



L'exil amoureux de la personne dans L'Étoile de la Rédemption de Franz Rosenzweig

Deborah Blicq

DANS **REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES** 2010/3 (TOME 94), PAGES 511

À 533

ÉDITIONS **VRIN**

ISSN 0035-2209

DOI 10.3917/rspt.943.0511

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2010-3-page-511.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.

Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

L'EXIL AMOUREUX DE LA PERSONNE DANS *L'ÉTOILE DE LA RÉDEMPTION* DE FRANZ ROSENZWEIG

Par Deborah BLICQ

L'Étoile de la Rédemption n'offre pas à son lecteur une réflexion sur la « personne » en tant que telle. Cependant, si on consent à ce que la « personne » ne soit pas dans l'histoire de la philosophie un concept figé mais une pensée en devenir, si l'on s'accorde avec Emmanuel Housset à entendre dans le mot « personne » une vocation¹, un appel à être dans l'apparition à soi affrontée à l'autre, alors il y aurait dans *L'Étoile* une figure qui s'apparenterait à celle de « personne » mais qui revêtirait le nom d'« âme ». L'âme, telle que l'entend Rosenzweig, est au-delà d'une dissociation classique entre âme et corps et désigne l'homme qui est devenu un être parlant d'une parole vive, vivante, l'homme qui est uni à un autre homme par l'engagement entre eux d'une parole dialogale. L'âme chez Rosenzweig n'est pas une réalité abstraite mais la difficile concrétude quotidienne et universelle du partage de soi dans la langue. La « personne » serait un devenir qui ne se comprend pas comme mouvement absorbant dans son allant ce qui le précède, mais ce serait un devenir synonyme de conversion (*Umkehr*²), non pas comme devenir autre ou métamorphose, mais comme devenir visible et sonore, selon une formule essentielle de *L'Étoile*, d'une réalité jusqu'alors fermée et obscure.

1. Emmanuel HOUSSET, *La vocation de la personne – L'histoire du concept de personne de sa naissance augustiniennne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris, PUF, (coll. « Épiméthée »), 2007.

2. Toutes les références au texte original de Franz Rosenzweig sont issues de : *Der Stern der Erlösung*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976.

Ainsi, dans la philosophie de Rosenzweig, l'homme n'est pas d'emblée parlant, l'homme n'est pas d'emblée présent à la langue ; tout homme est d'abord et essentiellement un Soi (*Selbst*), un être singulier uniquement préoccupé de lui-même, coupé de toute relation à l'autre, au monde et à Dieu. Comment alors, ainsi que le formule Rosenzweig, l'homme pourra-t-il sortir de la prison de son Soi ? « Qui pourrait l'appeler ? Il est sourd ; qui pourrait l'attirer dehors ? Il est aveugle ; que ferait-il dehors ? Il est muet. Il vit totalement tourné vers le dedans »³. Il faudra, d'une certaine manière, souffrir absolument cette intériorité mutique, il faudra que le Soi « touche l'énigme » de son intériorité mutique en se départissant notamment des mythes de la faute et du destin qui caractérisent le héros tragique grec⁴. Il faudra que le Soi s'ouvre au-dehors, sur plus que « soi-même » – c'est là le sens entier du mot allemand « selbst » – sans cependant, précise Rosenzweig, « dénier » (*leugnen*) la souffrance qui l'enferme en lui-même ; l'âme sera finalement l'homme qui parviendra à vivre selon ce que Rosenzweig désigne être cette « contradiction qui vient de ce qu'il est là lui-même et que pourtant la souffrance aussi soit là »⁵. Cette contradiction propre à l'âme, cette cohabitation de la souffrance et d'un homme désormais présent à lui-même, c'est-à-dire selon les termes de *L'Étoile*, présent à la parole dialogale, présent dans la langue désormais en partage avec un autre homme, rend compte d'une tension qui traverse l'ensemble de *L'Étoile* : celle entre Éros et Thanatos. Cette tension trouve son acmé dans le livre du *Cantique des cantiques* que Rosenzweig utilise comme paradigme de la Révélation afin de décrire le mouvement du Soi sortant de lui-même dans l'événement de l'amour.

C'est ainsi au *Cantique des cantiques* comme paradigme de la révélation qu'il est nécessaire de s'intéresser pour y déceler le devenir âme de l'homme. Plus précisément, il conviendra d'orienter cette lecture guidé par la figure féminine de l'aimée qui aura inspiré le titre de cette étude, « l'exil amoureux de la personne ».

Le mot exil contient en effet en lui le caractère paradoxal de l'aimée, entre passivité et activité. Passivité parce qu'être exilé évoque l'idée

3. *L'Étoile de la Rédemption*, trad. fr. A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Paris, Éd. du Seuil, 2003 (désormais citée ÉdR), p. 123.

4. Cf. ÉdR, p. 119 où Rosenzweig explique que si les héros tragiques consentaient, tel Job, à questionner la faute et le destin, ils seraient alors « tenus de rompre leur silence » mais, ajoute-t-il, « cela signifierait une sortie hors des murs de leur Soi, et avant de le faire, ils préfèrent subir en silence et gravir les degrés de l'élévation intérieure du Soi, comme Œdipe, dont la mort laisse totalement irrésolue l'énigme de sa vie et qui pourtant enferme et renforce totalement le héros dans son Soi, précisément parce qu'il ne touche pas à son énigme. »

5. ÉdR, p. 523.

d'être chassé. Passivité encore, car l'exil ne consoigne jamais d'abord avec l'idée d'un choix volontaire ; l'être exilé semble avoir toujours été contraint à l'exil. Activité, enfin, parce que l'exil oblige à aller toujours plus loin devant comme si nous étions persuadés que plus loin existent le lieu et le temps de la délivrance. L'exil (*galout*) est ainsi, dans la langue hébraïque familière à Rosenzweig et intime à *L'Étoile de la Rédemption*, parent de la délivrance (*gueoula*). Dans sa consonance hébraïco-biblique, l'éloignement infligé par l'exil apparaît comme un acte libérateur synonyme de mise en marche, de départ mais d'un départ qui désigne le chemin à emprunter pour se rencontrer à nouveau, pour aller vers soi dans l'épreuve d'une extériorité radicale : *kumi lakh vé lekhi lakh, lève-toi et va vers toi-même*, entend ainsi par deux fois la Sulamite, l'aimée, dans le *Cantique des cantiques* au chant II, versets 10 et 13. Ainsi entendu, l'exil n'est pas un enfermement mais au contraire la promesse d'un certain renouvellement, l'épreuve d'une « conversion ». Or, c'est là la promesse même de *L'Étoile de la Rédemption* à travers le motif de la Révélation, une promesse dont on verra qu'elle est prédite et rendue effective par la figure féminine du *Cantique des cantiques* telle que Rosenzweig en donne lecture.

LE SOI OU L'ETHOS DE L'HOMME

Éros, l'amour, est toujours dans *L'Étoile de la Rédemption* pensé en relation avec Thanatos, la mort. Ainsi en va-t-il du Soi dont l'apparition ou le devenir manifeste en l'homme coïncide avec une double rencontre, celle de l'amour puis celle de la mort. Le Soi désigne la « nature propre » de l'homme, ce qui en lui est irréductiblement humain ; Rosenzweig évoque la figure du Soi en contraste avec une autre, celle de la « personnalité » (*Persönlichkeit*) qui décrit l'homme dans son existence sociale. Autrement dit, la personnalité c'est l'homme considéré comme une individualité, comme un homme parmi d'autres, en commerce avec d'autres, comparables aux autres. La personnalité désigne « l'animal politique », l'image visible de l'homme dans la société. Le Soi, lui, est ce fond obscur, commun à tout homme (chacun d'entre nous est essentiellement un Soi) et particulier à chacun (en tant que chaque Soi se définit par un « caractère » (*Charakter*) qui lui est propre). Le Soi désigne en l'homme la volonté d'être un singulier absolu, un sujet de sa propre affirmation dans le refus de tout ce qui pourrait venir contrarier cette volonté de se vouloir soi-même, de se vouloir soi dans l'exclusion de tout autre. Il y a ainsi quelque chose de « démonique » en l'homme nous dit Rosenzweig en traduisant la réalité de l'homme comme caractère par les mots d'Héraclite, *èthos anthropô daïmon, le daïmon de*

*l'homme c'est son ethos*⁶. Parce que l'homme est fondamentalement démonique, sa volonté libre devient « volonté de défi » (*Trotz*) ou *hubris*, démesure au regard d'un ordre établi. Autrement dit, le Soi, parce que dans le désir exclusif de sa propre singularité, ne peut que s'opposer à l'autre et à la communauté politique des hommes. Contrairement à la personnalité qui, malgré son usage grammatical au singulier, est toujours déjà dans la réalité un pluriel, un être avec d'autres qui se comprend sous les lois communes de la société, le Soi est seul, incomparable, détaché de toute autre existence dans le monde. *L'Étoile de la Rédemption*, de ses premiers à ses derniers mots, cherchera précisément à donner parole et figure au Soi. Car le Soi est muet et sans visage : selon les mots de Rosenzweig, la « violence convulsive » de son orgueil déchire son visage jusqu'à le rendre méconnaissable⁷. Le Soi est ainsi l'homme « solitaire au sens le plus dur de ce mot »⁸, il est uniquement en soi-même selon le sens entier du mot allemand *Selbst*. Et pourtant, le Soi n'est pas étranger à Éros : le daïmon qui s'empare de l'homme, qui investit l'homme comme un « soldat en arme, l'appauvrit et le dépouille », selon l'expression de Rosenzweig, apparaît précisément le jour où l'homme rencontre Éros. Éros dont Rosenzweig dit bien qu'il se dévoilera plus tard à l'homme sous le masque de Thanatos :

[...] ce daïmon renfermé en soi, aveugle et muet, qui surprend l'homme pour 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 Thanatos⁹.

Cependant, cette double rencontre de l'homme avec son Soi, cette trajectoire du Soi allant de l'amour à la mort, d'Éros à Thanatos, ne vaut « au sens strict et universel », précise Rosenzweig, que pour le masculin. Pour la femme, il en va autrement : « De la femme, et le plus souvent de la femme la plus féminine, Thanatos peut aussi s'approcher sous le doux nom d'Éros »¹⁰. Autrement dit, la femme ne connaît pas cette ferme séparation entre Éros et Thanatos mais saisie par Éros, elle pressent immédiatement la présence de Thanatos. Rosenzweig, pour légitimer une telle assertion, s'appuie sur la mort d'Alceste dont la mythologie nous raconte qu'elle se serait donnée la mort par amour pour son époux. Ainsi, conclut Rosenzweig,

6. ÉdR, p. 109.

7. ÉdR, p. 239.

8. ÉdR, p. 109.

9. ÉdR, p. 109.

10. ÉdR, p. 224.

Une fois touchée par l'amour, la femme est ce qu'un homme ne sera qu'à l'âge centenaire de Faust : prête à l'ultime rencontre – forte comme la mort (*stark wie der Tod*)¹¹.

« Forte comme la mort » est l'écho de la parole de la Sulamite dans le *Cantique des cantiques* lorsqu'en final du chant, elle adresse cette ultime prière à son amant : « Mets-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras, car l'amour est fort comme la mort ». « L'amour est fort comme la mort » est la première phrase qui nous introduit au deuxième livre de la deuxième partie de *L'Étoile* qui s'intitule « Révélation ou la naissance sans cesse renouvelée de l'âme ». Rosenzweig ne considère pas cette formule du *Cantique* comme finale mais bien plutôt comme centrale à la manière dont elle devient au sein de ce deuxième livre, et même à la manière dont elle devient au sein de la totalité de *L'Étoile*, une formule irradiante. En effet, cette formule de la Sulamite, « L'amour est fort comme la mort », qui préside à la Révélation, opère une conversion simultanée du Soi et de la langue de *L'Étoile* en autorisant le passage de la Création à la Révélation, de la grammaire du Logos à celle de l'Éros, et l'acheminement du Soi vers l'âme vivante.

En ce qui concerne le passage des temps et des grammaires, il faut rappeler que Rosenzweig élabore dans *L'Étoile* trois grammaires (logos, éros et pathos) renvoyant chacune à une temporalité distincte (passé, présent et futur) ; chacune de ces grammaires est référée à un paradigme biblique : *Genèse* I pour la Création, le *Cantique des cantiques* pour la Révélation et le *Psaume* 115 pour la Rédemption. Rosenzweig établit une sorte de concordance grammaticale entre chaque paradigme qui permet le passage d'une temporalité à une autre. Ainsi, « L'amour est fort comme la mort » répond directement au dernier mot du premier chapitre de la *Genèse*, le « Très bon » de Dieu face à la Création et qui est rapporté par l'exégèse rabbinique à la mort. Selon les jeux de racines propres à l'hébreu, le Midrach Rabba dans son commentaire de *Genèse* I, 31 associe en effet la mort (*met*) au superlatif très (*meod*) mais aussi *meod* à *adam*, l'homme. Cela pour signifier que l'homme est homme non en tant qu'être mortel mais en tant qu'être conscient de sa mortalité ou, comme le dira Rosenzweig, conscient de son caractère éphémère¹². Reprenant à son compte cette lecture midrachique, Rosenzweig conçoit le « Très bon » comme la marque finale de la Création

11. *Ibid.*

12. C'est là, dans *L'Étoile*, la première référence explicite à la figure de Qohélet (ÉdR, p. 99) que Rosenzweig mettra en regard de celle de la Sulamite dans l'analyse grammaticale du *Cantique* (ÉdR, p. 285).

mais également comme l'annonce d'une conversion qui se nomme alors « transcréation » et qui est

[...] quelque chose d'autre que la vie, tout en appartenant à la vie et exclusivement à la vie, créé en même temps que la vie, comme son point d'aboutissement, et pourtant laissant pressentir un accomplissement au-delà de la vie¹³.

Dit autrement, la réalité de la mort recèle depuis toujours son autre, son ouverture sur l'amour et Rosenzweig en rend compte grammaticalement en identifiant le comparatif « meilleur que » inscrit dans le *Cantique* comme l'immédiate réponse au superlatif « Très bon » de la *Genèse* ; en effet, la première parole de la Sulamite est au chant I, 2 : « Il me baisera des baisers de sa bouche parce que ses étreintes sont meilleures que le vin » et de cette parole augurale, Rosenzweig écrit : « Ce meilleur renoue le fil exactement là où le très bon qui achève la Création l'avait laissé tomber »¹⁴. Si le superlatif « Très bon » se clôt sur lui-même, le comparatif « meilleur que » ouvre sur l'autre, brise la solitude de l'être et exige pour que l'être soit qu'il soit au regard d'un être-autre. Aussi dans le comparatif du *Cantique*, le monde statique, objectif, de la création s'éloigne, est repoussé d'autant que le monde est peuplé et devient visible dans ce qui est meilleur que lui, dans ce qui est avec lui mais aussi davantage que lui.

De même que l'entrée dans la Révélation n'est pas négation de la mort mais ouverture de la mort sur l'amour, entente et devenir manifeste des mots propres à Éros dans la langue parlant jusqu'alors selon la seule mesure de Thanatos, association de la mort à l'amour dans une égalité de forces maintenant vive la tension entre la mort et l'amour, entre la Création et la Révélation, le devenir âme n'est pas négation du Soi mais une conversion au sens d'un devenir visible et sonore de ce qui jusqu'alors était enfoui tacitement dans le Soi. Ainsi Rosenzweig évoque-t-il la « la préhistoire secrète de l'âme dans le Soi ». Cependant, si l'amour saisit deux êtres ensemble, s'il saisit l'amant et l'aimée simultanément dans la fulgurance de la rencontre amoureuse, ce saisissement ne peut être, au regard de la dissociation que note Rosenzweig entre masculin et féminin, de même nature. La préhistoire de l'âme, et donc la conversion du Soi en âme, ne peut a priori chez la femme être semblable à celle de l'homme. Et il y a en effet une tension entre l'amant et l'aimée. Il y a un décalage entre l'un et l'autre qui permet sans doute, comme nous le verrons, l'advenue de la parole dialogale. Mais plus encore, et bien que Rosenzweig ne le dise pas expressément, la femme, parce que détentrice de la première occurrence du comparatif « meilleur

13. ÉdR, p. 222.

14. ÉdR, p. 285.

que », de cette parole qui marque le point de conversion grammatical de la création en révélation, et parce que détentrice également de la seule parole narrative du *Cantique*, « l'amour est fort comme la mort », la femme apparaît comme révélatrice du devenir âme de l'homme et comme assurant la conversion du Dieu caché en un Dieu révélé. Dit autrement, la figure féminine de l'aimée apparaît comme le sujet par lequel s'accomplissent les processus de conversion du langage, de la temporalité et de la subjectivité au sein de *L'Étoile*.

LE DESSAISISSEMENT DE SOI

« L'amour est fort comme la mort » est en effet la dernière trace subsistante de la Création en tant qu'elle est une parole narrative : c'est là la seule chose, nous dit Rosenzweig, qui peut être dite sur l'amour ; tout le reste est parole vive car l'amour est absolument parlant, « car il n'existe pas d'autre expression parlée sortant de soi que le langage de l'amour »¹⁵. « L'amour est fort comme la mort » ne renvoie ainsi pas à un triomphe physique de l'amour sur la mort ; l'égalité de force qui conjoint amour et mort, qui les pose en vis-à-vis, est une expérience purement langagière dans laquelle Éros, la parole vive, acquiert une force égale à Thanatos, le silence. Si « l'amour est fort comme la mort » est une exception narrative nécessaire au sein du *Cantique*, cette langue absolument parlante, c'est notamment, nous dit Rosenzweig, pour entendre le Je particulier de l'amant. « L'amour est fort comme la mort » introduit une rupture dans le flot continu, constamment renouvelé de l'amour ; sans cette interruption, sans ce silence de la parole vive, le *Chant des chants* pourrait n'apparaître que comme une indéfinissable rumeur sans que ne soit perceptible en lui le « Je » de l'homme saisi par l'amour. Ainsi écrit Rosenzweig :

Dans tout le livre [le *Cantique des cantiques*], il n'y a qu'un bref passage où le Je demeure silencieux ; et précisément, en raison de l'absence durant un instant de cette base fondamentale, que sa présence par ailleurs continue empêche presque d'être entendu, ce passage ressort prodigieusement ; de même qu'on prend conscience du tic-tac de l'horloge seulement lorsque brusquement elle s'arrête¹⁶.

« L'amour est fort comme la mort » apparaît comme le silence de l'exception narrative qui permet de mieux entendre, d'être à nouveau attentif au Je de la parole vive, au Je de l'amant qui n'est plus support d'attributs mais qui se confond parfaitement avec l'événement fulgurant de l'amour car ainsi que le précise Rosenzweig, l'amant

15. ÉdR, p. 284.

16. ÉdR, p. 285.

n'est pas un homme qui aime. Le fait d'aimer n'est pas une détermination plus appropriée d'un homme. Mais l'amour de l'homme est métamorphose momentanée de soi, renoncement à soi, car il n'est plus rien d'autre qu'amant quand il aime¹⁷.

L'homme était totalement Soi et il est désormais entièrement amour ; sa « métamorphose » est une « transformation de Soi » (*Selbstverwandlung*) comprise précisément par Rosenzweig comme « dénégation de Soi » (*Selbstverleugnung*), retour sur Soi dans un dessaisissement de Soi répété qui contrarie, dans cette réitération du retour, le Soi comme totalité fermée et hermétique. Dit autrement, l'amour est l'essence même de l'amant dont la subjectivité entendue comme « Soi » a été entièrement bousculée par l'« événement » (*Ereignis*) de l'amour dont il rejoue sans cesse la fulgurance. Dans cette optique, le fragment narratif, l'interruption de la parole vive, est ce qui permet que le Je de l'amant ne soit pas pure évanescence, que le Je de l'amant ne soit pas que « le porteur vide d'une éphémère émotion »¹⁸. C'est là la difficulté propre au temps de l'amour et à la « conversion » : une fidélité à soi qui s'engage dans l'infidélité au Soi, une fidélité au temps du renouvellement dans l'infidélité au temps comme durée ; parce que le temps de l'amant est l'instant (*Augenblick*), parce que son essence même est l'amour qui ne peut être véritable amour que dans un renouvellement à chaque fois, à chaque instant de son apparition, absolument neuf, le temps de l'amour ne peut être, pour être fidèle à lui-même, qu'oublieux de ce qui l'a précédé et ignorant de ce qui lui succédera. Le propre de l'amour est ainsi de s'accroître perpétuellement et c'est de cet accroissement infini comme non-permanence à soi que l'amour apparaît comme fidélité permanente.

Ce paradoxe du temps de l'amour compris comme temps de conversion du Soi en l'âme est celui que l'on peut déceler entre la fulgurance de l'amant et la permanence de l'aimée, de la Sulamite.

L'aimée, telle que la décrit Rosenzweig et telle que sa forme grammaticale le laisse augurer (*die Geliebte*), semble bien plus passive que l'amant (*der Liebende*) :

Seul l'amour de l'amant est ce don de soi par soi-même à chaque instant renouvelé, seul l'amant s'offre dans l'amour (*Nur die Liebe des Liebenden ist diese jeden Augenblick erneute Selbsthingabe, nur er verschenkt sich in der Liebe*). L'aimée accueille l'offrande ; cela, qu'elle l'accueille, est son don en retour (*Gegengabe*), mais dans cet accueil, elle reste auprès de soi

17. ÉdR, p. 234.

18. ÉdR, p. 233.

(*bleibt sie bei sich*) et devient totale sérénité et en soi âme bienheureuse (*und wird ganz ruhend und in sich selige Seele*)¹⁹.

À la lutte de chaque instant de l'amant qui « s'arrache au tronc de son Soi », qui à chaque instant s'abandonne et se donne entièrement, fait face l'aimée qui, au sens strict, ne donne rien, restant en elle-même et pour elle-même, paisiblement. Si l'amant n'est qu'amant dans l'amour et lutte avec Soi, l'aimée est autrement bien plus ambiguë : elle est certes celle qui, en accueillant le don d'amour, en répondant de et à ce don d'amour, brise le don de soi par soi-même de l'amant afin qu'il devienne don véritable, alliance de soi avec l'autre ; mais contrairement à l'amant qui apparaît dans la fugitivité de chaque instant renouvelé, la Sulamite « reste auprès de soi », dans la permanence d'un temps propre, fût-elle déjà qualifiée d'« âme bienheureuse » par Rosenzweig.

Il y a ainsi comme une sorte de non-incidence du don d'amour de l'amant sur l'aimée, une dissonance entre le temps de l'un, fou de l'instant, et le temps de l'autre, un temps retiré auprès de Soi, un temps qui prend tout son temps. Cette dissonance entre l'un et l'autre est au cœur de la lecture du *Cantique* menée par Rosenzweig, une lecture où domine la thématique de l'éveil en évocation à la fameuse « maladie d'amour » dont souffre la Sulamite.

L'AMOUR, ÉVÉNEMENT DE L'INTÉRIORITÉ

Le mal d'amour apparaît par deux fois dans le *Cantique des cantiques*. Au chant V, verset 8, la Sulamite sortie de sa maison, mais sortie trop tard pour y rencontrer son amant, s'adresse ainsi aux « filles de Jerusalem » : « Je vous adjure, filles de Jerusalem, si vous trouvez mon amant, que lui direz-vous ? Que je suis malade d'amour ». Mais, « malade d'amour », la Sulamite s'en était déjà désespérée dans le second chant, verset 5 :

Confirmez-moi de braises, ravivez-moi de pommes, parce que je suis malade d'amour. Je vous adjure, filles de Jérusalem, par les cerfs ou par les biches des champs, n'éveillez pas, ne réveillez pas l'amour, avant qu'il en ait désir !

C'est à cette seule occurrence de la maladie d'amour, vraisemblablement parce que son lien à l'éveil y est clairement indiqué, que Rosenzweig s'intéresse.

Le temps de la Sulamite, ce temps qui prend tout son temps, ce temps languissant qui semble laisser l'aimée intacte du don de l'amant, s'éclaircit ici dans la lecture que Rosenzweig fait de l'éveil selon une

19. ÉdR, p. 232 (traduction partiellement modifiée).

double thématique de l'éveil en soi et pour soi et d'une certaine appartenance réciproque des amants. Lisant le verset 7 du deuxième chant (« Je vous adjure, filles de Jérusalem, par les cerfs ou par les biches des champs, n'éveillez pas, ne réveillez pas l'amour, avant qu'il en ait désir ! ») en l'articulant au seizième (« Mon amant pour moi – moi pour lui – »), Rosenzweig écrit en effet :

Elle est sienne, et elle peut dire aussi de lui : il est mien. Dans ce Mien bienheureux, ce singulier absolu, s'accomplit pour elle ce pour quoi elle avait imploré sans cesse si anxieusement ses compagnes de jeu : de ne pas éveiller pour elle l'amour avant d'être elle-même réveillée (*die Liebe ihr nicht zu wecken, ehe denn sie selber erwache*) ; il ne faut pas que son amour soit un cas de l'amour (*ein fall der Liebe*), un cas dans le pluriel des cas, que d'autres par conséquent pourraient reconnaître et déterminer ; ce doit être son amour à elle seule, non réveillé du dehors, uniquement éveillé en son sein (*es soll ihre eigene, unerwerkt von draussen allein in ihrem Innern erwachte*)²⁰.

Autrement dit, si l'événement de l'amour ne peut être, précisément en tant qu'événement, que disruptif, inopiné, la Sulamite redoute toutefois de ne pas être prête à l'accueillir, de n'être pas elle-même éveillée quand surviendra l'amour. Il y aurait donc, en réalité, un temps propice à l'amour, un temps qu'il s'agit de ne pas forcer, de ne pas brutaliser en l'anticipant. L'amour ne doit ainsi pas être ce qui du monde viendrait jusqu'à elle mais ce doit être une réalité s'éveillant en elle pour elle seule, nous dit Rosenzweig. L'amour comme éveil n'aurait donc de sens que s'il est événement de l'intériorité, que s'il est événement survenant dans le confinement des frontières du Soi. Si l'amour préexistait à l'aimée comme une réalité extérieure non encore en elle mais encore à venir jusqu'à elle, ce ne serait pas l'amour, ajoute en effet Rosenzweig, mais « un cas de l'amour », un amour parmi d'autres, emprunté, une réalité visible pour les autres avant qu'il ne soit visible pour l'aimée elle-même.

Mais alors, si le Soi recèle une structure tragique rendue manifeste lorsqu'il ne parvient pas à se laisser pénétrer par le monde, à s'ouvrir à l'autre, le don d'amour de l'amant à l'aimée ne peut cependant être accueilli que parce que, d'une manière presque paradoxale, il confirme le Soi de l'aimée comme réalité séparée du monde et « bienheureux » en soi. Et tel est bien le sens de la réponse de l'aimée au don de l'amant : son accueil du don d'amour est de « s'humilier devant l'amant », écrit Rosenzweig. S'humilier devant l'amant consiste à prendre la mesure de son Soi comme être jusqu'alors séparé de l'autre, à souffrir absolument la solitude primordiale du Soi ou encore, à devenir absolument présent à

20. ÉdR, p. 287.

soi-même dans un présent tout juste entr'ouvert par l'irruption de l'amant qui invite l'aimée à revenir vers elle-même tout en la retenant d'aller au-delà d'elle-même.

La maladie d'amour caractérise alors la conversion du Soi selon les catégories tout à la fois théologiques et phénoménologiques que Rosenzweig définit successivement être celles de la honte, de la réconciliation et de la confession.

La honte (*Die Scham*) qui s'empare de l'aimée, et que Rosenzweig identifie dans le *Cantique* à l'aveu de la Sulamite de la noirceur de sa peau, est le sentiment qui traduit la rupture dans le Soi, rupture qui découvre à l'aimée ce qui fut jusqu'à l'irruption de l'amour sa tragédie, celle d'avoir vécu sans amour :

Et l'âme a honte de son Soi passé et de n'avoir pas rompu par ses propres forces le charme qui la tenait. Voilà la honte qui s'étend sur la bouche aimée qui veut passer à l'aveu ; elle doit reconnaître sa faiblesse passée et encore présente là où elle aimerait reconnaître sa béatitude déjà présente et à venir²¹.

La honte qui s'insinue dans l'âme aimée est le mouvement actif de cette âme sinon entièrement « bouleversée, saisie, ravie »²², sinon entièrement passive dans l'événement de l'amour. La honte temporise cette essentielle passivité de l'âme aimée, la honte marque l'historicité en propre de l'âme en lui découvrant un passé en rupture avec un maintenant et en la retenant au bord du ravissement pour qu'elle ne s'étende pas trop avant dans le futur, pour qu'elle ne précipite pas le présent de l'amour dans l'à-venir d'une béatitude convoitée. Mais la honte, pour ne pas être l'enfermement en soi du Soi, doit alors trouver le chemin de la parole, celui de l'aveu et de la confession ; la honte d'avouer ce passé sans amour doit se convertir en un aveu de la honte, en une parole présente avouant une faiblesse passée dans la conscience d'une faillibilité toujours actuelle qui seule permet la réconciliation de l'âme avec elle-même :

J'ai péché, dit l'âme, et elle renonce à la honte. [...] Que l'homme ait été un pécheur, voilà que l'aveu l'efface ; pour cet aveu, il avait dû surmonter sa honte, mais elle est restée debout à ses côtés pendant tout le temps de l'aveu. C'est seulement maintenant, alors qu'il se reconnaît toujours pécheur bien qu'il ait rejeté sa faiblesse passée, que la honte se retire de lui²³.

21. ÉdR, p. 255.

22. *Ibid.*

23. ÉdR, p. 256.

Dans le *Cantique*, ce temps de l'aveu est identifié par Rosenzweig à la revendication de la Sulamite de sa beauté malgré la noirceur de sa peau :

[...] pleine de honte, elle reconnaît que le soleil a noirci sa peau : Ne me regardez pas, les enfants de ma mère s'emportent contre moi (I, 6), mais presque dans le même souffle, elle se vante d'être aussi noire que belle – Je suis noire et pourtant belle, comme les tentes de Qédar, comme des tapis de Salomon (I, 5)²⁴.

L'aveu libère la beauté, une beauté qui s'inscrit dans le monde des choses, qui désormais est visible et demande à être regardée : « Dis-moi, toi que j'aime, comment tu pâtures, comment tu couches dans le Midi. Car pourquoi serais-je voilée, sur les troupeaux de tes amis ? », peut dès lors demander la Sulamite (I, 7).

Si l'aveu est affirmation de soi, cette affirmation n'est plus seulement de soi en soi-même ; l'affirmation de soi dans l'aveu se fonde dans la reconnaissance de l'autre, de l'amant ; au sein de *L'Étoile*, le mot « das Bekenntnis » relève alors également d'une double traduction, phénoménologique comme « aveu » de la honte et théologique comme « confession de foi » :

L'âme qui avoue son être dans l'amour atteste du fait même avec une suprême certitude l'être de l'amant. Toute confession de foi n'a qu'un unique contenu : celui que dans l'expérience vécue d'être aimée, j'ai reconnu comme l'amant – il est. Le Dieu de mon amour est véritablement Dieu²⁵.

La « confession de foi » (*das Glaubensbekenntnis*) est ici à entendre comme total abandon à une « confiance plénière » : confiance d'être aimée ou belle et confiance en l'amour de l'amant. La dimension tragique du Soi rencontre ici son ultime point de conversion : c'est en éprouvant honte et humiliation devant l'amant, c'est en éprouvant la parole d'aveu comme réconciliation avec elle-même, que naît pour la Sulamite et pour elle seule la certitude de l'amour de l'amant ; et, en même temps, cette certitude lui découvre non plus son manque d'amour passé mais l'amour qu'il lui reste encore à donner :

[...] ce n'est déjà plus la reconnaissance d'une faute – voilà qui est aussi passé que le péché avoué lui-même –, on ne confesse pas le vide d'amour dans le passé, mais l'âme déclare : même maintenant, même en cet instant qui est le plus contemporain de tous les instants, je suis loin d'aimer comme je... me suis aimée. Mais cet aveu est déjà sa suprême félicité ; car il ren-

24. ÉdR, p. 285.

25. ÉdR, p. 257.

ferme la certitude que Dieu l'aime. Ce n'est pas de Dieu, mais de sa propre bouche que lui vient cette certitude²⁶.

L'aimée devenue « sienne » ne désigne plus le Soi comme singulier absolu plein de défi mais un Soi qui se découvre comme singulier absolu dans l'expérience d'un désir de l'autre, c'est-à-dire dans l'humilité (*Demut*)²⁷. De la même manière, le Soi « bienheureux » ne décrit plus un Soi dans la plénitude complaisante à l'égard de soi-même mais la paix trouvée dans l'aveu en ce qu'il libère du poids de la honte dans une confession qui n'est plus celle de la faute mais celle de la foi en l'autre.

Cette conversion du Soi, ce passage révélatif, est un retour du Soi sur lui-même : l'humilité de l'âme n'est qu'altération du défi orgueilleux du Soi, elle est l'orgueil du Soi délesté de son arrogance originale qu'elle a perdue dans l'aveu ; dit autrement, l'âme capable d'aveu n'est autre que le Soi désormais en position d'accueil de l'autre. Ce serait là le mouvement même de l'exil amoureux : revenir à soi autrement, non plus sur un mode tragique de fermeture à l'autre et de complaisance à soi, mais aller vers soi en allant vers l'autre, vers la voix de l'amant qui enjoint d'aimer. L'impératif d'amour de l'amant à l'aimée n'est pas, en effet, un « aime-moi » mais – comme le rappelle Rosenzweig – des invitations répétées à s'ouvrir et au départ, parmi lesquelles « Lève-toi et va vers toi-même » est sans doute le plus signifiant dans son écho à la figure biblique d'Abraham qui, lui aussi, entendra l'appel à partir vers soi-même²⁸. Ce mouvement de départ vers soi en réponse à l'autre n'engage pas que l'aimée. Il engage aussi son amant. Sans cet engagement réciproque ce ne serait ni appel ni réponse à l'appel dans la langue de l'amour qui lie dans un mouvement commun en séparant dans la distance de ce qui est sans extase. Ainsi, si par ce retour vers elle-même dans la réponse à la voix de l'amant, l'aimée brise son destin tragique en révélant le fondement de son amour en l'amant, elle permet égale-

26. *Ibid.*

27. Cf. ÉdR, p. 239-240.

28. « Va vers toi-même (lekh lekha), quitte ton lieu natal et ta maison paternelle et va vers le pays que Je t'indiquerai » entend Abraham, – en réalité encore à cet instant Abram (*Gn* 12, 1). Et ce départ est aussi la route à emprunter pour se rencontrer à nouveau, pour aller vers soi : lekh lekha, va vers toi-même. La seule autre occurrence dans l'Ancien Testament de ce départ vers soi-même, cette fois-ci au féminin car adressé à la Sulamite, se trouve dans le *Cantique des cantiques* : kumi lakh vé lekhi lakh, lève-toi et va vers toi-même entend par deux fois la Sulamite (chant II, 10 et 13) Le dérangement infligé par la voix de l'autre qui enjoint à partir en partant vers soi est essentiellement donation du nom, donation d'un être en propre : c'est la réponse à l'appel à partir qui donnera à Abram son nom définitif, Abraham, et nous verrons qu'il en va de même pour la Sulamite.

ment à l'amant et à Dieu de rendre manifeste leur réalité, autrement dit de se révéler.

L'APPEL DU NOM PROPRE

Avant l'aveu, conclut Rosenzweig, « tout est absence d'amour ». Par son aveu d'amour, l'aimée n'est plus celle qui accueille, passivement, le don d'amour de l'amant mais elle est désormais celle qui « dans la surabondance vive de l'instant bienheureux »²⁹ se donne entièrement à l'amant ; l'aveu d'amour signifie alors « Je suis à toi » ou, selon le *Cantique* II, 16 repris par Rosenzweig : « Mon amant pour moi – moi pour lui », cette formule qui laisse retentir l'amant, qui lui donne sonorité et visibilité en en faisant l'origine et le terme de l'aimée. Et, en effet, ce don de soi à l'amant est donation d'être :

C'est seulement dans cette foi qu'a l'aimée en l'amant que ce dernier devient réellement homme – certes, dans l'amour l'âme s'éveille et commence à parler, mais de l'être, de l'être visible à ses propres yeux, elle n'en acquiert que lorsqu'elle est aimée ; de même, c'est seulement maintenant, dans le témoignage de l'âme croyante, que Dieu acquiert de son côté la réalité perceptible et visible par-delà son être caché³⁰.

Rosenzweig traduit cette donation d'être sous les termes de la formule midrachique : « Si vous témoignez de moi, je serai Dieu sinon non »³¹. L'aveu de l'âme aimée se fait ainsi parole de témoignage. Un témoignage dans l'immanence et pour l'immanence car l'aveu affirme également l'existence de l'amant mais un témoignage qui, à l'instant même de sa profération, brise son immanence dans sa réponse à la transcendance de Dieu selon la langue même du *Cantique* qui, en tant qu'authentique chant d'amour, est tout à la fois, insiste Rosenzweig, « sensible et suprasensible », lieu de l'alliance entre l'homme et Dieu. Cette donation d'être de l'aimée à Dieu et à l'amant est révélation. Ou, plus précisément, parce que la révélation procède toujours d'une seconde révélation avérant la première, cette donation d'être à l'amant et à Dieu est la première révélation, c'est-à-dire l'événement qui « pose » un quelque chose, qui donne existence à un « il y a ». La seconde révélation est celle qui « ne pose rien, qui ne crée rien en dehors d'elle en le posant dans le vide », elle est renouvellement, éveil à nouveau de la création immémoriale en un présent sans cesse recréé à neuf³². C'est donc dans l'événement de la seconde révélation que le passé, le « il y

29. ÉdR, p. 260.

30. ÉdR, p. 258.

31. Midrash Pesikta, XII, 6 sur *Is.* 43, 10.

32. ÉdR, p. 230.

a », le créé, sont attestés comme tels tout en étant réactualisés dans cette « naissance à nouveau » (*Wiedergeburt*) qu'est la seconde révélation. Dit encore autrement, par cette seconde révélation, le passé ou le créé ne s'abîment pas dans un temps une fois pour toutes advenu et révolu mais entrent dans un présent absolument vivant et annonciateur de l'avenir. C'est ainsi comprise que la révélation apparaît non comme un *punctum* mais comme une « conversion du devenir » (*Umkehr des Werdens*) selon l'expression de Rosenzweig.

Cette seconde conversion autorisant à la langue d'Éros d'être entièrement langue révélée et révélatrice, d'être entièrement amour, se produit dans la réponse de l'amant à l'aveu de l'aimée. Cette réponse ne pourra pas être, prévient Rosenzweig, une réponse simplement symétrique à l'aveu de l'aimée, ce ne pourra pas être un « je suis à toi » ne serait-ce que parce que l'amant ne s'inscrit pas dans la structure de l'aveu. La réponse de l'amant, parce qu'elle est parole de la seconde révélation, sera réitération du don d'amour, ce don d'amour qui, initialement, nous était apparu comme sans incidence sur l'aimée par une discordance entre le temps de l'un, fou de l'instant, et le temps de l'autre, bienheureuse en soi. Plus précisément, ce don est réitération de l'appel du nom car celui-ci ne pouvait laisser retentir sa force vocative tant que l'aimée n'avait avoué son amour. Ainsi, du côté de Dieu, la réponse à l'aveu d'amour s'inscrit au regard d'un passé, d'un appel passé : « Je t'ai appelé par ton nom (*Ich habe dich bei deinem Namen gerufen*). Tu es à moi »³³. La révélation se comprend dans la coexistence grammaticale de ce temps passé (« je t'ai appelé ») avec le temps présent (« tu es à moi ») : le présent éclaire rétrospectivement le passé, le présent avère un nom existant déjà dans le passé mais qui ne peut retentir que dans sa répétition comme réponse de Dieu à l'aveu de l'aimée ; par cette réponse à l'aveu, Dieu renouvelle lui-même son don d'existence, le témoignage d'être qui lui a été conféré par la Sulamite. Et par cette avération de son être, dans un rappel du passé, d'un avoir eu lieu – l'appel du nom – dans le présent absolu de l'amour, Dieu s'avère être l'auteur et l'initiateur de ce dialogue entre lui et l'âme.

La traduction phénoménologique de la réponse de Dieu à l'aimée est alors la suivante : le don de l'amant à l'aimée est don d'un fondement à l'amour qui transfigure les « douleurs » de la naissance de l'amour en un don de l'origine :

Avec une infinie tendresse, et l'appel du nom sans cesse répété dans un murmure : Ma sœur, ma fiancée, l'amant situe le fondement de leur amour

33. ÉdR, p. 260.

dans un pré-monde de la Création oublié par l'amour lui-même, et ainsi il retire son amour de l'éphémère de l'instant³⁴.

Le don de l'amant ravive un nom, un nom qui n'est pas mien, qui n'est pas une propriété identitaire mais mon nom pour l'autre, mon nom pour celui qui m'appelle : ma sœur, ma fiancée, un nom qui me désigne être pour l'autre depuis toujours, depuis le pré-monde de la Création. Davantage, l'appel du nom ravive au présent l'immémorialité du nom et lui confère une orientation : si le nom n'est pas mien mais pour l'autre, cet autre en m'appelant devient le centre de mon expérience vécue ; dans la formule, « Tu es à moi », c'est ce « moi » qui m'appelle qui se donne comme orientation au Tu que je suis instantanément devenu dans l'appel.

Et parce que la force du nom est vocative avant d'être nominative,

Avec l'appel du nom propre, – écrit Rosenzweig – la parole de la Révélation entre dans le véritable dialogue (*in die wirkliche Wechselrede*) ; dans le nom propre, c'est une brèche qui est ouverte dans le mur pétrifié de la choséité. Ce qui a un nom propre ne peut plus être chose ni plus la chose de tout le monde ; il est incapable de se dissoudre entièrement dans le genre, car il n'y a pas de genre auquel il puisse appartenir ; il est son propre genre. Et il n'a plus son lieu dans le monde, ou son moment dans le devenir mais au contraire, il transporte avec lui son ici et maintenant ; là où il est, est un centre, et là où il ouvre la bouche, est un commencement³⁵.

L'appel du nom est ainsi chez Rosenzweig, et l'on pourrait le dire de la révélation elle-même dans son double processus, une articulation de l'autonomie et de l'hétéronomie de l'être parlant, du sujet de la parole vive. Le Soi devenu accueillant, ce « Je avec un nom propre », est sortie « hétéronome » hors du Soi par le consentement à une voix autre, à un événement totalement étranger, mais sortie hors de soi qui avère l'autonomie de ce Soi en lui donnant un ici et maintenant ouvert sur un futur encore indécélable. L'appel du nom est ainsi éveil non d'une immuable identité mais ce qui au contraire empêche que je sois tel ; l'appel du nom éveille l'immémorial de mon nom à être plus qu'un passé révolu, l'appel du nom m'appelle à être davantage que créature ou être-créé pour attester une histoire vivante et en propre, pour attester dans l'événement de l'amour, dans la dissonance des temps que provoque l'événement de l'amour une continuité dans le temps des hommes ainsi qu'en rendrait compte l'ultime adresse de l'amant à l'aimée dans le *Cantique* : « Sous le pommier, je t'ai éveillée, là où ta mère te conçut, là où t'enfanta celle dont tu naquis » (VIII, 5).

34. ÉdR, p. 286-7.

35. ÉdR, p. 264.

LA NOSTALGIE COMME EXPROPRIATION

Si la réponse à l'aveu d'amour de l'aimée, le « tu es à moi », fonde définitivement et durablement son amour dans l'amant et l'autorise alors à se sentir « bienheureuse » et en paix dans sa confiance en l'amant ou sa foi en Dieu, la vie de l'âme demeure cependant pure inquiétude dans la crainte, non de ne pouvoir demeurer dans ce soi « bienheureux », mais dans la crainte de n'être qu'un Soi bienheureux à nouveau coupé du monde et sans avenir.

Le signe en est d'abord un ressac de la plainte de la Sulamite qui, éveillée à l'amour, dans l'entente de son nom tout juste évoqué par l'amant (« Ma sœur, ma fiancée »), lui répond en soupirant après le frère qu'il n'est pas pour elle : « Qui te donnera comme mon frère ? » (VIII, 1). Rosenzweig relève ce sanglot de la Sulamite pour montrer que l'évocation du nom ne suffit pas : si l'amant donne à l'aimée le nom de sœur, pour que « le nom soit vérité », ce nom ne devrait pas être seulement allégorique, le don d'amour de l'amant à l'aimée ne devrait pas valoir pour elle seule mais valoir pour tout autre, c'est-à-dire être le don d'amour délivré au prochain :

Il ne suffit pas que dans la semi-clarté tremblante de l'allusion, il appelle la fiancée du nom de sœur ; il faudrait que le nom soit vérité (*der Name müsste Wahrheit sein*), qu'il soit perçu dans l'éclatante lumière de la rue et non murmuré dans l'oreille aimée, au crépuscule rempli de la solitude à deux ; il faudrait qu'il soit pleinement vrai aux yeux de la foule³⁶.

La plainte de la Sulamite dénonce ainsi l'ultime séparation entre elle et son amant et découvre qu'elle et lui ne forment finalement, dans leur dialogue amoureux réduit à eux seuls, qu'une nouvelle forme de solitude, une « solitude à deux » (*Zweieinsamkeit*). De là que la plainte de l'aimée s'adresse dans le *Cantique* aux filles de Jérusalem et non à l'amant lui-même car l'amour ici ne peut rien, car l'amour en tant qu'il « ne connaît que le Je et le Tu, ignore la rue ». Mais alors cette plainte, précisément parce qu'elle s'adresse au monde, à l'au-delà de l'instantanéité de l'amour, parce qu'elle s'affranchit de l'apaisement bienheureux tout juste découvert auprès de son amant, se convertit en prière, prière que la Révélation ne soit pas l'événement pour un seul ou pour une « solitude à deux » mais que la Révélation se renouvelle aux yeux de tous. Prière que le langage de l'amour ne soit pas langage de l'amant et de l'aimée exclusivement mais qu'il soit langage fraternel, langage de tous les hommes. C'est alors seulement que le nom de « sœur » répété aux quatrième et cinquième chants par l'amant à l'aimée (IV, 9 ; IV, 12 ; V, 1-2) peut retentir dans la question de la Su-

36. ÉdR, p. 287-8.

lamite qui, pour la première fois, interroge la possibilité d'une parole fraternelle : « Qui te donnera comme mon frère ? » (VIII, 1).

Bien que Rosenzweig ne le mentionne pas, il faut noter en ce passage du *Cantique* la résurgence nouvelle de « l'éveil ». Ainsi il ne s'agit plus, comme ce fut le cas au chant II, verset 7, d'implorer les filles de Jérusalem pour que l'amour s'éveille au juste temps de la Sulamite et pour elle seule mais il s'agit de savoir comment les filles de Jérusalem feront en sorte que l'amour s'éveille au-delà des seuls amants pour la communauté des hommes : « Je vous adjure, filles de Jérusalem, comment (*Ma*) éveillerez-vous, comment (*Ma*) réveillerez-vous l'amour, avant qu'il en ait désir ? » (VIII, 4). C'est à nouveau un temps d'avance qui caractérise cet éveil mais non plus, comme ce fut le cas précédemment, assimilé à un temps de crainte, la crainte que l'amour ne s'éveille trop tôt ; c'est désormais un temps d'anticipation qui est souhaité comme si l'éveil à l'amour fraternel devait précéder, brusquer le désir de l'autre à l'inverse de l'amour électif qui doit être éveillé dans un juste temps, dans une concordance avec le désir même d'être éveillé. Cette nouvelle dissonance du temps rencontre chez Rosenzweig un mot allemand particulier à peine traduisible dans notre langue : *Sehnsucht*, que nous désignons habituellement par la nostalgie, cette nostalgie particulière de ce qui n'est pas encore – en différence avec le mot *Heimweh* qui, traduisible également dans notre langue par le mot nostalgie, évoque le regret de ce qui n'est plus, le retour à ce qui fut. Ainsi que l'a rappelé Heidegger³⁷, la *Sehnsucht* ne désigne pas tant la volonté de rassembler ce qui est désormais épars mais elle s'apparente plutôt à un mouvement de fuite, une contagion de l'à-venir, un désir qui s'étend au-devant maladivement, non sans une certaine douleur, celle d'être perpétuellement comme exproprié. La plainte de la Sulamite « Qui te donnera comme mon frère ? » se déporte alors, dans la lecture de Rosenzweig, vers la « supplique » de l'âme aimée à Dieu, vers une prière adressée à Dieu pour qu'il se révèle comme amour, non plus pour elle seule, mais « sous les yeux de tout ce qui est vivant », une prière appelant la venue du Royaume pour que soit avéré le futur rédempteur annoncé par la Révélation : « La bien-aimée implore l'amant de déchirer les cieux de son éternelle actualité, qui font échec à sa nostalgie (*Sehnsucht*) d'un amour éternel, et de descendre jusqu'à elle pour qu'elle puisse se poser comme un sceau éternel sur son cœur qui toujours tressaille et comme un anneau enserrant fermement son bras qui jamais ne se repose »³⁸. La prière de la Sulamite rencontre en ce lieu le cri de l'âme s'élevant vers

37. SCHELLING, trad. fr. J.-F. Courtine, Gallimard, 1977, p. 216.

38. ÉdR, p. 288.

Dieu : « Ah ! Si tu déchirais les cieux et si tu descendais ! »³⁹. C'est là tout à la fois, nous dit Rosenzweig, un vœu (*Wunsch*), une question (*Frage*), un cri (*Schrei*) qui sont les seuls modes d'apparition du futur dans le présent de l'amour. Toutefois, ce n'est pas là une « prière réelle » mais seulement un « pouvoir prier et devoir prier » (*Betenkönnen und Betenmüssen*) car le vœu, la question, le cri, répondent encore d'une certaine nostalgie, celle de l'éternité, tandis que la prière véritable est l'actualisation d'un « aujourd'hui éternel », d'un « maintenant sans fin ». Contrairement à l'instant amoureux qui naît, meurt et renaît à neuf inlassablement, l'éternité est un *nunc stans*, un temps qui ne passe pas c'est-à-dire un instant arrêté. Pour en rendre compte, Rosenzweig introduit une distinction dans le vocable du temps entre l'instant et l'heure. L'heure contient la diversité des instants singuliers mais elle imprime à cette succession un début et une fin invariables de telle sorte que l'heure n'est pas un laps de temps ou une durée, mais « un cercle qui revient à lui-même » indépendamment du foisonnement du temps :

Lorsqu'une heure est passée, ce n'est pas seulement une nouvelle heure qui commence, de même qu'un nouvel instant dissout l'ancien, mais c'est de nouveau une heure qui commence. [...] C'est seulement la cloche qui sonne, et non le tic-tac de la pendule, qui crée l'heure. [...] C'est seulement dans le monde de la Rédemption que des cloches se mettent à sonner⁴⁰.

Pour la Sulamite, cette heure ne peut se faire entendre, elle ne peut que la prier d'une prière encore imparfaite, elle n'a pouvoir que de la souhaiter. Aussi, si cette prière est encore plainte, si ce souhait est encore sanglots de l'âme c'est qu'elle est une voix déchirée entre son « ici et maintenant » tout juste advenu et l'éternité tant désirée, comme si de coïncidence parfaite même avec soi il ne saurait y avoir. De là que si ce souhait prend la forme d'une question, ce n'est pas en vue d'en obtenir une réponse car le souhait d'éternité exige précisément de sortir du « cercle enchanté de l'amour » (*Zauberkreis der Geliebtheit*), c'est-à-dire exige l'au-delà de l'instant amoureux. Et si, en ce sens, sa nostalgie demeure « impuissante et inapaisable » (*ohnmächtig unstillbar*), elle est aussi cependant en tant que « vœu non exaucé », « cri d'une question ouverte » (*der Schrei einer offenen Frage*), le point culminant de la Révélation qui désire être plus que seconde Révélation, qui veut être l'annonce de la Rédemption. Cela signifie que l'amante désire désormais aimer, qu'elle est au seuil de rendre pleinement effective sa confession de foi, cela signifie que la communauté des amants désire s'ouvrir à l'amour du prochain ou au « royaume de la fraternité » (*Reich der Brüderlichkeit*). Cette ultime prière de la Sulamite serait ce qui dé-

39. ÉdR, p. 262.

40. ÉdR, p. 406.

finitivement romprait toute forme tragique de l'amour, tout risque d'enfermement dans une « solitude à deux » :

Si cette nostalgie doit être comblée, il faut que l'âme aimée franchisse le cercle enchanté de l'amour dont elle est aimée, qu'elle oublie l'amant et qu'elle-même ouvre la bouche, non plus pour répondre, mais pour parler d'un verbe en propre. Car dans le monde, il ne s'agit pas d'être aimé, et ce qui est aimé ne doit pas se comporter autrement que s'il ne dépendait que de lui-même et que s'il n'était pas aimé, et que si tout son amour n'était pas d'être aimé, mais éternellement... d'aimer⁴¹.

Oubli de l'amant, dessaisissement de son être-aimé pour être elle-même amante et désormais dépendante, pour ce qui lui est propre, non plus de l'autre mais d'elle-même seule, cette ultime conversion de l'être de la Sulamite signifie-t-il que le « royaume de la fraternité » ne sera finalement que la répétition de nouveaux et innombrables duos amoureux qui, en tant que tels, assigneraient le langage fraternel à n'être définitivement qu'un souhait jamais exaucé ? L'heure ne sonnerait-elle donc jamais nous laissant en proie aux incessantes saccades de l'instant ?

En réalité, c'est à une nouvelle sortie hors de soi qu'est appelée l'âme car si « C'est seulement la cloche qui sonne, et non le tic-tac de la pendule, qui crée l'heure », le *Cantique* ne permet en effet que de prendre conscience du « tic-tac de l'horloge ».

L'AMOUR, LANGUE PARABOLIQUE

Cette nouvelle sortie hors de soi de l'âme ne signifie plus un mouvement de retour à Soi comme précédemment mais une sortie entièrement tournée vers le monde entendu comme « prochain » (*das Nächste*). Ce visage de l'âme aimée qui se tourne vers le monde ne signifie pas oubli de Dieu mais la mise en œuvre concrète, mondaine, de son immémorial commandement d'amour désormais intériorisé par l'âme aimée mais qui ne peut valoir que si, précisément, il est éprouvé au-dehors. Ainsi, si l'amant ne peut répondre à la prière de la Sulamite d'un au-delà de l'amour que serait la fraternité ou l'amour du prochain, il ravive cependant la mémoire de l'inachèvement du monde, il rend effective la parole rédimante d'un « pas encore » en éveillant à neuf le souvenir d'une parole plus ancienne que toutes, d'une immémoriale parole, celle du Lévitique (19, 18) qui enjoint d'aimer et qui constitue les premiers mots du troisième livre de *L'Étoile de la Rédemption* intitulé « Rédemption ou l'éternel avenir du royaume ». Dans ce souvenir à neuf, la transcendance n'est pas une voix vaine, lointaine et inaudible,

41. ÉdR, p. 289.

appartenant au passé mais, selon Rosenzweig, elle est orientation de l'immanence dans les plus intimes pulsations du cœur de la Sulamite :

Et lorsqu'elle sortira du miracle de l'amour divin pour entrer dans le monde terrestre, c'est uniquement dans le plus secret de son cœur qu'elle pourra garder la parole des anciens : c'est elle qui donnera force et bénédiction à ce qui lui reste à faire, grâce à la réminiscence de ce qui a été vécu dans le cercle enchanté évoqué à l'instant : Comme il t'aime, aime toi aussi⁴².

C'est ainsi que l'on peut comprendre que Rosenzweig considère que dans le *Cantique des cantiques* l'amour humain n'est pas un simple « contrepoint » (*Gegenstück*) de l'amour divin mais qu'il en est plutôt l'« immédiate parabole » (*unmittelbares Gleichnis*)⁴³. Comme « parabole », entendre le devenir-âme de l'aimée appelait du point de vue philosophique à conjuguer invariablement un vocable phénoménologique à un vocable théologique. « Chercher la parole de l'homme dans la parole de Dieu », selon la formule récurrente de *L'Étoile*, n'est ainsi pas confondre l'une et l'autre parole ou les entendre dans une concordance mimétique de l'une à l'autre ; la figure féminine en étant tour à tour et parfois imperceptiblement l'aimée de l'amant et l'aimée de Dieu apparaît comme la mise en abîme de cette distance, propre à l'amour, entre l'homme et Dieu, une distance qui ne signifie pas une simple séparation mais la dissonance toute féminine permettant et manifestant les constants mouvements de conversions de la langue et des subjectivités. Ainsi l'aimée se tient-elle toujours devant Dieu : devant Dieu, dans l'humilité de l'aveu d'amour mais devant Lui encore lorsqu'appelée à sortir du cercle de l'amour électif, elle se met en marche devant Lui, cette fois-ci dans un temps d'avance sur Lui.

« L'exil amoureux de la personne » désignerait d'abord l'exil de la notion même de « personne » au sein de *L'Étoile de la Rédemption* : il n'y a pas, annonçons-nous en ouverture de cette lecture, un concept de personne en tant que tel chez Franz Rosenzweig mais, au fil de cette étude, un trait singulier, fuyant et inachevé sous couvert de l'expression « devenir-âme », se sera imposé en dessinant les contours de l'aimée, de l'être féminin. À travers la figure féminine du *Cantique*, « l'exil amoureux » ne désigne alors plus seulement le retour sur Soi dans la réponse à la voix de l'autre, – ce qui fut la définition élémentaire de la « personne ». Parce que la « personne » n'est jamais nommée dans *L'Étoile* mais toujours transportée au-delà de sa nomination par les mots de la

42. ÉdR, p. 288.

43. ÉdR, p. 300.

Sulamite, « l'exil amoureux de la personne » est aussi pleinement temps de la délivrance : temps de la délivrance comme renouvellement, d'abord, dans la Révélation qui convertit la Création muette et cachée en une réalité sonore et manifeste mais temps de la délivrance, aussi, dans l'entente la plus stricte du mot « rédemption » (*Erlösung*, ce qui dé-lie). L'exil amoureux désignant l'entrée dans la Rédemption est cette nouvelle expulsion subie par l'âme hors du présent bienheureux de l'amour vers un nouveau temps d'anticipation, celui de la prière qui est encore dans la fragilité d'être trop pressante et alors tyrannique, qui est toujours et encore en quête du juste temps. Rosenzweig propose de nombreuses formulations de cette tension qui caractérise la Rédemption, parmi lesquelles : « Le Royaume est toujours à venir, mais à venir, il l'est toujours ». Entendue comme « grammaire du pathos », la Rédemption est souffrance de la permanence de l'aujourd'hui comme étant encore toujours à accomplir, endurance d'un être-là comme n'étant pas là, à la fois pressenti mais encore imprévisible.

Dans cette perspective, la prière naissante est une parole où, plus que jamais, se font entendre la tension entre Éros et Thanatos et cette coexistence de l'âme avec une souffrance, désormais souffrance d'éternisation, qui sans cesse menace l'âme de la reconduire à la tragique fixité du Soi. C'est une parole où s'entremêlent l'attente tourmentée et la plainte mais aussi l'interrogation, l'appel à un « encore-davantage », « encore-autrement » du monde. Par là, « L'exil amoureux de la personne » participe pleinement à la mise en question du système philosophique initié par le *Nouveau Penser (Das Neuen Denken)* de Rosenzweig, par là « l'exil amoureux de la personne » dit la menace, toujours probablement imminente, d'un geste totalitaire et totalisant. Aussi, que le cri soit l'ultime voix délivrée par la Sulamite doit ici nous arrêter : ce cri n'est pas sans faire songer aux cris des hommes en proie à la menace imminente de la mort sur lesquels Rosenzweig attire notre attention dès les premières pages de *L'Étoile* et qui inaugurent la conversion du Soi. Telle peut être la manière dont la femme découvre instantanément sous les traits d'Éros le visage de Thanatos.

44, rue Bayen
75017 Paris

RÉSUMÉ. — L'exil amoureux de la personne dans l'*Étoile de la Rédemption* de Franz ROSENZWEIG. Par Deborah BLICQ.

Si le concept de « personne » semble aux premiers abords étranger à l'œuvre de Franz Rosenzweig, il semblerait toutefois que ce qu'il désigne dans l'Étoile de la Rédemption sous le mot « âme » et ce qu'il décrit de ses conversions successives, questionnent le statut même d'un « concept » de personne. Ainsi l'âme, expression féminine d'une tension insurmontable entre Éros et Thanatos, permet d'appréhender la personne comme un concept fuyant ou toujours en devenir, à l'image du paradigme biblique de l'exil amoureux de la Sulamite dans le Cantique des cantiques, contrepoint de la Révélation dans l'Étoile de la Rédemption.

MOTS-CLEFS : âme – Soi – éveil – révélation – temps – plainte – amant – aimée.

ABSTRACT. — The amorous exile of the person in Franz Rosenzweig's *Star of Redemption*. By Deborah BLICQ.

If the concept of "person" initially seems alien to the work of Franz Rosenzweig, it would nevertheless appear that what he means by the word "soul" in the Star of Redemption, and his descriptions of its successive conversions, questions the very status of a "concept" of person. Thus, the soul, which is the feminine expression of an insurmountable tension between Eros and Thanatos, allows us to apprehend the person as a fleeting concept, or one that is always in the process of becoming. This is akin to the biblical paradigm of the amorous exile of the Shulamite woman in the Song of Songs, which serves as a counterpoint to Revelation in the Star of Redemption.

KEY WORDS : soul – Self – awakening – revelation – time – lament – lover – beloved.