gritli »-Briefe, Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, sous la dir. de Inken Rühle et Reinhold Mayer, Tübingen : Bilam-Verlag, 2002, 860 p.

GB-pdf : ROSENZWEIG, Franz : *Die « Gritli »-Briefe*, http://www.argobooks.org/-gritli/index.html, Copyright Argo Books 2003-2006. All rights reserved. Correspondance transcrite par Ulrike von Moltke entre 1985 et 1990, avec la collaboration de Michael Gormann-Thelen et de Dr. Elfriede Büchsel.

ER : ROSENZWEIG, Franz : *L'Étoile de la rédemption*, traduit de l'allemand par Alexandre Derczanski et Jean-Louis Schlegel, Paris : Seuil, 2003, 629 p.

SE : ROSENZWEIG, Franz : *Der Stern der Erlösung* [1921], mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem, Francfort/Main : Suhrkamp, 1988, 549 p.

BT : ROSENZWEIG, Franz : *Briefe und Tagebücher*, sous la dir. de Rachel Rosenzweig, in : *Der Mensch und sein Werk*, 1979, 2. vol., 1334 p.

PN : ROSENZWEIG, Franz : « La pensée nouvelle », in : *idem, Foi et savoir. Autour de l'Étoile de la Rédemption*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2001, p. 145-170.

ND : ROSENZWEIG, Franz : « Das neue Denken » [1925], in : *idem, Zweistromland : kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 139-161.

NER : ROSENZWEIG, Franz : « Noyau originaire de l'‹Étoile de la Rédemption› », in : *Foi et savoir. Autour de l'Étoile de la Rédemption*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2001, p. 128-143.

USE : ROSENZWEIG, Franz : « Urzelle des Stern der Erlösung » [1917], in : *idem, Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 125-138.

Bibliographie

I – Textes et sources

A – Œuvres de Franz Rosenzweig

1 – En langue originale

(1) ROSENZWEIG, Franz : *Die « Gritli »-Briefe, Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, sous la dir. de Inken Rühle et Reinhold Mayer, Tübingen : Bilam-Verlag, 2002, 860 p.

(2) ROSENZWEIG, Franz : *Die « Gritli »-Briefe*, http://www.argobooks.org/-gritli/index.html, Copyright Argo Books 2003-2006. All rights reserved. Correspondance transcrite par Ulrike von Moltke entre 1985 et 1990, avec la collaboration de Michael Gormann-Thelen et de Dr. Elfriede Büchsel.

(3) ROSENZWEIG, Franz : *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand* [1922], édition établie par Nahum Norbert Glatzer, Düsseldorf : Joseph Melzer Verlag, 1964, 128 p.

(4) ROSENZWEIG, Franz : *Der Stern der Erlösung* [1921], mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem, Francfort/Main : Suhrkamp, 1988, 549 p.

(5) ROSENZWEIG, Franz : *Hegel und der Staat* [1920], édition établie par Frank Lachmann, Francfort/Main : Suhrkamp, 2010, 582 p.

(6) ROSENZWEIG, Franz : « Vertauschte Fronten » [1929], in : *idem, Zweistromland* : *kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 235-237.

(7) ROSENZWEIG, Franz : *Jehuda Halevi. Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte* [1926], édition établie par Rafael N. Rosenzweig, in : *Sprachdenken in Übersetzen*, vol.1, in : *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften* vol. 4, La Haye : Nijhoff, 1983, 263 p.

(8) ROSENZWEIG, Franz : « Die Schrift und Luther » [1926], in : *idem, Zweistromland* : *kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 749-772.

(9) ROSENZWEIG, Franz : « Das neue Denken » [1925], in : *idem, Zweistromland : kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 139-161.

(10) ROSENZWEIG, Franz : « Die Bauleute » [1924], in : *idem, Zweistromland* : *kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 687-698.

(11) ROSENZWEIG, Franz : « Apologetisches Denken. Bemerkungen zu Brod und Baeck » [1923], in : *idem, Zweistromland* : *kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 677-686.

(12) ROSENZWEIG, Franz : « Der Denker. Nachruf auf A.N. Nobel » [1922], in : *idem, Zweistromland kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 667-669.

(13) ROSENZWEIG, Franz : « Anleitung zum jüdischen Denken » [1921], in : *Idem, Zweistromland*: *kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 597-618.

(14) ROSENZWEIG, Franz : « Vom Geist der hebräischen Sprache » [1921], in : *idem, Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 719-721

(15) ROSENZWEIG, Franz : « Bildung und kein Ende » [1920], in : *Zweistromland* : *kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 491-503.

(16) ROSENZWEIG, Franz : « Neues Lernen » [1920], in : *idem, Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 505-510.

(17) ROSENZWEIG, Franz : « Glauben und Wissen » [1920], in : *idem, Zweistromland*: *kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 581-596.

(18) ROSENZWEIG, Franz : « Der jüdische Mensch » [1920], in, *idem, Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 559-575.

(19) ROSENZWEIG, Franz : « Lessings Nathan » [1919], in : *idem, Zweistromland*: *kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 449-455.

(20) ROSENZWEIG, Franz : « Urzelle des Stern der Erlösung » [1917], in : *idem, Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 125-138.

(21) ROSENZWEIG, Franz : « Zeit ist's » [1917], in : *idem, Zweistromland*: *kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 461-482.

(22) ROSENZWEIG, Franz : « Deutschtum und Judentum » [1917], in : *idem, Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 169-175.

(23) ROSENZWEIG, Franz : « Cannä und Gorlice » [1917], in : *idem, Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 283-295

(24) ROSENZWEIG, Franz : « Globus » [1917], in : *idem, Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 313-268.

(25) ROSENZWEIG, Franz : « Atheistische Theologie » [1914], in : *idem, Zweistromland*: *kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 687-698.

(26) ROSENZWEIG, Franz : « Paralipomena » [1914-1918], in : *idem, Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sous la dir. de Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 61-125.

(27) ROSENZWEIG, Franz : *Briefe und Tagebücher*, sous la dir. de Rachel Rosenzweig, in : *Der Mensch und sein Werk*, 1979, 2. vol., 1334 p.

(28) ROSENZWEIG, Franz : *Briefe*, unter Mitwirkung von Ernst Simon, ausgewählt und herausgegeben von Edith Rosenzweig, Berlin : Schocken Verlag, 1935, 743 p.

2 – En traduction

(29) ROSENZWEIG, Franz : *L'Étoile de la rédemption*, traduit de l'allemand par Alexandre Derczanski et Jean-Louis Schlegel, Paris : Seuil, 2003, 629 p.

(30) ROSENZWEIG, Franz : *Hegel et L'État*, traduit de l'allemand et présenté par Gérard Bensussan, préface de Pierre-Laurent Assoun, Paris : PUF, 1991, 483 p.

(31) ROSENZWEIG, Franz : « Jehuda Halevi », in : *idem, L'écriture, le verbe et autres essais*, traduction, notes et préface de Jean-Luc Evard, Paris : PUF, 1998, p. 153-172

(32) ROSENZWEIG, Franz : « L'Écriture et Luther », in : *idem, L'écriture, le verbe et autres essais*, traduction, notes et préface de Jean-Luc Evard, Paris : PUF, 1998, p. 55-82.

(33) ROSENZWEIG, Franz : « La pensée nouvelle », in : *idem, Foi et savoir. Autour de l'Étoile de la Rédemption*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2001, p. 145-170.

(34) ROSENZWEIG, Franz : « Les Bâtisseurs », in : *idem, Confluences, Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2003, p. 213-226.

(35) ROSENZWEIG, Franz : « Pensée apologétique, in : *idem*, *Confluences, Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2003, p. 201-212.

(36) ROSENZWEIG, Franz : « Directive pour la pensée juive », in : *idem*, *Confluences : politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2003, p. 269-295.

(37) Franz ROSENZWEIG, « De l'esprit de la langue hébraïque » in : *idem, L'écriture, le verbe et autres essais*, traduction, notes et préface de Jean-Luc Evard, Paris : PUF, 1998, p. 19-22.

(38) ROSENZWEIG, FRANZ : « Formation sans fin », in : *idem*, *Confluences : politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2003, p. 249-262.

(39) ROSENZWEIG, Franz : « Un *Lernen* nouveau », in : *idem*, *Confluences, Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2003, p. 263-268.

(40) ROSENZWEIG, Franz : « L'homme juif », , in : *idem*, *Confluences*, *Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2003, p. 181-200.

(41) ROSENZWEIG, Franz : « Noyau originaire de l'‹Étoile de la Rédemption› », in : *Foi et savoir. Autour de l'Étoile de la Rédemption*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2001, p. 128-143.

(42) ROSENZWEIG, Franz : « Il est grand temps », in : *idem*, *Confluences : politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2003, p. 227-248.

(43) ROSENZWEIG, Franz : « Cannes et Gorlice. Une explication du concept stratégique d'espace », in : *idem*, *Confluences*, *Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2003, p. 125-139.

(44) ROSENZWEIG, Franz : « Globus. Études sur la théorie de l'espace dans l'histoire universelle », in : *idem*, *Confluences : politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2003, p. 37-102

(45) ROSENZWEIG, Franz : « Théologie athée », in : *idem*, *Confluences. Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2003, p. 143-154.

(46) ROSENZWEIG, Franz : « Correspondance (1916) », in : *idem*, *Foi et savoir. Autour de l'Étoile de la Rédemption*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2001, p. 47-128.

B – Œuvres d'Eugen Rosenstock

(47) ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen : *Judaism despite Christianity*, Alabama : University of Alabama Press, 1969, 198 p.

(48) ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen : *Ja und Nein. Autobiographische Fragmente*, Heidelberg : Verlag Lambert Schneider, 1968, 180 p.

(49) ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen : *Im Kreuz der Wirklichkeit. Eine nachgoethische Soziologie* [1950], Mössingen-Talheim : Talheimer Verlag, 2009, 3. vol.

(50) ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen : « Angewandte Seelenkunde » [1924], in : *idem* : *Die Sprache des Menschengeschlechts*, vol. 1, Heidelberg: Lambert Schneider, 1963. 810 p., p. 739-810.

(51) ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen : « Der Selbstmord Europas » [1919], in : *Die Sprache des Menschengeschlechts*, vol. 2, Heidelberg : Lambert Schneider, 1963, p. 45-84.

C – Œuvres d'autres auteurs

1 – En langue originale

(52) ARENDT, Hannah : *The Human Condition* [1958], Chicago : University of Chicago Press, 1998, 349 p.

(53) ARENDT, Hannah : « Die verborgene Tradition », in : *idem*, *Sechs Essays*, Heidelberg : Schneider, 1948, p. 81-111.

(54) BEER-HOFMANN, Richard : *Jaákobs Traum. Ein Vorspiel* [1918], Francfort/Main : Fischer, 1956, 96 p.

(55) BENJAMIN, Walter : « Kurze Schatten » [1929], in : *idem*, *Gesammelte Schriften*, vol. IV.I, sous la dir. de Tillman Rexroth, Francfort/Main : Suhrkamp, 1972, p. 368-373.

(56) BENJAMIN, Walter : « Die Aufgabe des Übersetzers » [1921], in : *idem*, *Gesammelte Schriften*, vol. IV.1, sous la dir. de Tillman Rex, Francfort/Main : Suhrkamp, 1972, p. 9-21.

(57) BENJAMIN, Walter : « Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen » [1916], in : *idem*, *Gesammelte Schriften*, vol. II,1, sous la dir. de Rolf Tiedemann et Hermann Schweppenhäuser, Francfort/Main : Suhrkamp, 1977, p. 140-157.

(58) BOSSUET, Jacques-Bénigne : *Sermon sur la mort et autres sermons* [1662], chronologie, préface et bibliographie par Jacques Truchet, Paris : Flammarion, 1996, 185 p.

(59) BOUSQUET, Joë : *Traduit du silence* [1941], Paris: Gallimard, 1980, 280 p.

(60) BUBER, Martin : « Zur Geschichte des dialogischen Prinzips » [1954], in : *idem*, *Das dialogische Prinzip*, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2006, p. 299-320.

(61) BUBER, Martin : « Ich und Du » [1923], in : *idem*, *Das dialogische Prinzip*, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 1986, 2006, p. 7-138.

(62) BUBER, Martin : « Religions als Gegenwart » [1922], in : HORWITZ, Rivka : *Buber's Way to I and Thou. An Historical and the First Publication of Martin*

Buber's Lectures ‹Religion als Gegenwart›, Heidelberg : Lambert Schneider, 1978 p. 43-152.

(63) BUBER, Martin : « Drei Reden über das Judentum » [1920], in : *idem*, *Frühe jüdische Schriften*, sous la dir. de Barbara Schäfer, Martin Buber, Wehrausgabe vol. 3, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2007, p. 219-256.

(64) BUBER, Martin : *Die Legende des Baalschem* [1908], Zurich : Manesse Verlag 1955, 323 p.

(65) BUBER, Martin : « Jüdische Renaissance », in : *Ost und West*, 1, janvier 1901, col. 7-10. cf. compactmemory.de (consulté le 27.10.2010).

(66) CHAR, René : « L'éternité à Lourmarin », in : Albert CAMUS ; René CHAR, *Correspondance 1946-1959*, sous la dir. de Franck Planeille, Paris : Gallimard, 2007, p. 216-217.

(67) COHEN, Hermann : *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [1919], Wiesbaden : Fourier, 1978, 629 p.

(68) DERRIDA, Jacques : *De la grammatologie*, Paris : Les éditions de Minuit, 1967, 445 p.

(69) EBNER, Ferdinand : *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Innsbruck : Brenner-Verlag, 1921, 244 p.

(70) EHRENBERG, Hans : « 72 Leitsätze zur judenchristlichen Frage » [1933], in : Werner LICHARZ ; Manfred KELLER (sous la dir. de), *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Bericht einer Beziehung*, Francfort/Main : Haag und Herchen, 1986, p. 201-208.

(71) EHRENBERG, Hans : *Die Heimkehr des Ketzers – eine Wegweisung*, Würzburg : Patmos-Verlag, 1920, 128 p.

(72) EHRENBERG, Hans : « Der Antisemitismus », in : *Christliches Volksblatt*, 2. Jahrgang N°14, 4 Juillet 1920, p. 1-2.

(73) FREUD, Sigmund : « Das Unheimliche » [1919], in : *idem*, *Gesammelte Werke*, sous la dir. d'Anna Freud, vol. 12, Francfort /Main : Fischer, 1986. p. 229-268.

(74) GELLERT, Christian Fürchtegott : « Briefe, nebst einer praktischen Abhandlung von dem guten Geschmacke im Brief » [1751], in : *idem*, *Gesammelte Schriften*, sous la dir. de Bernd Witte, Berlin, New York : Walter de Gruyter, 1989, vol. 4, p. 105-221.

(75) GOETHE, Johann Wolfgang : *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* [1811-1833], in : *idem*, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, vol. 16, sous la dir. de Peter Sprengler, Munich : Hanser, 1985, 1101 p, p. 591-592.

(76) GOETHE, Johann Wolfgang von : *Faust. Der Tragödie erster Teil* [1829], sous la dir. de Albert Schöne, Francfort/Main : Deutscher Klassiker Verlag, 825 p.

(77) GOETHE, Johann Wolfgang von : *Winckelmann und sein Jahrhundert* [1805], in : *idem*, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, vol. 6.2, sous la dir. de Victor Lange, Hans J. Becker, Gerhard H. Müller, John Neubauer, Peter Schmidt et Edith Zehm, Munich : Hanser, 1985, p. 195-401.

(78) HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich : *Phänomenologie des Geistes* [1807], Hambourg : Meiner, 2006, 631 p.

(79) HEIDEGGER, Martin : *Sein und Zeit* [1927], Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 2001, 445 p.

(80) HEINE, Heinrich : « Geständnisse » [1854], in : *idem*, *Schriften über Deutschland*, sous la dir. de Helmut Schanze, *Werke*, vol. 4, Francfort/Main : Insel, 1968, p. 476-527

(81) HERDER, Johann Gottfried *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* [1799], Berlin : Aufbau-Verlag, 1955, 349 p.

(82) HUMBOLDT, Wilhelm von : *Kleine Schriften. Autobiographisches. Dichtungen. Briefe*, *Weke* vol. 5, sous la dir. de Andreas Flitner et Klaus Giel, Darmstadt : wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981, p. 195-200.

(83) KAFKA, Franz : « Der Brief an den Vater » [1919], in : *idem*, *Nachgelassene Schriften und Fragmente*, sous la dir. de Malcolm Pasley, Francfort/Main : Fischer, 1992, p. 143-217.

(84) KANT, Immanuel : « Grundlegung einer Metaphysik der Sitten » [1785], in : *idem*, *Werke*, sous la dir. de königlich preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin : Georg Reimer, 1911, p. 385-463.

(85) KANT, Immanuel : « Kritik der reinen Vernunft » [1781], in : *idem*, *Werke*, sous la dir. de königlich preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin : Georg Reimer, 1911, p. 1-283.

(86) LESSING, Gotthold Ephraim : « Die Erziehung des Menschengeschlechts » [1780], in : *idem*, *Werke 1778-1881*, sous la dir. de Arno Schilson et Axel Schmidt, Francfort/Main : Deutscher Klassiker Verlag 2001, p. 73-99.

(87) LESSING, Gotthold Ephraim : « Nathan der Weise » [1779], in : *idem*, *Werke 1778-1780*, sous la dir. de Klaus Bohnen et Arno Schilson, Francfort/Main : Deutscher Klassiker Verlag, 1993, p. 483-667.

(88) LEVINAS, Emmanuel : « Le dialogue. Conscience de soi et proximité du prochain », in : *idem*, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris : Vrin, 1982, p. 211-230

(89) LEVINAS, Emmanuel : « Franz Rosenzweig. Une pensée juive moderne » [1965], in : *idem*, *Hors Sujet*, Fontfroide-le-Haut : Fata Morgana 1987, p. 71-96.

(90) LEVINAS, Emmanuel : « Entre deux mondes. La voix de Franz Rosenzweig » [1963], in : *idem*, *Difficile Liberté*, Paris : Albin Michel, 1990, p. 253-281.

(91) LEVINAS, Emmanuel : *Totalité et Infini*, La Haye : Nijhoff, 1961, 284 p.

(92) MARX, Karl : « Zur Judenfrage » [1843], in : *idem*, *Werke*, vol. 1, Berlin : Dietz Verlag, 1957, p. 347-377.

(93) MONTAIGNE, Michel de : « De l'amitié » [1580], in : *idem*, *Les essais I*, Paris : Gallimard, 1965, p. 263-277.

(94) MUSIL, Robert : *Der Mann ohne Eigenschaften* [1930-1933], sous la dir. d'Adolf Frisé, Hambourg : Rowohlt, 2006, 2 vol.

(95) PANNWITZ, Rudolf *Die Krisis der europäischen Kultur* [1917], Nuremberg : Verlag Hans Carl, 1947, 207 p.

(96) RILKE, Rainer Maria : *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* [1910], in : *idem*, *Prosa und Dramen*, sous la dir. d'August Stahl, *Werke* Francfort/Main ; Leipzig : Insel, 1996, vol. 3, p. 453-636.

(97) RILKE, Rainer Maria : « Das Stunden-Buch » [1905], in : *idem*, *Gedichte 1895 bis 1910*, sous la dir. de Manfred Engel et Ulrich Fülleborn (*Werke* vol. I), Francfort/Main ; Leipzig : Insel Verlag, 1996, p. 153-252.

(98) RILKE, Rainer Maria : « Worpswede » [1903], in : *idem* : *Schriften*, sous la dir. de Horst Nalewski, (*Werke* vol. 4), Francfort/Main ; Leipzig : Insel Verlag, 1996, p. 305-400.

(99) ROCHE, Henri-Pierre : *Jules et Jim* [1953], Paris : Gallimard, 1991, 245 p.

(100) SARTRE, Jean-Paul : *Réflexions sur la question juive* [1946], Paris : Gallimard, 1954, 185 p.

(101) SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph : *Philosophie der Offenbarung* [1841-1842]), sous la dir. de Manfred Frank, Francfort/Main : Suhrkamp, 1993, 584 p.

(102) SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, sous la dir. de Manfred Schröter, Munich : Biederstein Verlag 1946, 275 p.

(103) SCHOLEM, Gershom : *Von Berlin nach Jerusalem*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1977, 220 p., p. 151.

(104) SCUDERY, Madeleine de : *Conversations nouvelles sur divers sujets*, vol. 2, Amsterdam : H. Wetstein & H. Des-Bordes, 1685, 410 p.

(105) VIGEE, Claude ; PARIZET, Sylvie : Les Portes éclairées de la nuit, Entretiens, essais, cahier, récits inédits (2000-2006), Paris : Cerf, 2006, 278 p.

2 – En traduction

(106) ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, édition traduite, commentée et annotée par Jules Tricot, Paris : Vrin, 1990, 539 p.

(107) ARISTOTELES, *Poetik*, traduction et commentaire d'Arbogast Schmitt (*Werke*, vol. 5), Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008, 789 p.

(108) BENJAMIN, Walter : « Brèves ombres », traduction par Maurice Gandillac, revue par Rainer Rochlitz in : *idem* : *Œuvres II*, Paris : Gallimard, 2000, p. 340-354.

(109) BENJAMIN, Walter : « Sur le langage en général et sur le langage humain », traduction par Maurice Gandillac, revue par Rainer Rochlitz, in : *idem*, *Œuvres I*, Paris : Gallimard, 2000, p. 142-165.

(110) BENJAMIN, Walter : « La tâche du traducteur », traduction par Maurice Gandillac, revue par Rainer Rochlitz, in : *idem*, *Œuvres I*, Paris : Gallimard, 2000, p. 244–262.

(111) BUBER, Martin : *Je et Tu*, traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis, Paris : Aubier, 1969, 172 p.

(112) COHEN, Hermann : *Religion de la raison tirée des sources du judaïsme*, traduit de l'allemand par Marc de Launay et Anne Lagny, Paris: Presses universitaires de France, 1994, 640 p.

(113) GOETHE, Johann Wolfgang : *Poésie et vérité. Souvenirs de ma vie*, traduit de l'allemand par Pierre du Colombier, Paris : Aubier, 1941, 509 p.

(114) HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich : *La Phénoménologie de l'exprit*, traduit de l'allemand par Jean Hyppolite, Paris : Aubier 1939, vol. 1, 355 p.

(115) HEIDEGGER, Martin : *Être et temps*, traduit de l'allemand par François Vezin, Paris : NRF Gallimard (Bibliothèque de philosophie), 1986, 590 p.

(116) KANT, Emmanuel : *Critique de la raison pure*, Traduit de l'allemand par Jules Barni, Paris : Flammarion, 1976, 720 p.

(117) LESSING, Gotthold Ephraim : *L'éducatio*n *du genre humain*, traduit de l'allemand par Marc de Launay, s.l. : éditions Findakly, 1994, 61 p.

(118) LESSING, *Nathan le Sage*/ *Nathan der Weise*, Présentation par Anne Lagny, traduction par Robert Pitrou, Paris : Flammarion, 1997, 407 p.

(119) MUSIL, Robert : *L'homme sans qualités*, traduit de l'allemand par Philippe Jacottet, Paris : Seuil, 2004, 2 vol.

(120) PLATON, *Symposion*, sous la dir. de Thomas Paulsen et Rudolf Rehn, Stuttgart : Reclam, 2006, 214 p.

(121) RILKE, Rainer Maria : *Élégies de Duino. Sonnets à Orphée*, présentation de Gérald Stieg, traductions de Jean-Pierre Lefebvre et de Maurice Regnaut. Édition bilingue, Paris: *Poésie*/Gallimard, 1994, 313 p.

(122) SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *Les Âges du monde. Fragments*, traduit de l'allemand par Pascal David, Paris : PUF, 1992, 366 p.

D – Correspondances d'autres auteurs

1 – En langue originale

(123) ARENDT, Hannah ; HEIDEGGER, Martin : *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, sous la dir. d'Ursula Ludz. Francfort/Main : Vittorio Klostermann, 1998, 435 p.

(124) BENJAMIN, Walter : *Deutsche Menschen*, sous la dir. de Momme Brodersen, Francfort/Main : Suhrkamp, 2008, 542 p.

(125) BENJAMIN, Walter : *Gesammelte Briefe*, vol. 2, 1919-1924, sous la dir. de Christoph Gödde et Henri Lonitz, Francfort/Main : Suhrkamp, 1996, 549 p.

(126) GÜNDERODE, Karoline von : *Der Schatten eines Traumes : Gedichte, Prosa, Briefe, Zeugnisse von Zeitgenossen*, sous la dir. de Christa Wolf, Darmstadt : Luchterhand, 1979, 319 p.

(127) KAFKA, Franz : *Briefe an Milena*, sous la dir. de Jürgen Born et Michael Müller, Francfort/Main : Fischer, 1983, 424 p.

(128) MANN, Thomas : *Briefe I (1889–1913)*, sous la dir. de Thomas Sprecher, Hans Vaget et Cornelia Bernini, Francfort/Main : Fischer, 2002, 935 p.

(129) RILKE, Rainer Maria : *Briefwechsel mit Magda von Hattinberg*, sous la dir. de Ingeborg Schnack et Renate Scharffenberg, Francfort/Main ; Leipzig : Insel, 2000, 239 p.

(130) RILKE, Rainer Maria : *Briefe aus den Jahren 1902-1906*, sous la dir. de Ruth Sieber-Rilke et Carl Sieber, Leipzig: Insel, 1930, 332 p.

2 – En traduction

(131) ARENDT, Hannah ; HEIDEGGER, Martin : *Lettres et autres documents 1925-1975*, traduit de l'allemand par Pascal David, Paris : Gallimard, 2001, 397 p.

(132) BENJAMIN, Walter : *Allemands. Une série de lettres*, Préface de Theodor Adorno, traduit par Georges-Arthur Goldschmidt, Paris : Hachette littérature, 1979, 125 p.

(133) BENJAMIN, Walter : *Correspondance I 1910-1928*, édition établie et annotée par Gershom Scholem et Theodor Adorno, traduite par Guy Petitdemange, Paris : Aubier, 1979, 440 p.

(134) KAFKA, Franz : *Lettres à Milena*, traduites de l'allemand par Alexandre Vialatte, Paris : Gallimard, 1956, 277 p.

(135) RILKE, Rainer Maria : *Œuvres III, Correspondance*, sous la dir. de Philippe Jacottet, Seuil : Paris 1976, 638 p.

E – Sources bibliques, talmudiques et kabbalistiques

(136) *La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris : Cerf 2009, 2057 p.

(137) *Biblia hebraica stuttgartiensa*, sous la dir. de Karl Elliger et Wilhelm. Rudolph, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1967/77, 1574 p.

(138) *Le Talmud*, édition Steinsaltz. Berakhot 4, commenté par le rabbin Adin Steinsaltz (Even Israël), traduction française par le rabbin Jean-Jacques Gugenheim, Paris : Ramsay, 1999, 228 p.

(139) *Le Zohar, Cantique des Cantique*¸ texte traduit de l'hébreu et de l'araméen, annoté et introduit par Charles Mopsik, Lagrasse : Verdier, 1999, 213 p.

(140) *Sayings of the Fathers or Pirke Aboth*, sous la dir. de Joseph Hertz, New York : Behrman House, 5705/1945, 128 p.

(141) *Sifre zu Numeri*, sous la dir. de Karl Georg KUHN, Stuttgart : Kohlhammer, 1959, 831 p.

(142) MAIMONIDES, Moses : *Mishneh Torah*, Amsterdam : Emanu'el ben Yosef Atias, 5462 [1702], 4 vol., 309 p. http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/7760/jewish/Perek-11.htm (consulté le 14 décembre 2010).

II – Littérature secondaire

A – La vie et l'œuvre de Franz Rosenzweig

1 – Ouvrages et articles généraux

(143) ANCKAERT, Luc ; CASPER, Bernhard : *An Exhaustive Rosenzweig Bibliography : Primary and Secondary Writings*, Louvain : Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1995, 164 p.

(144) AMIR, Yehoyada : « Ein genderorientierter Blick auf die Liebe Gottes zum Menschen », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs ‹neues Denken›*, Fribourg en Br., Munich : Karl Alber Verlag, 2006, vol. 2, p. 845-861.

(145) BENSUSSAN, Gérard : « Le gage et le hiéroglyphe », in : *idem*, *Dans la forme du monde. Sur Franz Rosenzweig*, Paris : Hermann, 2009, p. 7-13.

(146) BENSUSSAN, Gérard : « Sur l'actualité d'une pensée », in : *idem*, *Dans la forme du monde. Sur Franz Rosenzweig*, Paris : Hermann, 2009, p. 281-295.

(147) BENSUSSAN, Gérard : *Franz Rosenzweig : existence et philosophie*, Paris : PUF philosophies, 2000, 128 p.

(148) BENSUSSAN, Gérard : « Présentation », in : Franz ROSENZWEIG, *Hegel et L'État*, traduit de l'allemand et présenté par Gérard Bensussan, préface de Pierre-Laurent Assoun, Paris : PUF, 1991, p. XIX-XLIII.

(149) BIENENSTOCK, Myriam : Cohen face à Rosenzweig. Débat sur la pensée allemande, Paris : Vrin, 2009, 256 p.

(150) BIENENSTOCK, Myriam : « Franz Rosenzweig : De la possibilité de connaître le tout », in : Martin BRASSER (sous la dir. de), *Rosenzweig heute*, Fribourg en Br. : Karl Alber Verlag, 2006, p. 69-96.

(151) CIGLIA, Francesco Paolo : « Kunst als Propädeutik der Erlösung. Ästhetik und Theologie im Denken Franz Rosenzweigs », in : Martin BRASSER (sous la dir. de) : *Rosenzweig heute*, Fribourg en Br. : Karl Alber Verlag, 2006, p. 134-154.

(152) COHEN-LEVINAS, Danielle : « Politique du reste chez Franz Rosenzweig. Ouïr l'histoire autrement », in : *Les études philosophiques* 2009/2, n°89, p. 219-227.

(153) CREPON, Marc ; LAUNAY, Marc de : « Le tournant de la guerre », in : Franz ROSENZWEIG, *Confluences : politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2003, p. 7-17.

(154) FIORATO, Pierfrancesco : « ‹Hier Hermann Cohen und dort Gritli›, Bemerkungen über Rosenzweigs Verhältnis zu Cohen im Licht der *Gritli-Briefe* », in : Luc ANCKAERT ; Martin BRASSER ; Norbert SAMUELSON (sous la dir. de), *The Legacy of Franz Rosenzweig : collected essays*, Louvain : Leuven University Press, 2004, p. 33-44.

(155) GLATZER, Nahum Norbert : *Franz Rosenzweig : his life and thought*, New York : Schocken Books, 1961, 404 p.

(156) GÖRTZ, Heinz-Jürgen : « *Der Stern der Erlösung* als Kommentar : Rudolf Ehrenberg und Franz Rosenzweig », in : Martin BRASSER (sous la dir. de), *Rosenzweig als Leser: kontextuelle Kommentare zum* Stern der Erlösung, Tübingen : Niemeyer, 2004, p. 119-172.

(157) HUFNAGEL, Cordula : *Die kultische Gebärde. Kunst, Politik, Religion im Denken Franz Rosenzweigs*, Fribourg en Br./Munich : Karl Alber Verlag, 1994, p. 55-70.

(158) LICHARZ, Werner ; KELLER, Manfred (sous la dir. de) : *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Bericht einer Beziehung*, Francfort/Main : Haag und Herchen, 1986, 285 p.

(159) MARQUET, Jean-François : « Unité et totalité chez F. Rosenzweig. Étude sur l'architecture de *L'Étoile de la Rédemption* », in : *Archives de Philosophie*, Juillet-septembre 1998, vol. 61, cahier 3, p. 427-446.

(160) MAYER, Reinhold : « Zur Entstehungsgeschichte des *Stern der Erlösung* », in : Martin BRASSER (sous la dir. de), *Rosenzweig als Leser: kontextuelle Kommentare zum* Stern der Erlösung, Tübingen : Niemeyer, 2004, p. 53-71.

(161) MENDES-FLOHR, Paul : « Franz Rosenzweig and the Crisis of Historicism », in : *idem* (sous la dir. de), *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, Hanover, Londres : University Press of New England, 1988, p. 138-161.

(162) MOSES, Stéphane : « Livre-montage », in : *idem*, *Franz Rosenzweig. Sous l'Étoile*, Paris : Hermann, 2009, p. 15-57.

(163) MOSES, Stéphane : *Système et révélation : la philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris : Bayard édition, 2003, 312 p.

(164) MOSES, Stéphane : *L'Ange de l'histoire : Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris : Seuil, 1992, 258 p.

(165) NIEWÖHNER, Friedrich : « Franz Rosenzweig in neuer Sicht. Die Edition als Manipulation des Lesers », in : *Tel aviver Jahrbuch für Deutsche Geschichte* 15, 1986, p. 491-512.

(166) PALMER, Gesine : « Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* als Kommentar ohne Text », in : Martin BRASSER (sous la dir. de), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum* Stern der Erlösung, Tübingen : Niemeyer, 2004, p. 521-534.

(167) ROSENZWEIG, Ursula : « Erinnerungen aus der Familie Rosenzweig », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs* « *neues Denken* », Fribourg en Br ; Munich : Karl Alber Verlag, 2006, vol. 2, p. 1238-1247.

(168) SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich : *Franz Rosenzweig : existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Fribourg en Br. : Karl Alber Verlag, 1991, 238 p.

(169) SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich : « Hans Ehrenbergs Einfluß auf die Entstehung des *Stern der Erlösung* », in : Martin BRASSER (sous la dir. de), *Rosenzweig als Leser: kontextuelle Kommentare zum* Stern der Erlösung, Tübingen : Niemeyer, 2004, p. 71-118.

(170) ZAK, Adam : *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs*, Stuttgart : Kohlhammer, 1987, 224 p.

2 – Les « ‹Gritli›-Briefe », Franz Rosenzweig et le couple Rosenstock

(171) ALTMANN, Alexander : « Franz Rosenzweig and Eugen Rosenstock-Huessy an Introduction to Their *Letters on Judaism and Christianity* », in : *The Journal of Religion*, vol. 24, n° 4, octobre 1944, p. 258-270.

(172) EMMET, Dorothy : « The Letters of Franz Rosenzweig and Eugen Rosenstock-Huessy », in : *The Journal of Religion*, vol. 25, n° 4, octobre 1945, p. 261-273.

(173) GORMANN-THELEN, Michael : « Franz Rosenzweigs Briefe an Margrit (Gritli) Rosenstock. Ein Zwischenbericht mit drei Dokumenten », in : Luc ANCKAERT ; Martin BRASSER ; Norbert SAMUELSON (sous la dir.de), *The Legacy of Franz Rosenzweig : collected essays*, Louvain : Leuven University Press, 2004, p. 61-77.

(174) GRAF, Friedrich Wilhelm : « Ein Editionsskandal, 1053 neue Briefe von Franz Rosenzweig und viel zu viele Lücken », in : *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 03.06.2002.

(175) HAHN, Barbara : « Buch im Brief. Brief im Buch », in : Jochen STROBEL (sous la dir. de), *Vom Verkehr mit Dichtern und Gespenstern. Figuren der Autorschaft in der Briefkultur*, Heidelberg : Winter, 2006, p., p. 282-296.

(176) HALLO, William : « Gibt es so etwas wie eine Autoexegese. Franz Rosenzweigs Gritli-Briefe und der Stern. », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs « neues Denken »*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 2006, vol. 2, p. 1169-1180.

(177) HALLO, William : « Two Centenaries », in : *Leo Baeck Institute Yearbook* 36, 1991, p. 491-500.

(178) HORWITZ, Rivka : « The shaping of Rosenzweig's dentity according to the Gritli Letters », in : Martin BRASSER (sous la dir. de), *Rosenzweig als Leser: kontextuelle Kommentare zum* Stern der Erlösung, Tübingen : Niemeyer, 2004, p. 11-42.

(179) HORWITZ, Rivka : « Warum ließ sich Rosenzweig nicht taufen ? », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 1988, vol. 1, p. 79-97.

(180) KAMPER, Dietmar : « Das Nachtgespräch vom 7. Juli 1913. Eugen Rosenstock-Huessy und Franz Rosenzweig », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 1988, vol. 1, p. 97-107.

(181) KORNBERG GREENBERG, Yehudit : « What does Revelation in the *Star of Redemption* Reveal? Negotiating the Spaces between Rosenzweig's Life and Thought », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs ‹neues Denken›*, Fribourg en Brisgau ; Munich : Karl Alber Verlag, 2006, vol. 2, p. 830-844.

(182) MEIR, Ephraim : *Letters of love : Franz Rosenzweig's Spiritual Biography and Œuvre in Light of the Gritli Letters*, New York : Peter Lang, 2006, 200 p.

(183) MOLEN, Lise van der : *A Guide to he Works of Eugen Rosentsock-Huessy*, Essex : Argo Books, 1997, 202 p.

(184) MOSES, Stéphane : « Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock », in : *idem*, *Franz Rosenzweig. Sous l'Étoile*, Paris : Hermann, 2009, p. 207-230.

(185) MOSES, Stéphane : « La correspondance entre Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock », in : *idem* : *Franz Rosenzweig. Sous l'Étoile*, Paris : Hermann, 2009, p. 207-230.

(186) ROSENSTOCK-HUESSY, Hans : « Franz-Margrit-Eugen », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 1988, vol. 1, p. 105–107.

(187) SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich : « Denken in Figuren. Zur gegenseitigen Inspiration von Eugen Rosenstock und Franz Rosenzweig », in : Hartwig WIEDEBACH (sous la dir. de), *« Kreuz der Wirklichkeit » und « Stern der Erlösung »*. *Die Glaubensmetaphysik von Eugen Rosenstock-Huessy und Franz Rosenzweig*, Fribourg i. Br. : Karl Alber Verlag, 2010, p. 35-56.

(188) STAHMER, Harold : « Franz, Eugen, Gritli: ‹Respondeo etsi mutabor› », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs « neues Denken »*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 2006, vol. 2, p. 1151-1168.

(189) STAHMER, Harold : « The Letters of Franz Rosenzweig to Margrit Rosenstock-Huessy : ‹Franz›, ‹Gritli›, ‹Eugen› and ‹The Star of Redemption› », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 1988, vol. 1, p. 109-140.

(190) STAHMER, Harold : « ‹Speech-Letters› and ‹Speech-Thinking› : Franz Rosenzweig and Eugen Rosenstock-Huessy », in : *Modern Judaism*, vol. 4, n° 1, février 1984, p. 57-81.

(191) ZAK, Adam : « Erneuerung des Denkens durch Dialog : Anregungen Eugen Rosenstock-Huessys im Briefwechel mit Franz Rosenzweig », in : Angelica BÄUMER ; Michael BENEDIKT (sous la dir. de), *Dialogdenken - Gesellschaftsethik : wider die allgegenwärtige Gewalt gesellschaftlicher Vereinnahmung*, Vienne : Passagen-Verlag, 1991, p. 111-121.

(192) ZANK, Michael : « The Rosenzweig-Rosenstock Triangle, or What Can We Learn from Letters to Gritli ? : A Review Essay », in : *Modern Judaism*, vol. 23, n° 1, février 2003, p. 74-98.

3 – Langue, dialogue et traduction dans la pensée de Franz Rosenzweig

(193) ASKANI, Hans-Christoph : Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig, Tübingen : Mohr, 1997, 388 p.

(194) BENSUSSAN, Gérard : « Parole, langage et temporalités : la Bible dans l'*Étoile de la Rédemption* », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°4, octobre-décembre 2000, p. 461–480.

(195) BÍRÓ, Dániel : « Franz Rosenzweigs Kritik an Martin Bubers ‹Ich und Du›, in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 1988, vol. 2, p. 689-696.

(196) BONOLA, Gianfranco : « Franz Rosenzweig und Martin Buber; Die Auseinandersetzung über das Gesetz », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 1988, vol. 1, p. 225-239.

(197) BRASSER, Martin : « Rosenstock und Rosenzweig über Sprache. Die *Angewandte Seelenkunde* im *Stern der Erlösung* », in : *idem* (sous la dir.de), *Rosenzweig als Leser: kontextuelle Kommentare zum* Stern der Erlösung, Tübingen : Niemeyer, 2004, p. 173-208.

(198) CASPER, Bernhard : *Das dialogische Denken : eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Fribourg en Br. ; Bâle ; Vienne: Herder, 1967, 394 p.

(199) CREPON, Marc : *Le malin génie des langues : Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig*, Paris : Vrin, 2000, 224 p.

(200) CREPON, Marc : *Les promesses du langage, Benjamin, Rosenzweig, Heidegger*, Paris : Vrin, 2001, 235 p.

(201) KRACAUER, Siegfried: « Die Bibel auf Deutsch » [1926], in : *idem*, *Das Ornament der Masse*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1963, p. 173-186.

(202) MAYER, Reinhold : *Franz Rosenzweig : eine Philosophie der dialogischen Erfahrung*, Munich : Kaiser, 1973, 186 p.

(203) MÜNSTER, Arno : *Le principe dialogique : de la réflexion monologique vers la proflexion intersubjective : essais sur M. Buber, E. Levinas, F. Rosenzweig, G. Scholem et E. Bloch*, Paris : Kimé, 1997, 160 p.

(204) WISCHKE, Mirko : « Macht und Ohnmacht der Sprache. Rosenzweig über die Differenz von Schriftlichkeit und Mündlichkeit », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs « neues Denken »*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 2006, vol. 2, p. 871-881.

4 – Judaïsme et christianisme chez Franz Rosenzweig

(205) BRUMLIK, Micha : « Aus der Sicht des Bleibenden. Franz Rosenzweigs Philosophie des Christentums », in : Werner STEGMAIER (sous la dir. de), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Francfort : Suhrkamp, 2000, p. 415-428.

(206) MAYER, Reinhold : « Christentum und Judentum bei Franz Rosenzweig », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs ‹neues Denken›*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 2006, vol. 2, p. 677-688.

(207) MOSES, Stéphane : « Judentum und Christentum bei Franz Rosenzweig », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs ‹neues Denken›*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 2006, vol. 2, p. 663-676.

(208) SURALL, Frank : *Juden und Christen – Toleranz in neuer Perspektive. Der Denkweg Franz Rosenzweigs in seinen Bezügen zu Lessing, Harnavk, Baeck und Rosenstock-Huessy*, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2003, 392 p.

(209) WIEHL, Reiner : « Das jüdische Denken von Hermann Cohen und Franz Rosenzweig : Ein neues Denken in der Philosophie des 20. Jahrhunderts », in : Angelica BÄUMER ; Michael BENEDIKT (sous la dir. de), *Dialogdenken - Gesellschaftsethik: wider die allgegenwärtige Gewalt gesellschaftlicher Vereinnahmung*, Vienne : Passagen-Verlag, 1991, p. 171-190.

5 – Franz Rosenzweig et la tradition juive

(210) BROCKE, Michael : « Die Schrift und Rosenzweig », in : *Kirche u Israel*, n°4, 1989, p. 31-41.

(211) GALLI, Barbara : « Rosenzweig's All, Kabbalistically Reflected », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs « neues Denken »*, Fribourg en Br. ; Munich: Karl Alber Verlag, 2006, vol. 2, p. 713-724.

(212) HORWITZ, Rivka :« A revolutionary understanding of Judaism. Franz Rosenzweig's Attitude to Kabbalah and myth », in : SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs « neues Denken »*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 2006, vol. 2, p. 689-712.

(213) IDEL, Moshe : « Rosenzweig and the Kabbalah », in : Paul MENDES-FLOHR (sous la dir. de), *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, Hanover, Londres : University Press of New England, 1988, p. 162-171.

(214) KORNBERG GREENBERG, Yehudit : *Better Than Wine. Love, Poetry And Prayer In The Thought Of Franz Rosenzweig*, Atlanta : Scholars Press, 1996, 165 p.

(215) RÜHLE, Inken : *Gott spricht die Sprache des Menschen: Franz Rosenzweig als jüdischer Theologe – eine Einführung*, Tübingen : Bilam, 2004, 578 p.

(216) WOLFSON, Elliot : « Facing the effaced: mystical eschatology and the idealistic orientation in the thought of Rosenzweig », in : *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte / Journal for the History of Modern Theology 4*, Berlin, New York 1997, p. 39-81.

6 – Franz Rosenzweig et Lessing

(217) MAYER, Annemarie et Reinhold : « Zum Toleranzproblem bei Franz Rosenzweig. Nach einem Vortrag von Franz Rosenzweig über Lessings ‹Nathan der Weise›, in : Peter von der OSTEN-SACKEN (sous la dir. de), *Toleranz heute. 250 Jahre nach Mendelssohn und Lessing*, Berlin : Institut Kirche und Judentum, 1979, p. 49-56.

(218) MATE, Reyes : « The Nathan of Lessing and the Nathan of Rosenzweig », in : *Constellations*, vol. 11, n°3, Septembre 2004, p. 334-352.

7 – La temporalité et la mort dans l'œuvre de Franz Rosenzweig

(219) ASKANI, Christoph : « Die Gestlaltung der Zeit durch die Liturgie im Judentum und Christentum », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de),

Franz Rosenzweigs « *neues Denken* », Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 2006, vol. 2, p. 956-981.

(220) BENSUSSAN, Gérard : *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*, Paris : Vrin, 2001, 193 p.

(221) BIRKENSTOCK, Eva : *Heißt Philosophieren sterben lernen*. Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 1997, 310 p.

(222) BRUCKSTEIN, Almut : « Zur Phänomenologie der jüdischen Liturgie in Rosenzweigs *Stern der Erlösung* », in : Martin BRASSER (sous la dir. de), *Rosenzweig als Leser: kontextuelle Kommentare zum* Stern der Erlösung, Tübingen : Niemeyer, 2004, p. 357-368.

(223) CIGLIA, Francesco Paolo : « Der gordische Knoten der Zeit. Aspekte des Dialogs zwischen Rosenzweig und Augustin », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs* « *neues Denken* », Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 2006, vol. 1, p. 323-345.

(224) DOBER, Hans Martin : *Die Zeit ernst nehmen. Studien zu Franz Rosenzweigs « Der Stern der Erlösung »*, Würzburg : Königshausen u. Neumann, 1990, 286 p.

(225) GOLDNER, Martin : « Franz Rosenzweig in seiner Krankheit », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 1988, vol. 1, p. 327-335.

(226) GÖRTZ, Heinz-Jürgen : « Tod und Leben. Kontingenzbewältigungen in Rosenzweigs Konzept der Geschöpflichkeit », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs* « *neues Denken* », Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 2006, vol. 2, p. 754-775.

(227) GÖRTZ, Heinz-Jürgen : *Tod und Erfahrung : Rosenzweigs « erfahrende Philosophie » und Hegels « Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins »*, Düsseldorf : Patmos-Verlag, 1984, 578 p.

(228) LAUNAY, Marc de: « Le temps précipité » in : Patricia FARAZZI ; Michel VALENSI (sous la dir.de), *Retours. Mélanges à la mémoire de Stéphane Mosès*, Paris: éditions de l'éclat, 2009, p. 99-113.

(229) LÖWITH, Karl : « M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity », in : *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 3, n° 1, Sep., 1942, p. 53-77.

(230) MARX, Werner : « Die Bestimmung des Todes im ‹Stern der Erlösung› », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 1988, vol. 2, p. 611-619.

(231) RÜHLE, Inken : « Leben im Angesichts des Todes. Zum Verständnis des Todes im *Stern der Erlösung* », in : Martin BRASSER (sous la dir. de), *Rosenzweig als Leser: kontextuelle Kommentare zum* Stern der Erlösung, Tübingen : Niemeyer, 2004, p. 369-394.

(232) SCHINDLER, Renate : *Zeit – Geschichte – Ewigkeit in Franz Rosenzweigs* Stern der Erlösung, Berlin : Parerga, 2007, 415 p.

(233) SCHINDLER, Renate : « Franz Rosenzweigs Kritik am Zeitbegriff des Deutschen Idealismus », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), *Franz Rosenzweigs « neues Denken »*, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 2006, vol. 1, p. 312-322.

(234) SCHWARTZ, Michal : « Bahn and Bann. Figures of Temporality and Infinity in The Star of Redemption », in : Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (sous la dir. de), Franz Rosenzweigs « neues Denken, Fribourg en Br. ; Munich : Karl Alber Verlag, 2006, vol. 2, p. 882-891.

B – La correspondance et la lettre

(235) ADAM, JEAN-MICHEL : « Les genres du discours épistolaire », in : Jürgen SIESS (sous la dir. de), *La lettre entre réel et fiction*, Paris : Sedes, 1998. p. 37-53.

(236) AMOSSY, Ruth : « La lettre d'amour, du réel au fictionnel », in : Jürgen SIESS (sous la dir. de), *La lettre entre réel et fiction*, Paris : Sedes, 1998. p. 73-95.

(237) ANTON, Annette : *Authentizität als Fiktion. Briefkultur im 18. und 19. Jahrhundert*, Stuttgart ; Weimar, 1995, 169 p.

(238) BAASNER, Rainer : « Schrift oder Stimme », in : Detlev SCHÖTTKER (sous la dir. de), *Adressat: Nachwelt*, Munich : Wilhelm Fink, 2008, p. 53-70.

(239) BERGS, Alexander : « Letters. A new approach to text typology », in : Terttu NEVALAINEN ; Sanna-Kaisa TANSKANEN, (sous la dir. de), *Letter writing*, Amsterdam : Benjamins, 2007, p. 27-46.

(240) BINDER, Hartmut : « Über Kafkas Briefe », in : *idem* (sous la dir. de), *Kafka-Handbuch*, Stuttgart : Kroener, 1979, vol.1, p. 505-518.

(241) BOHRER, Karl Heinz : *Der romantische Brief : die Entstehung ästhetischer Subjektivität*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1989, 267 p.

(242) BOSSIS, Mireille : « Perspectives méthodologiques », in : Mireille BOSSIS ; Lucia BERGAMASCO (sous la dir. de), *Archive épistolaire et histoire*, Paris : Connaissances et savoirs, 2007, p. 337-343

(243) BRAY, Bernard : « Treize propos sur la lettre d'amour », in : Mireille BOSSIS, (sous la dir. de) : *L'épistolarité à travers les siècles*, Stuttgart : Steiner, 1990, 188 p., p. 40-41.

(244) BRENGUES, Jacques : « La correspondance amoureuse et le sacré », in : Jean-Louis BONNAT ; Mireille BOSSIS (sous la dir. de), *Ecrire, publier, lire les correspondances. Problèmes et économie d'un genre littéraire*, Nantes : Univ. de Nantes, Dep. de psychologie, 1983, p. 55-78.

(245) BÜRGEL, Peter : *Der Privatbrief. Entwurf eines heuristischen Modells*, in : Deutsche Vierteljahrschrift 50, 1976, p. 281–297.

(246) CHARTIER, Roger ; HEBRARD, Jean : « Entre public et privé : La correspondance, une écriture ordinaire », in : Roger CHARTIER ; Alain BOUREAU (sous la dir. de), *La correspondance : les usages de la lettre au XIXe siècle*, Paris : Fayard, 1991, p. 222-229.

(247) CHOTARD, Loïc : « De la chronologie », in : Madeleine AMBRIERE ; Loïc CHOTARD (sous la dir. de), *Nouvelles approches de l'épistolaire*, Paris : Honoré Champion, 1996, p. 163-172.

(248) CLAUSS, Elke : *Liebeskunst. Der Liebesbief im 18. Jahrhundert*, Stuttgart : Metzler, 1993, 291 p.

(249) DAUPHIN, Cécile : « Les manuels épistolaires au XIX^{ème} siècle », in : Roger CHARTIER ; Alain BOUREAU (sous la dir. de), *La correspondance : les usages de la lettre au XIXe siècle*, Paris : Fayard, 1991, p. 209-278.

(250) EARLE, Rebecca : « Introduction: letters, writers and the historian », in : *idem* (sous la dir. de), *Epistolary selves : letters and letter-writers, 1600-1945*, Aldershot : Ashgate, 1999, p. 1-14.

(251) EICKENRODT, Sabine ; RAPISARDA, Cettina (sous la dir. de) : *Freundschaft im Gespräch*, Stuttgart ; Weimar : Metzler, 1998, 343 p.

(252) EISSLER, Kurt : *Psychologische Aspekte des Briefwechsels zwischen Freud und Jung*, Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1982, 191 p.

(253) ERMERT, Karl : *Briefsorten : Untersuchungen zu Theorie und Empirie der Textklassifikation*, Tübingen : Niemeyer, 1979, 226 p.

(254) GARBER, Klaus : *Walter Benjamin als Briefschreiber und Kritiker*, Munich : Fink, 2005, 242 p.

(255) HAROCHE-BOUZINAC, Geneviève : *L'épistolaire*, Paris: Hachette, 1995, 159 p.

(256) JUNKER, Helmut : *Unter Übermenschen: Freud & Ferenczi* : die Geschichte einer Beziehung in Briefen, Tübingen : Ed. diskord, 1997, 237 p.

(257) KAUFMANN, Vincent : *L'équivoque épistolaire*, Paris : Éditions de minuit, 1990, 199 p.

(258) KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine : « l'interaction épistolaire », in : Jürgen SIESS (sous la dir. de), *La lettre entre réel et fiction*, Paris : Sedes, 1998. p. 15-36.

(259) LÜTTEN-GÖDECKE, Jutta ; ZILLIG, Werner (sous la dir. de) : *« Mit freundlichen Grüßen » : linguistische Untersuchungen zu Problemen des Briefe-Schreibens*, Münster : Aa Verlag, 1994, 297 p.

(260) MATTENKLOTT, Gert : « Briefe und Briefwechsel », in : Burkhardt LINDNER (sous la dir. de) en collaboration avec Thomas KÜPPER et Timo SKRANDIES, *Benjamin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart ; Weimar 2006, p. 680-687.

(261) NICKISCH, Reinhard : *Brief*, Stuttgart : J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1991, 259 p.

(262) OVERLACK, Anne : *Was geschieht im Brief? : Strukturen der Brief-Kommunikation bei Else Lasker-Schüler und Hugo von Hofmannsthal*, Tübingen : Stauffenburg-Verlag, 1993, 242 p.

(263) PAUSCHARDT, Heike : « Rationalisierung – Optimierung. Neue Wege der Briefbeförderung in der Weimarer Republik », in : Klaus BEYRER ; Hans-Christian TÄUBRICH (sous la dir. de), *Der Brief. Eine Kulturgeschichte der schriftlichen Kommunikation*, Heidelberg : Braus, 1997, p. 120-127.

(264) PERRY, Ruth : *Women, Letters and the Novel*, New York : AMS Press, 1980, 218 p.

(265) RAABE, Paul : *Die Briefe Hölderlins. Studien zur Entwicklung und Persönlichkeit des Dichters*. Stuttgart : Metzler, 1963, 326 p.

(266) REID, Martine : « Écriture intime et destinataire », in : Mireille BOSSIS (sous la dir. de), *L'épistolarité à travers les siècles*, Stuttgart : Steiner, 1990, p. 20-26.

(267) REINLEIN, Tanja : *Der Brief als Medium der Empfindsamkeit : erschriebene Identitäten und Inszenierungspotentiale*, Würzburg : Königshausen & Neumann, 2003, 267 p.

(268) RINSER, Luise : *Der Brief des Schriftstellers*, in : Jahrbuch der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung, Darmstadt, 1975-1976, p. 107-112.

(269) SAINT-LAURENT, Maguy de : « Cent lieues et dix-huit jours. Lettres d'amour en 1844 », in : Jean-Louis BONNAT ; Mireille BOSSIS (sous la dir. de), *Ecrire, publier, lire les correspondances. Problèmes et économie d'un genre littéraire*, Nantes : Univ. de Nantes, Dep. de psychologie, 1983, p. 79-92.

(270) SCHÄRF, Christian : « Kafka als Briefschreiber: Briefe an Felice und Briefe an Milena », in : Bettina von JAGOW ; Oliver JAHRHAUS (sous la dir. de), *Kafka-Handbuch*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, p. 72-84

(271) SCHÖTTKER, Detlev : « Briefkultur und Ruhmbildung », in : *idem* (sous la dir. de), *Adressat: Nachwelt*, Munich : Wilhelm Fink, 2008, p. 9-18.

(272) STROBEL, Jochen : « Vom Verkehr mit Dichtern und Gespenstern. Figuren der Autorschaft in der Briefkultur », in : *idem* (sous la dir. de), *Vom Verkehr mit Dichtern und Gespenstern. Figuren der Autorschaft in der Briefkultur*, Heidelberg : Winter, 2006, p. 7-32.

(273) VELLUSIG, Robert : « Mimesis von Mündlichkeit. Zum Stilwandel des Briefes im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit der Schrift », in : Theo ELM et Hans HIEBEL (sous la dir. de), *Medien und Maschinen. Literatur im technischen Zeitalter*, Fribourg en Br. : Rombach, 1991, p. 70-93.

(274) VELLUSIG, Robert : *Schriftliche Gespräche, Briefkultur im 18. Jahrhundert*, Vienne : Böhlau, 2000, 179 p.

(275) VOISIN-ATLANI, Françoise : « L'instance de la lettre », in : Jürgen SIESS (sous la dir. de), *La lettre entre réel et fiction*, Paris : Sedes, 1998. p. 97-107.

C – Langue, langage et dialogue

(276) ADAM, Jean-Michel : *Éléments de linguistique textuelle. Théorie et pratique de l'analyse textuelle*, Liège : Mardaga, 1990, 265 p.

(277) BENVENISTE, Émile : « L'appareil formel de l'énonciation », in : *idem*, *Problèmes de linguistique générale*, vol. 2 Paris : Gallimard, 1974, p. 79–88.

(278) CULIOLI, Antoine : « Sur quelques contradictions en linguistique », in : *Communications 20*, Paris : Seuil, 1973, p. 83-91.

(279) FUCHS, Catherine ; LE GOFFIC Pierre : *Les linguistiques contemporaines. Repères théoriques*, Paris : Hachette, 1992, 158 p.

(280) GARCIA DÜTTMANN, Alexander : *La parole donnée. Mémoire et promesse*, Paris : Galilée, 1989, 227 p.

(281) HIRZEL, Rudolf : *Der Dialog. Ein literaturhistorischer Versuch*, Leipzig : Hirzel, 2 vol.

(282) HÖSLE, Vittorio : *Der philosophische Dialog : eine Poetik und Hermeneutik*, Munich : Beck, 2006, 494 p.

(283) JAKOBSON, Roman : *Essais de linguistique générale*, vol. 1 : Les fondations du langage. Traduit et préfacé par Nicolas Ruwet, Paris : Éditions de Minuit, 1963, 260 p.

(284) LORENZ, Otto : *Schweigen in der Dichtung: Hölderlin – Rilke – Celan. Studien zur Poetik denk-elliptischer Schreibweisen*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, 284 p.

(285) MEYER, Martin : « Einleitung », in : *idem* (sous la dir. de), *Zur Geschichte des Dialogs : philosophische Positionen von Sokrates bis Habermas*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, p. 8-14

(286) MOSES, Stéphane, « Émile Benveniste et la linguistique du dialogue », in : *Revue de métaphysique et de morale*, 2001/4 n°32, Paris : Presses universitaires de France 2001, p. 509-525.

(287) POENITSCH, Andreas : « Die Aktualität dialogisch-pädagogischen Denkens bei Wilhelm von Humboldt », in : Martin MEYER (sous la dir. de), *Zur Geschichte des Dialogs*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, p. 171-180.

(288) SCHREY, Heinz-Horst : *Dialogisches Denken*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, 149 p.

D – La traduction

(289) BERMAN, Antoine : *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris : Gallimard, 1984, 311 p.

(290) GOLDSCHMIDT, Georges-Arthur : *Quand Freud voit la mer. Freud et la langue allemande*, Paris : Buchet / Chastel, 1988, 225 p.

(291) HIRSCH, Alfred : « Die Aufgabe des Übersetzers », in : Burkhardt LINDNER (sous la dir. de) avec la collaboration de Thomas KÜPPER et Timo SKRANDIES, *Benjamin-Handbuch : Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart; Weimar, 2006, p. 609-625.

(292) MACH, Dafna : « Jüdische Bibelübersetzungen ins Deutsche », in : Stéphane MOSÈS ; Albert SCHÖNE (sous la dir. de), *Juden in der deutschen Literatur*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1986, p. 54-63.

(293) SDUN, Winfried : *Probleme und Theorien des Übersetzens in Deutschland vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*, Munich : Max Huber, 1967, 124 p.

(294) STEINER, George : *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Oxford : Oxford University Press, 1976, 1992, 538 p.

(295) STÖRIG, Hans Joachim (sous la dir. de) : *Das Problem des Übersetzens*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, 489 p.

(296) VELTRI, Giuseppe : *Eine Tora für den König Talmai. Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis in der jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Literatur*, Tübingen : Mohr, 1994, 289 p.

E – Réflexions sur l'amour

(297) BARTHES, Roland : *Fragments d'un discours amoureux*, Paris : Seuil, 1977, 281 p.

(298) DÜSING, Edith : Geist, « Eros und Agape - eine historisch-systematische Problemskizze », in : Edith DÜSING ; Hans Dieter KLEIN (sous la dir. de), *Geist, Eros und Agape. Untersuchungen zu Liebesdarstellungen in Philosophie, Religion und Kunst*, Würzburg : Königshausen & Neumann, 2009, p. 7-40.

(299) HÖRNER, Unda : « Die Seiten des Dreiecks », in : *idem* (sous la dir. de), *Im Dreieck. Liebesbeziehungen von Nietzsche bis Duras*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1999, p. 9-14.

(300) KLINKERT, Thomas : *Literarische Selbstreflexion im Medium der Liebe. Untersuchungen zur Liebessemantik bei Rousseau und in der europäischen Romantik*, Fribourg en Br. : Rombach, 2002, 283 p.

(301) KLUCKHOHN, Paul : *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik*, Tübingen : Max Niemeyer, 1966, 651 p.

(302) LUHMANN, Niklas : *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1982, 230 p.

(303) MERSCHMANN, Helmut : « Vom Mythos einer Amour fou zu dritt. *Jules et Jim* », in : *ibidem*, p. 275-289.

(304) NYGREN, Anders : *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Berlin, Gütersloh : Bertelsmann1954, 627 p.

(305) RICŒUR, Paul : « Sexualité : la merveille, l'errance, l'énigme », in : *idem*, *Histoire et Vérité*, Paris : Seuil/Esprit, 1955, p. 198-209.

F – Réflexions sur la mort

(306) ARIES, Philippe : *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris : Seuil, 1975, 223 p.

(307) JANKELEVITCH, Vladimir : *La Mort*, Paris : Flammarion, 1977, 474 p.

(308) JÜNGEL, Eberhard : *Tod*, Gütersloh : Mohn 1990, 175 p.

G – Contexte historique et intellectuel

1 – Judaïsme et antisémitisme

(309) BARKAI, Avraham ; MENDES-FLOHR, Paul, *Aufbruch und Zerstörung, 1918-1945*, in : Michael MEYER, Michael BRENNER, (sous la dir. de), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Munich : Beck, 2000, vol. 4, 429 p.

(310) BENSUSSAN, Gérard : « Le freies jüdisches Lehrhaus de Francfort », in : Franz ROSENZWEIG, *Confluences : politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2003, p. 17-30.

(311) BENSUSSAN, Gérard : « Qu'est-ce qu'une philosophie ‹nationale› ? Notes sur la philosophie ‹juive› », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet-septembre 2001, n°3, p. 101-115.

(312) BENSUSSAN, Gérard : *Questions juives*, Paris : éditions Osiris, 1989, 117 p.

(313) BENZ, Wolfgang ; PAUCKER, Arnold ; PULZER, Peter (sous la dir. de) : *Jüdisches Leben in der Weimarer Republik*, Tübingen : Mohr Siebeck, 1998, 288 p.

(314) BERGMANN, Werner : « Antisemitismus. Erscheinungen und Motive der Judenfeindschaft », In : Wolfgang BENZ (sous la dir. de), *Der Hass gegen die Juden. Dimensionen und Fomen des Antisemitismus*, Berlin : Metropol, 2008, p. 9-22.

(315) BOUREL, Dominique : *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris : Gallimard, 2004, 641 p.

(316) BOURETZ, Pierre : « Martin Buber », in : *idem*, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris : Gallimard, 2003, p. 467-561.

(317) BRENNER, Michael : *Geschichte des Zionismus*, Munich : Beck, 2002, 128 p.

(318) BRENNER, Michael : *The Renaissance Of Jewish Culture In Weimar Germany*, New Haven, Conn. : Yale Univ. Press, 1996, 306 p.

(319) BRENNER, Michael : « A Tale of Two Families: Franz Rosenzweig, Gershom Scholem and the Generational Conflict Around Judaism », in : *Judaism*, vol. 42, 1993, p. 350-361.

(320) BROCKE, Michael : « Franz Rosenzweig and Gerhard Gershom Scholem », in : Walter GRAB ; Julius SCHOEPS (sous la dir. de), *Juden in der Weimarer Republik*, Stuttgart ; Bonn : Burg Verlag, 1986, p. 127-152.

(321) COHEN, Joseph : *Le Spectre juif de Hegel*, Paris : Galiléé, 2005, 184 p.

(322) COHEN, Richard : « Images et contextes du Juif errant depuis le mythe médiéval jusqu'à la métaphore moderne », in : Juliette BRAILLON-PHILIPPE (sous la dir. de), *Le juif errant. Un témoin du temps*, Paris : Biro, 2001, p. 13-32.

(323) FEIERSTEIN, Liliana Ruth : « Das portative Vaterland : Das Buch als Territorium », in : Bernd WITTE (sous la dir. de) : *Topographien der Erinnerung*, Würzburg : Königshausen & Neumann, 2008, p. 216-225.

(324) GAY, Peter : *Weimar Culture. The Outsider As Insider*, New York : Harper & Row, 1968, 205 p.

(325) GRAB, Walter ; SCHOEPS, Julius (sous la dir. de) : *Juden in der Weimarer Republik*, Stuttgart ; Bonn : Burg Verlag, 1986, 386 p.

(326) GUTTMANN, Julius : *Die Philosophie des Judentums*, Berlin : Jüdische Verlagsanstalt 2000, 447 p.

(327) HERZIG, Arno : *Jüdische Geschichte in Deutschland, Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Bonn : Bundeszentrale für politische Bildung, 2005, 327 p.

(328) HORWITZ, Rivka : *Buber's Way to I and Thou. An Historical and the First Publication of Martin Buber's Lectures ‹Religion als Gegenwart›*, Heidelberg : Lambert Schneider, 1978, 301 p.

(329) MOSES, Stéphane : *Un retour au judaïsme*, entretiens avec Victor Malka, Paris : Seuil, 2008, 193 p.

(330) MOSES, Stéphane : « Ein Teil der Landkarte der jüdischen Moderne », in : Martin BRASSER (sous la dir. de), *Rosenzweig heute*, Fribourg en Br. : Karl Alber Verlag, 2006, p. 35-42.

(331) MOSES Stéphane : « Scholem and Rosenzweig: The Dialectics of History », in : *History and Memory*, vol. 2, n° 2, hiver 1990. p. 110-116.

(332) ROUDINESCO, Elisabeth : *Retour sur la question juive* Paris : Albin Michel, 2009, 321 p.

(333) SCHAEFFLER, Richard : « Die Wissenschaft des Judentums in ihrer Beziehung zur allgemeinen Geistesgeschichte im Deutschland des 19. Jahrhunderts. », in : Julius CARLEBACH (sous la dir. de), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*, Darmstadt : Wissenschftliche Buchgesellschaft, 1992, p. 113-131.

(334) SCHARFFENORTH, Ernst Alber : « Hans Ehrenberg. Der Judenchrist in Kirche und NS-Staat », in : Werner LICHARZ ; Manfred KELLER (sous la dir. de), *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Bericht einer Beziehung*, Francfort/Main : Haag und Herchen, 1986, p. 120-149.

(335) SCHOLEM, Gershom : « Wissenschaft des Judentums einst und jetzt » [1959], in : *idem, Judaica 1*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1963, p. 147-164.

(336) SCHOLEM, Gershom : « Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen ‹Gespräch› » [1964], in : *idem, Judaica 2*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1970, p. 7-11.

(337) SCHOLEM, Gershom : « Noch einmal : das deutsch-jüdische Gespräch » [1965], in : *idem, Judaica 2*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1970, p. 12-19.

(338) SCHORSCH, Ismar : *Jewish Reactions to German Antisemitism, 1870-1914*, New York : Colombia University Press, 1972, 291 p.

(339) SCOTT-PRELORENTZOS, Alison : « ‹Kein kleiner Raub, ein solch Geschöpf› : *Nathan der Weise* und die Judenfrage », in : Peter FREIMARK ; Franklin KOPITZSCH ; Helga SLESSAREV (sous la dir. de), *Lessing und die Toleranz*, Munich : edition text + kritik, 1985, p. 198-205.

(340) SUSMAN, Margarete : « Die Brücke », in : *Der Jude*. Sonderheft: Antisemitismus und jüdisches Volkstum, 1925, p. 76-84.

(341) TRAVERSO, Enzo : *Les Marxistes et la question juive*, Montreuil : La Brèche-PEC, 1990, 316 p.

(342) VOLKOV, Shulamit : *Die Erfindung einer Tradition : Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland*, Munich : Schriften des historischen Kollegs, 1992, 30 p.

(343) WISTRICH, Robert : « Vom ‹Christusmord› zur ‹Weltverschwörung›. Motive des europäischen und arabischen Antisemitismus », in : Andreas NACHAMA, Julius SCHOEPS ; Edward van VOOLEN (sous la dir. de), *Jüdische Lebenswelten*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1992, p. 123-133.

(344) YERUSHALMI, Yosef Hayim : *Zachor. Jewish History and Jewish Memory*, Seattle, London : University of Washington Press, 1982, 144 p.

(345) *Die Kreatur* 3 (1929/1930), p. 424, http://www.compactmemory.de/ (consulté le 18.04.2010).

2 – Dialogue judéo-chrétien

(346) FREUND, Gerhard : « Erkenntliche Wahrheit. Anregungen Lessings zum Dialog zwischen Christen und Juden », in : Peter FREIMARK ; Franklin KOPITZSCH ; Helga SLESSAREV (sous la dir. de), *Lessing und die Toleranz*, Munich : edition text + kritik, 1985, p. 131-146.

(347) GOLLINGER, Hildegard : « Von der Polemik zur Partnerschaft? Anmerkungen zum aktuellen Stand des jüdisch-christlichen Dialogs », in : Julius SCHOEPS (sous la dir. de), *Aus zweier Zeugen Mund. Festschrift für Pnina Navè Levinson und Nathan Peter Levinson*, Gerlingen : Bleicher Verlag, 1992, p. 101-113.

(348) NAVE LEVINSON, Pnina : « Kirche und Synagoge. Der schwierige Dialog zwischen Juden und Christen », in : Andreas NACHAMA, Julius SCHOEPS, Edward van VOOLEN (sous la dir. de), *Jüdische Lebenswelten*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1992, p. 134-148.

(349) PETER LEVINSON, Nathan : « Das Jüdisch-Christliche Gespräch », in : *Deutsches Pfarrerblatt*, Nr. 21, novembre 1968, p. 804-807.

(350) *Der Jude*, sous la dir. de Martin Buber, Sonderheft : *Judentum und Christentum*, 1926. http://www.compactmemory.de/ (accès le 14.12.2010).

3 – Autres aspects du contexte

(351) HOLSTE, Christine : *Der Forte-Kreis (1910-1915). Rekonstruktion eines utopischen Versuchs*, Stuttgart : M und P, 1992, 324 p.

(352) JÄGER, Lorenz : *Messianische Kritik. Studien zu Leben und Werk von Florens Christian Rang*, Weimar ; Vienne : Böhlau, 1998, 213 p.

H – Réflexions sur les textes de la tradition juive

1 – Généralités

(353) EISFELDT, Otto : *Einleitung in das alte Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1964, 1129 p.

(354) HADDAD, Gérard : *L'enfant illégitime, sources talmudiques de la psychanalyse*, Paris : Hachette, 1981, 284 p.

(355) TEIXIDOR, Javier : *Le judéo-christianisme*, Paris : Gallimard, 2006, 320 p.

(356) TRIBLE, Phyllis : « Depatriarchalizing in Biblical Interpretation », *Journal of the American Academy of Religion*, 41, 1973, p. 30-48.

2 – Le Cantique des Cantiques

(357) LA COQUE, André : « La Sulamite », in : RICŒUR, Paul ; LA COQUE, André (sous la dir.de) : *Penser la Bible*, texte d'André La Coque traduit de l'anglais par Aline Patte et relu par l'auteur, Paris, le Seuil, 1998, p. 373-410.

(358) Charles MOPSIK, « Introduction », in : *Le Zohar. Cantique des Cantiques*, traduction de l'araméen et de l'hébreu, annotation et introduction par Charles Mopsik, Paris : Éditions Verdier, 1999, p. 7-32.

(359) RICŒUR, Paul : « la métaphore nuptiale », in : André LA COQUE et Paul RICŒUR, *Penser la Bible*, texte d'André La Coque traduit par Aline Patte et revu par l'auteur, Paris : Seuil, 1998, 457 p., p. 411-457.

3 – La Kabbale

(360) IDEL, Moshe : *Kabbalah and Eros*, New Haven, London : Yale University Press, 2005, 371 p.

(361) Kilcher, Andreas : *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der frühen Neuzeit*, Stuttgart : Metzler, 1998, 403 p.

(362) MOPSIK, Charles : *Cabale*, Paris : Bayard Éditions, 1997, 283 p.

(363) SCHOLEM, Gershom : *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1977, 303 p.

(364) SCHOLEM, Gershom : *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1977, 324 p.

(365) SCHOLEM, Gerschom : *Das Buch Bahir: Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala aufgrund der kritischen Neuausgabe*, Leipzig : Drugulin, 1923, 174 p.

I – Supports à la réflexion méthodologique

(366) BECKER, Sabina : *Literatur- und Kulturwissenschaften*, Hambourg : Rowohlt, 2007, 223 p.

(367) DELEUZE, Gilles ; GUATTARI, Félix : *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris : Éditions de Minuit, 1975, 159 p.

(368) GRENDI, Edoardo : « Repenser la micro-histoire ? », in : Jacques Revel (sous la dir. de), *Jeux d'échelles*, Paris : Seuil/Gallimard, 1996, p. 233-243.

(369) HOBSBAWM, Eric (sous la dir. de) : *The invention of tradition*, Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1996, 322 p.

(370) MAILLARD, Christine ; BOTHOREL-WITZ, Arlette : « Avant-propos », in : *idem* (sous la dir. de), *Du dialogue des disciplines. Germanistique et interdisciplinarité*, Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 1998, p. 5-15.

(371) MAILLARD, Christine : « Dialogue des disciplines et sciences de la littérature. Approches intégratives et modèles transdisciplinaires », in : Christine MAILLARD ; Arlette BOTHOREL-WITZ (sous la dir. de), *Du dialogue des disciplines. Germanistique et interdisciplinarité*, Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 1998, p. 117-134

(372) RAULET, Gérard : « L'histoire des idées. Situation et fonction », in : Michel ESPAGNE ; Michael WERNER (sous la dir. de), *Histoire des études germaniques en France (1900-1970)*, Paris : CNRS éditions, 1994, p. 379-396.

(373) RESWEBER, Jean-Paul : « Disciplinarité, transdisciplinarité et postures du sujet », in : Christine MAILLARD ; Arlette BOTHOREL-WITZ (sous la dir. de), *Du dialogue des disciplines. Germanistique et interdisciplinarité*, Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 1998, p. 19-35.

(374) SCHMIDT, Siegfried : « Diskurs und Literatursystem. Konstruktivistische Alternativen zu diskurstheoretischen Alternativen », in : Jürgen FOHRMANN ; Haro MÜLLER (sous la dir. de), *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1988, p. 134-158.

(375) THEUNISSEN, Michael : *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin, New York : Walter de Gruyter, 538 p.

(376) TODOROV, Tzvetan : *Les genres du discours*, Paris : éditions du Seuil, 1978, 310 p.

(377) WEIGEL, Sigrid : *Genea-Logik : Generation, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaft*, Munich ; Paderborn : Fink, 2006, 288 p.

J – Autres

(378) BENSUSSAN, Gérard : « Schelling – une politique négative », in : Jean-François COURTINE (sous la dir. de), *Le dernier Schelling : raison et positivité*, Paris : Vrin, 1994, p. 71-86.

(379) FICK, Monica : « Nathan der Weise », in : i*dem*, *Lessing-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart : Metzler, 2000, p. 402-424.

(380) KÖNIG, Dominik von : *Natürlichkeit und Wirklichkeit. Studien zu Lessings ‹Nathan der Weise›*, Bonn : Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1976, 197 p.

(381) LAGNY, Anne : « Préface », in : Gotthold Ephraim LESSING, *Nathan le Sage*/ *Nathan der Weise*, Présentation par Anne Lagny, traduction par Robert Pitrou, Paris : Flammarion, 1997, p. 7-39.

(382) NEUMANN, Gerhard : « Wissen und Liebe. Der auratische Augenblick im Werk Goethes », in : Christian Werner THOMSEN ; Hans HOLLÄNDER (sous la dir. de), *Augenblick und Zeitpunkt. Studien zur Zeitstruktur und Zeitmetaphorik in Kunst und Wissenschaft,* Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgeselsschaft, 1984, p. 282-305.

III – Usuels

(383) CANCIK, Hubert ; SCHNEIDER, Helmuth : *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, vol.4, Stuttgart ; Weimar : Metzler, 1996-1999, 20 vol.

(384) CASSIN, Barbara (sous la dir. de) : *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris : Seuil, le Robert, 2004, 1531 p.

(385) KERÉNYI, Karl : *Die Mythologie der Griechen*, vol. 1 : « Die Götter und Menschheitsgeschichten », Munich : Deutscher Taschenbuch Verlag, 1994, 243 p.

(386) KHOURY, Adel Theodor (sous la dir. de) : *Lexikon religiöser Grundbegriffe : Judentum, Christentum, Islam*, Graz : Verlag Styria, 1987, 1176 colonnes.

(387) RITTER, Joachim ; GRÜNDER, Karlfried (sous la dir. de) : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgeselschaft, 1980, 20 vol.

(388) ROTH, Cecil (sous la dir. de) : *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem : Keter Publishing, 1971, 16 vol.

(389) SCHOEPS, Julius H.(sous la dir. de) : *Neues Lexikon des Judentums*, Munich : Bertelsmann Lexikon Verlag, 1992, 496 p.

(390) Duden – Deutsches Universalwörterbuch, Mannheim 2003 [CD-ROM].

IV – Ressources en ligne

(391) Eugen Rosenstock-Huessy Fund : http://erhfund.org/ (consulté le 31.08.09).

(392) Martin Buber Gesellschaft : http://www.buber-gesellschaft.de/buber.shtml (consulté le 31.08.09).

(393) Franz Rosenzweig Collection 1832-1999, http://www.lbi.org (consulté le 29.11.2010).

Index des noms de personnes

Achad Ha'am 23
Adam, Jean-Michel 78, 100
Amossy, Ruth 55, 92
Andreas-Salomé, Lou 55
Anton, Annette 91
Arendt, Hannah 22, 117 *sq*, 328, 341
Ariès, Philippe 290
Aristophane 119
Aristote 157, 332
Ashkénazi, Isaac Louria 147
Askani, Hans-Christoph 183
Barkai, Avraham 190, 205
Barthes, Roland 319, 323
Bauer, Bruno 202
Bauer, Felice 103 *sq*, 109
Bäumer, Angelica 37
Becker, Sabina 74
Beckerath, Emil 59
Beer-Hofmann, Richard 194
Benedikt, Michael 37
Benjamin, Walter 21 *sq*, 25-27, 32, 80 *sq*, 83, 96, 179, 185, 262, 325, 350
Bensussan, Gérard 27 *sq*, 36, 138, 187, 203, 215, 222, 227, 235, 237, 240, 266, 269, 274, 277, 296, 300
Benveniste, Émile 64 *sq*
Bergs, Alexander 31
Berman, Antoine 179, 183, 185
Bianquis, Geneviève 27
Bienenstock, Myriam 298
Birkenstock, Eva 284, 300
Bíró, Dániel 255
Bloch, Ernst 27, 37
Boccace 191, 200
Bossis, Mireille 54, 65
Bossuet, Jacques Bénigne 289
Bourel, Dominique 184 *sq*
Bouretz, Pierre 27, 254
Bousquet, Joë 328
Brasser, Martin 244 *sq*, 296
Bray, Bernard 53
Brengues, Jacques 101, 106
Brenner, Michael 16 *sq*, 19, 22
Brentano, Bettina 92
Brentano, Clemens 82
Brocke, Michael 242, 350
Bruckstein, Almut 336
Brumlik, Micha 209 *sq*
Buber, Martin 6, 14, 17, 19, 21, 23, 25-27, 29, 37, 41 *sq*, 46, 77, 176, 183-185, 197, 205, 219, 221, 223, 249-258, 276, 315, 347, 350
Büchsel, Elfriede 50, 52
Bürgel, Peter 78
Casper, Bernhard 37, 41
Cézanne, Paul 336
Char, René 329
Chartier, Roger 93
Chotard, Loïc 51, 58, 62, 263, 266 *sq*
Ciglia, Francesco Paolo 273, 275, 277, 302, 337
Clauss, Elke 57, 111
Cohen, Hermann 8, 14, 21 *sq*, 24, 38, 47, 61, 67, 238 *sq*, 248 *sq*, 268, 284-287
Cohen, Joseph 202
Cohen-Levinas, Danielle 176
Crépon, Marc 38, 349
Culioli, Antoine 65
Dauphin, Cécile 79
Deleuze, Gilles 55, 99, 103 *sq*
Derczanski, Alexandre 247
Derrida, Jacques 78, 111
Dober, Hans Martin 298
Düsing, Edith 156 *sq*, 160
Earle, Rebecca 30 *sq*, 54, 93, 407
Ebner, Ferdinand 37, 253 *sq*
Ehrenberg, Emmi 195
Ehrenberg, Hans 47, 51, 69, 84, 89, 90, 167, 181, 195, 204, 206-208, 213, 236, 237, 248, 339
Ehrenberg, Helene 60, 124-127
Ehrenberg, Rudolf 3, 47, 51, 60, 84, 89 *sq*, 114, 123-127, 158, 167 *sq*, 176, 181, 185, 204, 206, 213 *sq*, 223, 231, 248, 271 *sq*, 297, 307, 326
Eisfeldt, Otto 137
Eissler, Kurt 32
Engels, Friedrich 208
Ermert, Karl 31
Ferenczi, Sándor 32
Fick, Monika 199

Flachsland, Karoline 92
Flaubert, Gustave 32
Freud, Sigmund 32
Galli, Barbara 146
Garber, Klaus 32
García Düttmann, Alexander 338
Gay, Peter 17
Gellert, Christian Fürchtegott 56, 59
Gilgamesh 313
Glatzer, Nahum 34, 44, 225, 349
Goethe, Johann Wolfgang von 75 *sq*, 80, 92, 140, 233, 243
Goldschmidt, Georges-Arthur 180
Goldstein, Julius 95
Gormann-Thelen, Michael 42 *sq*, 49 *sq*, 52
Görtz, Heinz-Jürgen 248, 297 *sq*
Graf, Friedrich Wilhelm 49, 122
Gritli voir Rosenstock, Margrit
Guattari, Félix 55, 99, 103 *sq*
Günderode, Karoline 82 *sq*
Guillaume II 351
Guttmann, Julius 238, 240
Habermas, Jürgen 29
Haddad, Gérard 99, 142, 227, 334
Hahn, Barbara 76
Hahn, Edith voir Rosenzweig, Edith
Halevi, Jehuda 180-185, 340
Hallo, Rudolf 45, 90 *sq*
Hallo, William 34, 223 *sq*, 231
Haroche-Bouzinac, Geneviève 30
Hattinberg, Magda von 101
Hébrard, Jean 93
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 8, 202 *sq*, 208, 214-216, 238, 246, 267-269, 272, 274, 298
Heidegger, Martin 117 *sq*, 120, 290, 299-301, 328
Heine, Heinrich 99
Herder, Johann Gottfried 8, 92, 139, 140, 279-281
Herzl, Theodor 22 *sq*
Hirzel, Rudolf 29
Hitler, Adolf 23, 41, 204, 208
Hobsbawm, Eric 19
Hofmannsthal, Hugo von 32
Hölderlin, Friedrich 32, 261, 329, 409
Hörner, Unda 123
Horwitz, Rivka 34, 45, 144, 168, 245, 252, 255
Hösle, Vittorio 6 *sq*, 28, 29
Humboldt, Wilhelm von 29, 75
Husserl, Edmund 263
Idel, Moshe 144, 147
Jacob, Benno 241
Jacobi, Friedrich Heinrich 75
Jakobson, Roman 71
James, William 256
Jankélévitch, Vladimir 291, 317, 330
Jesenská, Milena 82
Jüngel, Eberhard 309
Jung, Carl Gustav 32
Junker, Helmut 32
Kafka, Franz 16, 22, 32, 55, 80-83, 99, 101, 103-105, 109 *sq*, 324, 406
Kahn, Mawrik 60
Kant, Emmanuel 29, 157, 238, 280 *sq*, 296
Kaufmann, Vincent 32, 44, 104 *sq*
Keller, Gottfried 80
Kerbrat-Orecchioni, Catherine 31, 60, 73
Kilcher, Andreas 338
Klinkert, Thomas 105, 115, 329
Kluckhohn, Paul 115
Koch, Richard 224
Kornberg Greenberg, Yehudit 132, 140, 148
Kracauer, Siegfried 350
La Coque, André 137-139
Lagerlöf, Selma 247
Lagny, Anne 191, 192
Lasker-Schüler, Else 32
Launay, Marc de 215, 349
Lessing, Gotthold Ephraim 8, 80, 152, 188-198, 200 *sq*, 211, 243, 251
Levinas, Emmanuel 22, 27, 37, 241
Levinson, Nathan Peter 221
Locke, John 192
Lorenz, Otto 329
Lütten-Godecke, Jutta 31
Luhmann, Niklas 99, 105, 329, 330
Luther, Martin 179 *sq*, 183 *sq*, 243
Maillard, Christine 11
Maïmonide, Moïse 218
Malka, Victor 22
Mann, Thomas 80

Marr, Wilhelm 209
Marx, Karl 202
Marx, Werner 284, 306
Mate, Reyes 17, 193-195
Mattenklott, Gert 80 *sq*, 83
Mayer, Annemarie 190
Mayer, Reinhold 35, 37, 41 *sq*, 48, 49-52, 62, 164, 190, 202, 224, 347
Meinecke, Friedrich 18, 268
Meir, Ephraim 33 *sq*, 44, 51, 75, 119, 138, 165, 171, 178, 206, 223, 264 *sq*, 269
Mendelssohn, Moses 184 *sq*, 190, 194
Mendes-Flohr, Paul 21, 190, 205
Metternich, Klemens Wenzel Lothar von 80
Meyer, Martin 7 *sq*, 29
Moltke, Freya von 51 *sq*
Moltke, Ulrike von 48, 50 *sq*
Montaigne, Michel de 158
Mopsik, Charles 136, 145, 147
Mosès, Stéphane 11, 16, 22, 27, 38, 65, 134, 140, 153 *sq*, 168 *sq*, 201, 206, 215 *sq*, 220, 225 *sq*, 241, 248, 295 *sq*, 302, 337, 345, 353
Münster, Arno 37
Musil, Robert 122, 226, 319
Navè-Lenvinson, Pnina 221
Neumann, Gerhard 75
Nickisch, Reinhard 30, 56
Nietzsche, Friedrich 227, 277, 301
Niewöhner, Friedrich 42 *sq*, 400
Nobel, Nehemia 180, 284, 291
Nordmann, Sophie 134
Nygren, Anders 156
Oppenheim, Gertrud 50, 90, 95, 231
Overlack, Anne 32
Pannwitz, Rudolf 185
Paul 29, 147, 152, 157, 168, 190, 210
Perry, Ruth 54
Picht, Greda 89
Picht, Werner 213
Platon 6 *sq*, 28, 119, 157, 297 *sq*
Pompetti, Emmanuele 228
Proust, Marcel 32, 103 *sq*
Raabe, Paul 32, 261 *sq*
Rabbi Aqiva ben Yosseph 137, 242
Rabbi Banaá 74
Rabbi Jischmael 241 *sq*, 254
Rang, Florens Christian 25 *sq*
Raulet, Gérard 10
Reid, Martine 78
Reinlein, Tanja 30
Resweber, Jean-paul 9
Ricœur, Paul 29, 126, 142
Rilke, Rainer Maria 55, 101, 119, 130, 243, 291, 336
Rinser, Luise 78
Roché, Henri-Pierre 123
Rosenstock, Edith 57 *sq*, 62
Rosenstock, Eugen *passim*
Rosenstock, Hans 48
Rosenstock, Margrit *passim*
Rosenzweig, Adam 16, 286
Rosenzweig, Adele 40, 50, 90, 108, 267 *sq*, 284, 293, 314
Rosenzweig, Edith 15, 41-45, 47-50, 88 *sq*, 91, 93, 95, 180, 252, 267-269, 284, 307, 312 *sq*, 315, 321
Rosenzweig, Franz *passim*
Rosenzweig, Georg 14, 284-287
Rosenzweig, Rachel 42
Rosenzweig, Rafael 50, 52, 180
Rosenzweig, Ursula 43
Roudinesco, Elisabeth 206, 209
Rühle, Inken 9, 35, 41, 48-52, 62, 131, 137, 139, 165, 167, 169, 195, 208 *sq*, 227, 240-242, 244, 246, 251, 254, 293, 303, 305, 312, 316, 347
Saint-Laurent, Maguy de 109
Salomon, Alice 49
Sartre, Jean-Paul 202
Schafft, Hermann 166
Schärf, Christian 81, 109
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 8, 276-281, 302
Schiller, Friedrich 243
Schindler, Renate 35
Schlegel, Jean-Louis 247
Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich 33 *sq*, 48
Schoen, Ernst 262
Scholem, Gershom 17 *sq*, 22 *sq*, 26 *sq*, 37, 144, 183, 232, 350, 352
Schopenhauer, Arthur 301
Schrey, Heinz-Horst 29
Schwartz, Michal 274, 336 *sq*

Scudéry, Madeleine de 92
Simon, Ernst 41, 315
Socrate 6 *sq*, 29, 200
Spengler, Oswald 61, 63, 66 *sq*, 160, 229 *sq*, 263
Stahmer, Harold 1, 33, 48-50, 231, 243
Stolberg, Friedrich Leopold von 184
Strobel, Jochen 78, 93, 222
Theunissen, Michael 249
Todorov, Tzvetan 63
Traverso, Enzo 205
Trible, Phyllis 139
Trüb, Hans 225
Truffaut, François 123
Varhnhagen, Rahel 92
Vellusig, Robert 111
Vigée, Claude 16
Vigny, Alfred de 51
Voisin-Atlani, Françoise 262
Volkov, Shulamit 19 *sq*
Voltaire 192
Wagner, Richard 118
Weber, Max 49
Weigel, Sigrid 351, 414
Weismantel, Leo 213
Weizsäcker, Viktor von 25
Wilken, Eckart 2, 48
Winckelmann, Johann Joachim 76
Wischke, Mirko 339
Wittig, Josef 25
Wolfson, Elliot 146 *sq*
Zank, Michael 2, 47 *sq*, 85, 120
Zillig, Werner 31
Zunz, Leopold 352

RÉSUMÉ – ABSTRACT

Titre : Dialogue amoureux et dialogue religieux. Pensée et pratique du lien dans la correspondance de Franz Rosenzweig avec Margrit Rosenstock (1917-1929)

L'objet de cette thèse de doctorat est d'analyser la conception du dialogue amoureux et du dialogue religieux que le philosophe et théologien allemand, Franz Rosenzweig, développe dans sa correspondance avec Eugen et Margrit Rosenstock, publiée sous le titre *Die « Gritli »-Briefe*. Cette étude se consacre d'une part à l'analyse de l'articulation du dialogue religieux et du dialogue amoureux dans cette correspondance, d'autre part à celle du rapport qu'entretiennent les lettres de Rosenzweig avec ses textes philosophiques et notamment, *L'Étoile de la Rédemption*. La première partie de la thèse traite des caractéristiques formelles de la correspondance, ainsi que de la manière dont Rosenzweig lui-même réfléchit sa pratique d'écriture. Ces analyses permettent de déterminer ce qui constitue le cadre de la relation amoureuse qu'il entretient avec Gritli. Dans un second temps, on partira de la définition de l'amour que Rosenzweig livre dans ses lettres à Gritli, pour comprendre comment le dialogue interreligieux se nourrit de cette définition et en quoi la dimension religieuse est complémentaire de la dimension érotique. À partir de là, on reconstituera la conception du dialogue interreligieux que Rosenzweig développe dans les *« Gritli »-Briefe*, mais également dans toute la production théorique de Rosenzweig. La troisième partie du travail se consacrera aux lignes de fuites qui se dégagent de la question du dialogue, à ce qui le limite et ce qui le contraint : la temporalité, la mort et le silence. Là encore, on s'efforcera de partir de l'analyse de la manière dont Rosenzweig évoque ces thématiques pour déterminer la fonction qu'elles adoptent au sein de la correspondance.

Mots-clés : Franz Rosenzweig – relations interreligieuses – philosophie du dialogue – genre épistolaire – République de Weimar – études juives – histoire des idées allemandes – Eugen Rosenstock

Title: Dialogue on Love and Religion. Thinking and Practice of Relationship in Franz Rosenzweig's Correspondence with Margrit and Eugen Rosenstock (1917-1929).

The aim of this doctoral research is to analyse the characteristics of dialogue within Franz Rosenzweig's correspondence with Eugen and Margrit Rosenstock, the so-called *"Gritli"-Letters*. Using different methods derived from literature, philosophy, linguistics and cultural studies, this interdisciplinary project focuses on the practice of dialogue by Franz Rosenzweig through an analysis of his philosophical writings, in order to compare the content of the letters and of other forms of texts. The letters showcase Rosenzweig's understanding of dialogue, as developed in his main work, *The Star of Redemption* and in other essays such as "The new thinking." The main themes of this research are the extramarital relationship between Franz Rosenzweig and Margrit Rosenstock and the interreligious dialogue which constitutes the frame of this correspondence and one of the main issues for the correspondents. The link between these two forms of dialogue lies in Rosenzweig's particular understanding of dialogue, because he doesn't draw any boundaries between love in its amorous meaning and love in its religious meaning. This principle allows us to analyze Rosenzweig's multifaceted conception of Jewishness and of interreligious dialogue. Another aspect of this research concerns the limits of dialogue in Rosenzweig's correspondence and the way he refers to them, leading to an analysis of time, death and silence, which are important topics in Rosenzweig's thinking.