

Fidélité à la promesse

Témoins du futur. Philosophie et messianisme, de Pierre Bouretz Gallimard, « nrf Essais », 1 249 p.

Georges Leroux

Numéro 195, mars-avril 2004

Fidélité à plus d'un : Derrida, Celan, Brenner, Cixous, Blanchot

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/19460ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Spirale magazine culturel inc.

ISSN

0225-9044 (imprimé)

1923-3213 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Leroux, G. (2004). Fidélité à la promesse / *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, de Pierre Bouretz Gallimard, « nrf Essais », 1 249 p. *Spirale*, (195), 35-36.

FIDÉLITÉ À LA PROMESSE

TÉMOINS DU FUTUR. PHILOSOPHIE ET MESSIANISME de Pierre Bouretz
Gallimard, « nrf Essais », 1 249 p.

L'ATTENTE dans le siècle, l'attente du siècle : demeurer vigilant, garder les yeux ouverts même la nuit et continuer d'espérer. Déjà l'attente constitue une forme d'humilité, dans la mesure où par elle la pensée reconnaît qu'elle ne se suffit pas à elle-même et qu'un autre, tout autre, doit venir et s'inscrire dans l'à-venir qu'est l'histoire. Ce livre est une traversée de la promesse dans la philosophie du vingtième siècle, il est le récit, aussi substantiel que lui-même inspiré par l'attente qu'il contribue à libérer, des chemins empruntés par neuf penseurs pour comprendre cette attente et l'investir. Nés entre 1842 et 1905, morts entre 1918 et 1995, ces penseurs sont tous Juifs, mais ils n'entretiennent pas tous avec la tradition qui les porte un rapport d'égale intensité : Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gerschom Scholem, Martin Buber, Ernst Bloch, Hans Jonas, Leo Strauss, Emmanuel Lévinas. La plupart ont cependant avec les autres, dans la lecture comme dans l'écriture, un rapport étoilé — fait parfois d'une amitié soutenue, d'une vénération fraternelle, parfois du respect du disciple ou de l'admiration étonnée du maître —, un rapport qui les a maintenus ensemble, tenant en éveil leur pensée, dans la nuit du siècle où la raison sembla s'obscurcir au point de s'enténébrer jusqu'à disparaître. Il fallut à chacun une forme de courage, dont le témoignage fut l'expression exemplaire, pour persister et affronter le spectre de la disparition. *Témoins du futur*, selon l'expression de Benjamin, ils le demeurent autant qu'ils furent témoins de ce passé exorbité. Un nom manque à la chaîne d'espérance que leur témoignage a permis de déployer, ce nom est vivant, il est le nom de leur promesse encore à venir, et c'est celui de Jacques Derrida.

Messianisme et métaphysique

Qu'ils aient été Juifs n'est pas d'abord l'indice de leur différence, car ils furent pour la plupart des philosophes allemands, marqués dans leur pensée par la germanité de l'idéalisme hégélien et imprégnés de la philosophie de l'histoire que le maître d'Iéna avait léguée à l'Europe moderne. Mais dans cette germanité, ils furent surtout modernes, car comme y insiste Pierre Bouretz, ils furent tous de leur temps, c'est-à-dire pleinement conscients de la sécularisation et désireux d'une réinterprétation de la Loi constituant leur héritage. Ils furent tous habités surtout d'une passion de la transcendance qui a fait d'eux des

penseurs qui ont éprouvé cruellement les conséquences du désenchantement. Mais là s'arrête, si on peut le faire aussi brièvement, l'énoncé des parentés, car qu'y a-t-il de commun entre un Hermann Cohen, propagateur infatigable du rationalisme et de l'assimilation, et un Martin Buber, fasciné par la tradition hassidique et désireux de la restituer ? On pourrait certes les rassembler tous autour de l'inquiétude de Kafka devant l'épuisement du judaïsme de l'Europe centrale. Comme ceux qui les avaient précédés, Spinoza, Heine ou Halevi, ces penseurs ont puisé à pleines mains dans le trésor dont ils étaient dépositaires pour tenter de calmer cette inquiétude. Le plus étonnant sans doute est de constater avec Pierre Bouretz combien cette relève est aussi un adieu à la philosophie allemande, et dans plusieurs cas un adieu à l'Europe elle-même, dans la mesure où après s'y être formés et en avoir subi la profonde fascination, ils s'éloignèrent tous de « cet astre sombre ». Bien sûr, l'égarément de Heidegger, la mollesse de Cassirer, la prolixité indifférente de Husserl n'avaient rien pour les convaincre de persévérer, mais leur distance a des motifs plus profonds : la philosophie de l'Allemagne post-nietzschéenne désenchantée ne conservait plus rien de la promesse. Ni le germe chrétien de l'amour, pourtant si robuste chez le jeune Hegel, ni la négativité romantique de l'idéalisme, rien de cela n'avait été protégé, sauvé, gardé vivant. Quand Lévinas oppose l'infini à la totalité, quand Benjamin oppose au matérialisme les fragments tragiques de ses *Passages*, pour ne donner que ces seuls exemples, on voit bien comment se constitue ce désistement répété qui laisse exsangue le mouvement même de la pensée allemande, jusqu'à sa reprise chez Habermas.

S'il fallait voir en eux une forme de confrérie, ce serait celle d'une bibliothèque où la rencontre de l'idéalisme et de la Bible — et pour certains de la Kabbale et du Talmud (Rosenzweig, Scholem, Buber, Lévinas) — associe dans un même geste de lecture le désir de dépasser les apories de la métaphysique depuis la critique de Kant. Qu'ils soient tous demeurés métaphysiciens n'est pas une proposition banale, car leur nostalgie (comment le dire autrement ?) d'un monde autre que celui des intérêts et des calculs, des nécessités et des aléas, les gardait en contact avec deux questions qui furent pour eux deux convictions inaliénables, même dans leur version négative : d'abord, l'infini, en tant qu'ouverture et pure altérité, et ensuite, la promesse, en tant qu'accomplissement toujours à-venir. S'il est facile d'évo-

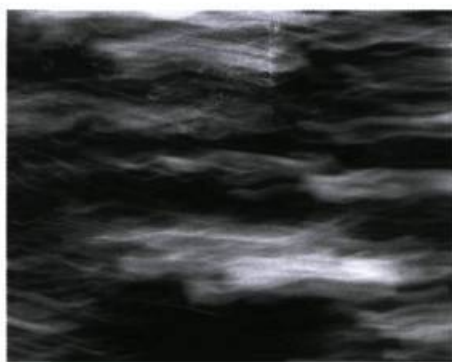
quer à leur sujet le témoignage du Dieu unique — repris dans les trois pointes du monothéisme de Rosenzweig : Création, Révélation et Rédemption —, il est plus difficile de comprendre comment, dans le monde dévasté qu'ils traversèrent, ils purent maintenir l'idée messianique. Le seul rapprochement de la philosophie et du messianisme est déjà, pour tant de penseurs critiques, la corruption même de l'entreprise philosophique, à proportion même que la question : « que m'est-il permis d'espérer ? » constitue justement, depuis sa formulation kantienne, la limite forclosée de la pensée. On peut le comprendre quand on rappelle comment, dans une lettre de 1927, Benjamin fit parvenir à son ami Scholem un fragment dont le titre était : *Idée d'un mystère*, un titre qui se substitue à celui qui était devenu le nom propre de la pensée allemande : *Idée d'un système*. Le Messie, quelle que soit la lecture que ces penseurs en ont produite, peut être ici reçu comme le nom propre d'une autre pensée, une pensée qui investit la fidélité à la promesse. Une pensée, comme Pierre Bouretz l'écrit, marquée par la morsure du messianisme.

Eschatologie et utopie

Que doit ce réinvestissement de l'espérance dans la philosophie à la tradition juive dont il est par ailleurs, dans le texte prophétique, l'essence la plus accessible ? L'eschatologie et l'apocalyptique juives sont d'emblée religieuses, et leur transcription inversée dans la quête philosophique de la raison, et cela depuis Philon d'Alexandrie et Maimonide, n'a jamais été exempte d'ambiguïtés. Nul mieux que Lévinas n'a su se faire le porteur de cette tension, reçue en philosophie comme une véritable provocation de la raison : la perspective de l'eschatologie n'est-elle pas d'emblée, et toujours, celle de la raison qui se sent investie du pouvoir de déterminer l'idéal ? Seule une pensée qui renonce à cette ouverture voudra proclamer que les tâches de la raison sont limitées à l'énoncé de ce qui est, et qu'il faut renoncer à l'expression de ce qui doit être. Or l'utopie, qu'on la détermine ou non de manière politique sur l'horizon de la paix universelle, appartient de plein droit à l'exercice de la raison, et c'est elle qui met à son service l'eschatologie. En ce point de la pensée, le pouvoir révolutionnaire de l'espérance, qui fait écrire *Le Principe espérance* à Ernst Bloch aussi bien que *L'Étoile de la Rédemption* à Rosenzweig, se trouve confronté avec l'histoire du salut : ces penseurs de la promesse ont diversement interprété la place de cette promesse dans l'histoire.



Sylvie Readman, *Défiguration*, 2003, épreuves à jet d'encre, diptyque, 111 cm × 330 cm.



Entre ceux qui la conçoivent comme l'idéalité de la raison — ce qui est promis étant ce qui est espéré —, et ceux qui ne voient de récit pensable que celui de la libération divine — ce qui est espéré étant ce qui est promis —, la fidélité diffère, elle se sédimente autrement. On aborde alors la comparaison rigoureuse, dont ce livre est l'exposé pour ainsi dire virtuel, puisqu'il en donne le matériau sans l'élaborer, chaque chapitre étant la présentation d'un penseur et les articulations demeurant des chemins de traverse occasionnels : qu'y a-t-il de commun, pour reprendre notre question, entre l'affirmation prétendument matérialiste de Bloch et la spiritualité, voire la mystique, qui caractérisent le chemin de pensée de Buber ou de Rosenzweig ?

Ce que serait cette comparaison pourrait se développer sur deux voies convergentes. D'abord, ce qu'on pourrait appeler une histoire de l'espérance, qui serait comme le récit d'une fidélité soumise à rude épreuve dans et par la philosophie. Cette histoire devrait montrer ce que chacun doit, et mesure de sa dette, à ceux qui l'ont précédé dans la filiation et dans la transmission. Ce que, par exemple, Lévinas reçoit de Rosenzweig, ce que Leo Strauss reçoit de Cohen. Des lumières différentes, des fuseaux obliques qui traversent la fureur d'un désespoir chaque fois relevé par un horizon repensé. Cette histoire montrerait tous les mouvements où l'accueil de la Tradition s'est présenté autant comme un désir de se maintenir dans la philosophie que comme une volonté de refuser l'assimilation spirituelle et historique. Elle montrerait donc des écarts et des tensions, croissant au fur et à mesure que l'utopie voit son incarnation sioniste se matérialiser et le marxisme disposé à lui fournir sa théorie, voire son mouvement populaire. Sur ce point, les figures de Scholem et de Buber sont déterminantes, puisqu'elles constituent la relève du judaïsme dans la double fidélité à sa tradition politique et spirituelle, et dans une méfiance croissante à l'égard du rationalisme européen. Nul n'a mieux senti le caractère crucial de cette évolution que Walter Benjamin : son amitié avec Scholem en fut, pour ainsi dire, l'épreuve quotidienne, autant par la rencontre du marxisme que par le poids de l'héritage hébraïque. Pierre Bouretz en fait le thème de sa re-

lecture, et on lui doit ici des pages d'une grande hauteur, d'une réelle pénétration dans l'univers benjaminien, dans ce qu'on pourrait appeler son angoisse spécifique. Martin Buber, qui fut le penseur par excellence de la prophétie, lui qui consacra les pages que l'on connaît à cette notion de l'à-venir (*La Foi des prophètes*, Albin Michel, 2003), fut lui aussi obsédé par le caractère concret de la fidélité politique; n'a-t-il pas osé dire que rien du messianisme ne peut être transcrit dans une eschatologie rationnelle, disqualifiant par avance toute prise de la philosophie sur l'espérance d'Israël ? Cela même que Benjamin croyait possible et qu'il tenta de poser dans ses *Thèses célèbres*, où passe la figure de l'ange devenu l'emblème de sa pensée.

L'autre parcours serait non pas généalogique, mais critique et déconstructeur. Ne faut-il pas en effet envisager la nécessité d'établir un rapport de ces penseurs messianiques avec leur autre, toujours différé, toujours différent ? La tension d'Athènes et de Jérusalem, constitutive de la pensée de Leo Strauss, pourrait en être la figure fondamentale. On la retrouve aussi chez Lévinas, dans cette grandiose rencontre, critiquée en son temps par Derrida, de la métaphysique et du monothéisme. Là où en effet l'histoire de la raison s'établit d'abord dans l'oubli, chaque système proposant la réforme de l'entendement et l'effacement des précédents, dans un mécanisme de renversement spéculatif dont la pensée de Hegel représente le moment suprême, la pensée juive montre au contraire une constance dans la volonté de mémoire, dans la récapitulation midrashique infinie du commentaire, exerçant par là le devoir d'une sauvegarde du témoignage, et non pas seulement de l'écriture.

La richesse du livre de Pierre Bouretz, son incalculable importance et sa profonde portée aujourd'hui, est précisément de mettre en relief une visée commune dans le rapport à l'autre, qui est le désir de l'accueillir, mais aussi d'y accéder dans et à travers la Loi : chacun le construit différemment certes, et la lecture qu'on peut en proposer passe nécessairement, comme Jacques Derrida s'y applique ailleurs avec rigueur au sujet de Cohen et de Rosenzweig (voir le compte rendu de *Psyché* dans ce dossier), par une mise à nu de la mutualité toujours à la fois niée et recherchée.

Ce rapport est-il d'emblée pensé dans l'exclusion, dans la marginalité, dans l'identité minoritaire, dans l'affirmation de l'élection ? Aucun des penseurs relus ici avec une telle lucidité n'a sur cette question une position facilement compatible avec celle des autres. Et là est l'énigme de leur union, de leur impossible fraternité, ce rapport chaque fois marqué d'un rêve d'unité, d'un désir de communauté ouverte, et toujours replié sur la solitude du témoignage. Ces penseurs n'ont pas tous connu Auschwitz, et ceux qui ont su, et continué d'écrire, ont pensé dans son ombre. La portée de cette ombre sur leur rapport à l'autre a recouvert leur pouvoir prophétique d'un manteau de nuit qui ne pouvait qu'assombrir ce qui était chez leurs prédécesseurs un appel, un accueil, un rêve universel dont le sionisme fut, pour un temps durable, l'expression. Témoins d'un passé autrement plus lourd, le passé du massacre, ceux-là ont poursuivi, ils ont persisté autrement. Témoins du futur, ils ont, par la force des choses, engagé un rapport autre à cet autre dont ils venaient de recevoir l'éperon meurtrier. De Kafka, dont l'inquiétude n'était encore que prémonitoire, leur cœur s'est déplacé vers Paul Celan, porteur de leur devoir.

Ce livre ne pouvait pas avoir de conclusion, on le comprend dès qu'on l'ouvre. L'histoire en est trop longue, le tissu trop dense et enfiévré, la clôture impossible. La passion qui emporte son écriture est un mouvement inscrit dans une succession qui fut et demeure une tempête. Comme l'histoire qu'il raconte est un enchaînement qui relie non seulement des pensées, mais des lieux et des temps marqués au fer rouge, il ne pouvait en être autrement. Résistant à porter jugement sur la mesure de l'accueil de l'héritage, et plutôt toujours soucieux d'inscrire l'interprétation dans une coulée fondamentale, une sorte de fleuve invisible où chacun serait le passeur de l'autre, Pierre Bouretz place son récit sur l'horizon d'un appel renouvelé aux témoins. Comment ne pas lire en ce sens, pour ne donner qu'un exemple essentiel, la reprise de Rosenzweig chez Lévinas, opposant à l'histoire de Hegel l'intrigue de la responsabilité, le visage de l'autre ? C'est à lui que revient la dernière parole de ce livre essentiel, une parole qui n'est certes pas la dernière de cette histoire ouverte. Lévinas ne présente-t-il pas pour notre temps le condensé de ce témoignage, de cette attestation dont le judaïsme est l'affirmation concrète pour le monde : « [...] une expérience de la transcendance qui a traversé l'épreuve de l'athéisme, lui-même vécu comme le prix d'un accès de l'homme à la majorité » ? La réconciliation toujours en chemin de cette majorité sécularisée avec l'espoir messianique est la tâche de ceux qui sont à leur tour, dans leur responsabilité propre, engagés dans la relève de la pensée et qui se reconnaissent, à leur tour encore, héritiers de cette fidélité et capables de la porter.

GEORGES LEROUX