

Jean Greisch, Jérôme de Gramont
et Marie-Odile Métral (dir.)

PHILOSOPHIE
ET MYSTIQUE
CHEZ STANISLAS BRETON

*Colloque de Cerisy-La-Salle
(août 2011)*

Philosophie & théologie

LES ÉDITIONS DU CERF

LA COLLECTION « PHILOSOPHIE & THÉOLOGIE »
DIRIGÉE PAR PHILIPPE CAPELLE-DUMONT

La pensée occidentale vit d'un double héritage formé par la tradition philosophique et les théologie issues de la foi en un Dieu révélé. Le plus souvent oublié, voire dissimulé, le rapport entre ces deux traditions se trouve désormais engagé dans la reconnaissance et la communication de rationalités irréductibles.

Cette collection se donne la double tâche de ressaisir cette relation en tant que telle auprès des auteurs, écoles et thèmes de la pensée occidentale (axe historique) et de poser la question de son statut contemporain (axe symétrique).

Ce volume a été publié avec le concours de l'université Humboldt (Chaire Romano Guardini-Berlin) et du Vice-Rectorat à la Recherche de l'Institut catholique de Paris

© Les Éditions du Cerf, 2015
www.editionsducerf.fr
24, rue des Tanneries
75013 Paris

ISBN 978-2-204-10476-0

PRÉSENTATION

JÉRÔME DE GRAMONT

1. À la question, obligée et difficile : « Qu'est-ce que la mystique ? », la plus courte réponse pourrait bien venir d'un titre de Stanislas Breton de 1985 : *Deux mystiques de l'excès*. La mystique est l'excès, transgressant les limites fixées par l'Église ou la Raison, et pour cela suscitant de toute part la méfiance. Le contraste avec le titre kantien : *La Religion dans les limites de la simple raison*, accuse encore le trait : « La voie des mystiques est une voie "excessive" : l'épithète n'ajoute au substantif qu'une explicitation quasi-tautologique¹. » Cette première notation a le mérite de la clarté, et permet dans la triade de la métaphysique, de la théologie et de la mystique d'isoler le troisième terme. À moins qu'il ne faille corriger cette opposition trop vive et tenir qu'une même tension entre limite et excès traverse les trois domaines, mais avec des nuances diverses. Le plus de réserve dans le mouvement qui emporte vie et pensée au plus loin d'elles-mêmes (ce que dit à sa manière la sagesse du monde), le plus d'audace (presque de folie, justement *presque*) dans ce mouvement qui nous emporte au-delà du fait et du consentement au fait. Avançons d'un pas encore : si la voie excessive, comme l'écrit Breton dans les dernières pages du livre, « est, en dernier ressort, la voie de toute créature² », la voie mystique apparaît bel et bien comme le passage à la limite de ce qu'éprouve tout vivant, autrement dit le plus grand excès dans les limites des

1. Stanislas BRETON, *Deux mystiques de l'excès* : J.-J. Surin et Maître Eckhart, Paris, Éd. du Cerf, 1985, p. 189.

2. *Ibid.*, p. 170.

TABLE DES MATIÈRES

<i>Présentation</i> par Jérôme de Gramont.....	7
Métaphysique et mystique chez Stanislas Breton, <i>Philippe Capelle-Dumont</i>	15
La demeure et l'errance : mystique et monde contemporain selon Stanislas Breton, <i>Laurent Lavaud</i>	35
Être-dans et être-vers dans la mystique du Carmel, <i>Marie-Odile Métral</i>	51
Le bestiaire de Thérèse d'Avila, <i>Bernard Sesé</i>	71
« Les aventures de l'instinct de grandeur » : le sublime surinien, <i>Jean Greisch</i>	83
L'immanence par dedans et par dehors : remarques sur la lecture d'eckhart par M. Henry et S. Breton, <i>Jean Leclercq</i>	105
Le commencement et la fin de la philosophie dans la mystique apophasique : de Platon au postmodernisme, <i>William Franke</i>	129
Stanislas Breton, lecteur de Nagarjuna, <i>Joseph S. O'leary</i>	145
L'herméneutique du soi s'auto-éveillant selon l'« École de Kyoto » : le mysticisme « évidé » ?, <i>Yasuhiko Sugimura</i>	159
Vide, croix et kénose. Simone Weil et Stanislas Breton, <i>Emmanuel Gabellieri</i>	177
Stanislas Breton et Spinoza : une mystique sans mystère ? <i>Jacqueline Lagrée</i>	195
Mystique et politique chez Stanislas Breton <i>Hubert Faes</i>	213
Le dépaysement de Michel de Certeau <i>Jean-Claude Eslin</i>	233

L'intervention analytique dans la trajectoire du désir mystique <i>Françoise B. Todorovitch</i>	249
À demeure : habiter, naître, enfanter des existentiels chez Stanislas Breton, <i>Emmanuel Falque</i>	267
L'ange phénoménologue, <i>Jérôme de Gramont</i>	285
Être-dans, être-vers. fonction-méta et critique de la mystique dans <i>l'étoile de la rédemption</i> de Franz Rosenzweig <i>Carla Canullo</i>	307
« Dieu sans hauteur » : le rendez-vous de la croix <i>Jean Greisch</i>	329
<i>Les auteurs</i>	375
<i>Philosophie & Théologie</i>	381

LES AUTEURS

Carla Canullo

Professeur à l'université de Macerata (Italie). Travaux sur la philosophie et la phénoménologie françaises. Publications : *Coscienza e libertà. Itinerario tra Maine de Biran, Lavelle, Le Senne*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2001 ; *La Fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2004 ; *L'estasi della speranza. Ai margini del pensiero di Jean Nabert*, Assisi, Cittadella, 2005 ; nombreux articles en français.

Philippe Capelle-Dumont

Docteur en philosophie et en théologie (HDR), doyen honoraire de la faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris, professeur à l'université de Strasbourg. Dirige la collection « Philosophie & Théologie » (Éd. du Cerf), président de l'Académie catholique de France et de la Société francophone de philosophie de la religion. Principales publications : *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Éd du Cerf, 2001² ; *Finitude et mystère*, Paris, Éd du Cerf, 2005 ; *Philosophie et théologie* (éd.), Paris, Éd du Cerf, 2009-2011 (5 volumes) ; *Finitude et mystère II*, Paris, Éd du Cerf, 2013.

Jean-Claude Eslin

Philosophe, membre du comité de rédaction de la revue *Esprit*. Publications : *Hannah Arendt. L'obligée du monde*, Paris,

XVII

ÊTRE-DANS, ÊTRE-VERS. FONCTION-MÉTA ET CRITIQUE DE LA MYSTIQUE DANS *L'ÉTOILE DE LA RÉDEMPTION* DE FRANZ ROSENZWEIG

CARLA CANULLO

Est-il juste de lire un auteur pour en interpréter un autre qui l'a précédé et qu'il n'a pas considéré comme un « point de repère » ? Même si à cette opération l'on ne peut pas adresser l'accusation d'être anachronique, elle pourrait déceler une stratégie bien plus indéfendable. En effet, alors que relire aussi bien les classiques que l'histoire de la philosophie avec les yeux formés par la pensée contemporaine est une stratégie qui a été déjà mise en acte et qui a donné et donne encore aujourd'hui des résultats très importants (je songe à l'œuvre de Martin Heidegger, aux « yeux de Husserl en France¹ », à la recherche d'Emmanuel Falque), la stratégie inverse est suspecte : pourquoi un philosophe contemporain qui n'a pas lu un auteur presque contemporain, donc qu'il aurait pu lire mais qu'il n'a pas lu, dont il n'a pas parlé, peut-il ou doit-il donner des idées pour sa relecture ? Qu'est-ce qui nous autorise et légitime à proposer cette lecture, exposée au soupçon d'être arbitraire et de circonstance, voire une lecture de deux philosophes du XX^e siècle qu'aucun appui n'autoriserait ?

1. J'emprunte l'expression à Jean GREISCH, *Le Cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin, 2000, p. 15 s.

Je motive ce choix affirmant que l'intérêt pour l'œuvre de Breton relève moins d'une circonstance que d'une dette : dès que, dans les salles de l'Institut catholique, il y a désormais une dizaine d'années, j'ai appris le nom de Stanislas Breton, je me suis persuadée que la lecture de cet auteur, au-delà des thèmes explicitement abordés, a fourni les outils pour un questionnement philosophique original. C'est pour vérifier une stratégie herméneutique que je ne proposerai pas une lecture « systématique » de Franz Rosenzweig mais que je me bornerai aux thèmes présentés dans les pages où notre auteur aborde de façon critique la question de la mystique, les relisant par le questionnement appris de Breton.

ÊTRE-DANS, ÊTRE-VERS ET FONCTION-MÉTA

Être-dans, être-vers : ces deux formules prépositionnelles, orient du questionnement bretonien de la mystique, sont aussi le point de repère d'un autre ouvrage, *La Poétique du sensible*¹, où je propose de revenir moins pour les contenus proposés que pour sa force perturbatrice et renouvelante. Cette force, je l'aperçois dans la célèbre « fonction MÉTA », reprise aussi par Paul Ricœur, qui en a décelé la double stratégie de hiérarchisation et pluralisation se conjuguant efficacement avec l'herméneutique du soi centrée sur la question « qui² ? ».

Stanislas Breton parcourt une voie différente, qui sous certains aspects me permet de reprendre un caractère oublié du préfixe « méta » : même si on ne peut pas douter que « méta » est préposition qui, précédant l'accusatif, prend aussi bien la signification de « après » que de « au-delà », il ne faut pas oublier que le mot grec possède aussi une signification adverbiale qui signifie « entre », « entre-deux », « ensemble ». Cette fonction adverbiale appartient aux prépositions lorsqu'elles ne sont pas accompagnées par un cas, ce qui légitime même grammaticalement l'usage, que Breton remarque, de « méta » en tant que fonction. Plus précisément, Breton souligne le

caractère ménique de cette fonction, remarquant qu'elle est la fonction du « demeurer » en tant que « dépasser », « être vers », « aller au-delà ». Or, celui-ci est le cœur de la définition de la « fonction MÉTA », c'est-à-dire une formule engendrée par « le transit que poésie, foi chrétienne, science [...], ont tenté de traduire par leurs langages »¹. Un transit authentiquement philosophique car il est philosophique en sa même racine, c'est-à-dire une racine qui mène, par sa même « constitution », au passage, au transit. Cette racine est la tension à aller au-delà se donnant dans la figure de la *métastase* (ou l'instabilité de la figure ouverte sur l'infini), de la *métaphore* (ou le mouvement de transport vers le haut et le bas) et de la *métamorphose* (ou la transformation)² ; figures jouées, celles-ci, selon la prépositionnalité de « l'être-dans » et de « l'être-vers », ce qui lance un pont entre le texte publié en 1988 (*Poétique du sensible*) et celui qui a été publié en 1996 (*Philosophie et mystique*). Et pourtant, cela dit, rien n'a été affirmé à propos du résidu adverbial de la fonction.

Fonction en deux sens, comme le dit Breton : au sens prépositionnel, différent par rapport à une proposition et *matrice* de préposition, « propositionnifique », comme on eût dit au temps de Rabelais. « "F x", par exemple, écrit Breton, n'énonce strictement rien, il "propose" la loi de structuration d'une infinité de propositions construites sur ce modèle³ » ; et fonction au sens « biologique ou physiologique (concernant) le mode d'agir d'un organisme », selon un agir qui « peut être compris soit comme consécutif à un être préalablement formé soit, plus radicalement, comme mouvement formateur de l'organisme lui-même⁴ ». Breton ne sépare pas ces deux acceptions, « tout en privilégiant la seconde⁵ ». De la préposition/fonction « méta », il souligne le caractère dynamique durci par la transcription latine de la sémantique qui a fait la fortune du mot, strictement sémantique, liée au terme « métaphysique ». En effet :

1. Voir S. BRETON, « Réflexions sur la fonction MÉTA », *Dialogue XXI* (1981) Montréal (Canada), p. 45-56.

2. Voir S. BRETON, *Poétique du sensible*. Paris, Éd. du Cerf, 1988, p. 57-105.

3. *Ibid.*, p. 45.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

1. Stanislas BRETON, *Poétique du sensible*, Paris, Éd. du Cerf, 1988.

2. Voir P. RICŒUR, « De la métaphysique à la morale », *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éd. Esprit, 1995, p. 83-115.

La singulière fortune qui l'incorpora pour toujours au vocable méta-physique en explique aussi les disgrâces. La transcription latine qui commande notre lexique de la *transcendance* et du *transcendant* en compromettrait de surcroît le destin. L'image d'un au-delà et celle, complémentaire, d'un en deçà, durcissaient en effet, par une coupure irrémédiable, la fluidité suggérée par l'étymologie¹.

Caractère dynamique que l'auteur déploie dans les différents chapitres du livre, où un sens original du sensible et de sa poésie s'avance, conçu à partir de la possibilité de transiter au monde, comme s'il s'agissait de « remonter » de l'environnement au monde. Par cette remontée, une relecture originale de la *Umwelt* et de la *Welt* se donne, car « l'environnement est le lieu, le "là" où le vivant demeure en son lieu et se meut vers lui. En un style prépositionnel [...] nous résumerons la fonction de l'environnement par les deux expressions : être-dans ; être-vers. La complémentarité de ces deux modes d'être constitue ce que j'appelle *habiter*² ». L'être-dans « accentue ce que j'appellerai [...] la fonction *ménique* », adjectif « emprunté au grec *menein*, dont on sait la fréquence dans l'évangile de Jean », verbe intransitif qui « marque le repos, l'être fixe et stable, la demeure et le demeurer³ ». Le deuxième moment de l'habiter est l'être-vers (être-vers-le-monde), s'appuyant « à la fonction ménique en tant que celle-ci ne prédétermine aucune localisation qui puisse s'y égarer. Nous avons perpétuellement à nous donner le monde où nous sommes⁴ ». Les hommes de science et les artistes savent bien que « le monde où nous sommes est celui où nous nous mouvons pour lui donner une figure transitoire qui est le lieu *transitif* de notre passage. On ne demeure qu'en passant⁵ ».

Pendant, les figures que la « fonction méta » déploie, même si elles sont « porteuses » de cette double prépositionalité, et donc d'un mouvement déjà enraciné, semblent se concentrer surtout sur la motilité et sur le passage censé faire arriver cette remontée vers le haut de l'environnement au monde, privilégiant l'« être-vers ». Dès lors, l'« être-dans » se bornerait-il à n'être

1. *Ibid.*, p. 40.

2. *Ibid.*, p. 13.

3. *Ibid.*, p. 15.

4. *Ibid.*, p. 17.

5. *Ibid.*

qu'une permanence fixe et identique, une localisation ponctuelle ? Non, et notre avis est que ce que Jean Greisch a récemment appelé « identité oikologique¹ », trouve ici une chance, radicale, pour être conçue. Or, si une identité ne se confondant pas avec la « mêmété d'un lieu » peut se donner, comme le propose Greisch², cela ne peut se donner que par la force de la proposition « vers » qui rend l'intérieur même du « dans » inquiet l'obligeant – pour ainsi dire – au mouvoir, au transiter, à harceler le noyau même de l'identité. La « fonction méta » est la fonction d'un travail intime, dont l'expression inégalée duquel reste l'annonce eckhartienne « oportet transire ». Pourtant, la force de la « fonction méta » ne demeure pas seulement dans le fait qu'elle fait transiter en poussant, ni son jeu n'est épuisé par la seule préposition « vers », mais sa force « est » avant, dans ce *dans/menein* où « l'on siste » *ex-sistant*. Dans son résidu adverbial, « méta » signifie, on l'a déjà dit, « entre », « entre-deux », « ensemble ». Un adverbe, de même qu'une préposition, ne dit rien, il ne sert qu'à modifier, préciser ou intégrer la signification d'une phrase ou d'une de ses composantes. Étant donné que la préposition « dans » est une partie, quoique minimale, de la phrase, « méta » en tant que fonction adverbiale « sépare », dirais-je, la préposition, en brise l'identité conçue comme « mêmété ». « Méta » est la fracture interstitielle qui rompt et sépare le « dans » tout en apprêtant son inquiet « être-vers ». La *Physique* d'Aristote, affirmant que le lieu est la limite entre le contenant et le contenu, annonce que le lieu est la limite du corps contenant en tant que *contigu* au contenu, et ce contenu est à un corps qui peut être mû par un déplacement, car ce qui se meut, ne le peut justement que parce qu'il est *contigu* et non continu. Donc, il le peut parce qu'il est « dans », y étant en tant que séparé, divisé. « Méta », en son sens adverbial, représente cette séparation minimale, interstitielle, qui sépare le « dans » en se faisant condition de possibilité de mouvement (être-vers). Elle est né-ant (non-ens) qui bouleverse l'identité, qui la perce, transperce de part à part l'emmenant hors toute « mêmété ». Une figure qui l'exprime est, peut-être, l'interstice de la poésie de Christian Morgenstern *Der Lattenzaun*.

1. J. GREISCH, *Qui sommes-nous ? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Louvain-Paris, Peeters, 2009, p. 344.

2. *Ibid.*, p. 345.

Es war einmal ein Lattenzaun, mit Zwischenraum, hindurchzuschauen./Ein Architekt, der dieses sah, stand eines Abends plötzlich da –und nahm den Zwischenraum heraus/und baute draus ein großes Haus./Der Zaun indessen stand ganz dumm, mit Latten ohne was herum./Ein Anblick gräßlich und gemein./Drum zog ihn der Senat auch ein./Der Architekt jedoch entflohnach Afri- und Ameriko¹.

Dans sa géniale et ironique paradoxalité, elle nous donne l'image de l'« entre » que nous sommes en train de chercher. Tout d'abord, le terme *Zwischenraum*, « entre deux espaces », où la préposition « zwischen » veut dire « entre-deux », comme le sens adverbial de « méta² ». *Zwischenraum* indique espace, distance, intervalle mais également *interstice*. *Der Lattenzaun* est une palissade avec un « espace entre » (*Zwischenraum*) donnant à voir à travers (*hindurchzuschauen*) et qui, en plus que de rendre possible la vision, la fait advenir. Furtivement et subitement, un architecte, à la faveur de l'obscurité, enlève cet espace (*nahm den Zwischenraum heraus*) et construit une continuité homogène. Le troisième couple de vers dépeint, en jouant sur la séparation de *Zaun* et de *Latten*, à savoir de palissade (verticale) et d'axes (horizontaux), l'étrange situation qui vient à se produire après que l'interstice (*Zwischenraum*) ait été enlevé : la palissade qui permettait de « voir à travers » devient un espace compact, homogène, qui clôt la vue et demeure stupéfait de ce qui lui est arrivé, en devenant, de palissade qu'elle était, une série d'axes plantés verticalement dans le sol, sans intérieur (*ohne was herum*). Il s'agit bien d'une image paradoxale d'un espace désagrégé et pauvre lorsqu'uni, et prophétique lorsqu'enrichi de sa distance. Le spectacle est absurde, au point d'obliger l'autorité publique à intervenir contraignant ainsi l'architecte à prendre la fuite !

1. C. MORGENSTERN, *Der Lattenzaun*, da *Galgenlieder*, dans *Gesammelte Werke*, in einem Band, Munich, Piper, 1967, p. 229.

2. La référence à la préposition allemande *zwischen* renvoie également à la « relation entre le je et le tu » de Martin Buber, où l'*entre* n'est pas une réalité comprise par le « je » ou comprenant le « je » mais effectivement « entre » le je et le tu, « entre » qui est transcendance et lieu de la relation, et non pas un « transcendant » (voir M. BUBER, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, Schneider, 1984).

Or, ce sens interstitiel du « méta », le « méta » du/dans, a-t-il quelque chose à voir avec la mystique ? Ou bien : la mystique, est-elle aussi affaire d'« oikologie » dans le sens donné à penser par la « fonction MÉTA » ? L'enjeu n'est pas minimal, si l'on songe à l'étymologie du mot « mystique » (et de l'adjectif *mystikos*) et à la racine *muo*, être fermé¹. Que la mystique soit aussi affaire « oikologique » indique que, même si la bouche et les yeux sont fermés, avant tout secret et « noyau mystique », « l'on siste » à la façon de la contiguïté et de la séparation interstitielle ; et « l'on siste » à la façon de cette séparation qui fait la possibilité minimale de « l'ex-sistere », rendant effectivement possible le double mouvement de Dieu vers l'homme et de l'homme vers Dieu. Bref, « l'on siste » *dans* et *vers* la distance.

Nous faisons peut-être un pas de trop, mais c'est Breton qui nous autorise à ouvrir une distance, ou mieux, un abîme « au-delà de l'être », car dans le texte consacré à la mystique, même si on ne parle jamais de la « fonction méta », celle-ci joue implicitement dans le fond même qui tient ensemble l'« être-dans » et l'« être-vers », annonçant la racine commune du demeurer et du transiter. C'est sous le signe d'une certaine cautèle que j'avance l'hypothèse que la distance/abîme « au-delà de l'être » est aussi le « méta » en tant qu'« entre deux » qui rend toujours et à nouveau possible le demeurer et le transit, ou bien : le demeurer en tant que transiter. Et ce « méta » qui est une modalité d'être en transitant, a aussi les traits de la préexistence, sur laquelle le livre de Breton s'ouvre par le commentaire du *Prologue* de Saint Jean, si riche de prépositions locatives. Cette préexistence « au-delà de l'être » est le deuxième niveau de préexistence, le premier étant la préexistence du fait d'être près de Dieu ; un niveau, le deuxième, radicale, devançant l'être même vers un abîme plus profond. Donc, préexistence de « transit » ou abîme proche au sens de « méta » en tant que différence interstitielle et séparation (entre-deux) demandant incessamment le passage.

Au-delà de l'être, au-delà de Dieu et du lieu, il n'y a rien qui ressemble à une détermination circonscriptive. La voie excessive qui s'ouvre [...], ne saurait donc mener quelque part. Elle ne mène nulle

1. À propos de cette étymologie et de ses sources nombreuses voir aussi L. GIANFELICI, *La trascendenza dello sguardo. Simone Weil e Maria Zambrano tra filosofia e mistica*, Milan, Mimesis, 2011.

part, et c'est pourquoi, elle peut répondre à une dernière et suprême liberté. La préexistence du deuxième degré n'est donc pas illusoire. Tout en étant « hors lieu », elle a pour l'âme le sens et la fonction d'un nouveau milieu. L'abîme devient alors ce là mystérieux, espace sans commencement ni fin [...]. L'être-dans n'est point discrédité, car c'est bien en cet « espace » sans nom que peuvent s'accomplir les plus nobles naissances. Au-delà de l'être, nous pouvons donc maintenir une « préexistence » qui serait, selon le mot de Proclus, « germe de non-être » [...]. D'où pour le mystique la nécessité d'y respirer de la plus ample respiration [...]. Cet élargissement du lieu en espace signifierait que l'être-dans est moins étroit que l'être en tant qu'être et, de surcroît, que la négation libérante est ainsi plus divine que l'affirmation¹.

Certes, l'on parle ici d'« au-delà » et non de « être-dans » et d'« entre-deux ». Pourtant, rien n'empêche d'interpréter l'« être-dans » comme ce qui n'est pas abandonné, ce terme qui fait que l'on puisse parler d'« au-delà ». Et rien n'empêche que ce qui meut au transit (« au-delà ») soit la fente interstitielle scindant le *dans* lui-même, donc ce « méta » qui pousse « au-delà » parce qu'« avant » est le « là » où se creuse l'« entre-deux » intime et interne qui fait que l'être soit en même temps « être » et « non-être », c'est-à-dire être distant en soi-même par la fente qui rend effectivement possible toute relation, et donc transit par excellence et effectivement possible. Certes, Breton ne manque pas d'avertir que le mystique incline plus au « demeurer » en tant qu'« im-manere » qu'au *transire* et qu'entre « être-dans et être-vers l'équilibre requis est fragile. [...] Le mysticisme, quelle qu'en soit la formule, risque de "liquider" l'individu dans l'Absolu sans visage d'un principe au-delà de tout nom² ». Pourtant, il s'agit d'un risque qu'il faut courir quand l'enjeu est l'homme, son rapport avec Dieu et son habitation du monde ; le risque, dirais-je, d'un rapport mystique qui se donne n'oubliant pas la différence entre l'homme et Dieu tout en la concevant par et grâce à cette distance minimale, interstitielle que je nommerai « distance oikologique ».

Cette mystique qui s'enracine là où l'on préexiste pour transiter au-delà, cette mystique qui demande la distance s'exposant

1. S. BRETON, *Philosophie et mystique. Existence et surexistence*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, p. 102.

2. *Ibid.*, p. 109.

au risque de son absorption en Dieu, est une mystique pour l'homme et qui questionne l'homme en son habiter et transiter. Il s'ouvre ici une percée menant en arrière, vers Franz Rosenzweig et à son Hauptwerk, *Der Stern der Erlösung*, s'entamant sur trois irréductibles, Dieu Monde Homme, et sur cette distance interstitielle qui en marque l'irréductibilité de l'un à l'autre. Certes, l'on ne peut nier dans l'ouvrage du philosophe allemand l'influence du néokantisme de Hermann Cohen, mais étant donné la portée du préfixe méta¹ rien n'empêche d'emprunter à la « fonction MÉTA » bretonienne la clé herméneutique expliquant plus Rosenzweig afin de le mieux comprendre².

FRANZ ROSENZWEIG : LA CRITIQUE DE LA MYSTIQUE

Dans la deuxième partie de *L'Étoile de la Rédemption*, Rosenzweig emploie des mots très durs à l'encontre de la mystique :

L'homme seulement objet de l'amour divin est coupé du monde entier et il se ferme sur lui-même. C'est là aux yeux de toute sensibilité normale la part inquiétante et objectivement dangereuse de toute mystique : elle devient pour le mystique la cape qui le rend invisible³.

Le mystique est l'homme caché par la cape de l'invisibilité et qui porte au doigt l'anneau de Gygès, superbe à cause de son rapport exclusif avec Dieu, son unique désir étant celui d'être seul avec son Dieu. Obsédé par cet amour, il nie le monde, ou mieux, il le dé-nie, il s'y adresse comme si celui-ci « n'"existait" pas vraiment, comme s'il n'avait pas d'être-là, pas d'être

1. Tout comme l'a très bien montré M. DE LAUNAY dans son article : « Le sens du préfixe méta dans *L'Étoile de la Rédemption* », paru dans la revue *Les Études philosophiques*, n° 2/2009, p. 169-179.

2. Avant d'aborder l'œuvre de Rosenzweig, l'on ne peut pas quitter Breton sans signaler le déploiement, original de la « fonction MÉTA » proposée par Ph. CAPELLE dans l'article « Meta », « Theos » et « excedance », *Entre métaphysique et théologie*, publié en italien chez la revue « Giornale di metafisica », 2/2009 (numéro consacré aux rapports entre métaphysique et théologie).

3. F. ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption*, trad. A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Paris, Éd. du Seuil, 1982, p. 293.

déjà là¹ ». Le mystique se rapporte au monde comme si celui-ci n'était pas créé et comme s'il n'était là que pour être sous-la-main, et donc, utilisable. Parues six ans avant *Sein und Zeit*, ces pages semblent en anticiper la question de l'ustensilité des étants du monde, leur réduction à outil. Rosenzweig désigne comme « immoral » ce rapport au monde², un rapport qui pourtant est nécessaire à l'homme mystique « s'il veut seulement conforter et sauvegarder son état mystique³ ». Le monde se renferme pour l'homme mystique et « au lieu de devenir vivant comme figure parlante, est de nouveau englouti dans son enfermement⁴ ».

Le mystique est, donc, l'homme autosuffisant, suffisant à soi-même, dont le rapport avec Dieu est clôture parce que, et dans la mesure où, il se ferme au monde, simple outil « déjà là » et non espace de vie et du vivant. C'est la mystique du $\mu\upsilon\omicron$, de la clôture, de l'expérience de l'absorption en Dieu, le mysticisme d'un secret renfermant l'homme en soi et excluant le monde. Certes, le mystique est celui qui s'ouvre à la relation d'amour avec Dieu, mais il reste obstinément renfermé en son lien délimitant avec « son » Dieu. Tout en se découvrant aimé par le Créateur, le mystique cherche à être *le* bien-aimé de Dieu, il veut que l'amour de Dieu pour lui soit exclusif et il vit dans un statisme immobile. Le mystique devient conscient de la relation avec le divin mais dans l'instant où le monde se montre à lui en toute son évidence, il le *dénie* ne lui reconnaissant pas son statut de créature et méconnaissant sciemment son autonomie. L'expérience mystique se configure donc comme désir de ne vouloir que pour soi l'amour de Dieu sans que la force de la rédemption et de cet amour puisse se répandre dans et au monde entier. Dès lors, le mystique est l'homme qui se renferme dans une relation réductrice avec ce Dieu qu'il conçoit comme le Tout de son existence, incapable de donner vie au mouvement vers ce monde dont il ne ressent aucunement besoin. Une parole très dure, lapidaire, revient à la fin de l'ouvrage :

Le Tout qui serait aussi bien tout qu'entier ne peut être loyalement connu ni clairement éprouvé : il n'y a que la connaissance

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 394.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

déloyale de l'idéalisme, il n'y a que l'expérience trouble du mystique qui se persuadent de le saisir¹.

La critique s'adresse donc à la réduction au/du Tout, selon ce qu'on lit aussi dans *La Pensée nouvelle*², mise en acte par la pensée moderne, reconduisant tout savoir aux propositions prédicatives du moi. Il s'agit de la philosophie universitaire (l'on songe ici au « Professeur » dont se moquait Kierkegaard !), d'après laquelle aussi bien le « "matérialiste grossier" qui a déclaré "tout est monde" que le "mystique extatique" qui a dit "tout est Dieu"³ », passent pour hérétiques. Il vaut la peine s'attarder encore sur les motivations de cette critique :

Il ne vient même pas à l'idée de cet esprit philosophique (moderne, ndr.) que quelqu'un puisse n'avoir aucunement voulu dire « tout n'est que... ». Mais cette question sur la quoddité du « tout » recèle déjà l'erreur totale des réponses. Une phrase prédicative [...] doit nécessairement être construite de manière à toujours proposer un prédicat nouveau après la copule, c'est-à-dire quelque chose qui auparavant n'était pas présent. Si l'on pose donc de telles questions à propos de Dieu ou du monde, il ne faut pas s'étonner que le moi en surgisse [...]. Tout le reste, le monde et Dieu, est bien évidemment avant la copule ! C'est aussi ce qui se passe lorsque le panthéiste et son compère le mystique découvrent que le monde et l'homme sont des « êtres » divins, ou lorsque l'autre boutique, matérialiste et athée, découvre que l'homme n'est qu'une créature, et Dieu, qu'un reflet de la nature⁴.

À l'encontre de l'identification du « Tout » avec la copule « être », il s'agit de concevoir l'irréductibilité de théologie/Dieu, cosmologie/monde, anthropologie/homme et ce que Rosenzweig reproche à la philosophie, est de n'avoir pas pensé la différence irréductible des trois éléments fondamentaux de la métaphysique. Or, il le déplore critiquant aussi bien le panthéiste que le mystique. Dans le cours donné au *Freies Jüdisches Lehrhaus*

1. *Ibid.*, p. 544.

2. F. ROSENZWEIG, *La Pensée nouvelle*, dans *Foi et savoir. Autour de l'Étoile de la Rédemption*, introduit, traduit et annoté par G. Bensussan, M. Crépon, M. de Launay, Vrin, Paris 2001, p. 150.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

(1921-1922), *Science de Dieu*¹, lorsqu'il remarque que, tandis que nous ne saurions « sérieusement déduire le Ça, pas plus que le Tu, de notre Je (parque que) nous ne mettons vraiment en doute l'existence ni de l'un ni de l'autre », en revanche l'existence de Dieu « nous la mettons en doute. Nous aimerions bien en faire *notre Ça* (philosophème), *notre Tu* (expérience vécue), et mieux encore *notre Je* (mystique)² ». Même critique plus loin : le mystique croit connaître Dieu en faisant taire en lui Monde et Homme³ « ouvrant » un troisième œil qui ne voit que lorsque les deux autres, extérieur et intérieur sont exclus, fermés⁴. Il semble donc que la clôture mystique aille de pair avec la confusion métaphysique de Dieu Monde Homme.

Et pourtant, cette critique n'est pas le dernier mot sur la mystique⁵. Dans une lettre à Margrit Rosenstock-Huessy du 1. II. 1919⁶, Rosenzweig définit explicitement la troisième partie du *Stern* une « mystique ». Et, en effet, c'est là que nous trouvons l'annonce explicite d'une « mystische Frage ». Il ne reste, dès lors, qu'à voir comment se déploie une

1. *Ibid.*, p. 171-196.

2. *Ibid.*, p. 177.

3. Voir *ibid.*, p. 193.

4. La même critique dans *ibid.*, p. 172 : « Nous n'entendons croire que ce que nous pouvons voir. Mais les yeux externes avec lesquels nous voyons le monde autant que l'œil interne avec lequel nous voyons l'homme ne portent pas aussi loin que le lointain de Dieu. Par quel œil pourrions-nous le voir ? Mais par l'œil externe, répond le panthéiste... Mais par l'œil interne, répond le spiritualiste... En le fermant et l'un et l'autre, et l'externe et l'interne, estime le mystique. Mais qui le panthéiste voit-il ? Toujours et encore la Nature. Et le spiritualiste qui voit-il ? Toujours et encore l'Esprit. Et que voit le mystique ? Toujours et encore le Rien. »

5. Sur ce même thème voir F. P. CIGLIA, *La questione della mistica*, dans *Scrutando la "Stella"*. Cinque studi su Rosenzweig, Padoue, Cedam-Biblioteca dell'Archivio di Filosofia, 1999, p. 122-154. Voir notamment le dernier paragraphe du chapitre, consacré à la mystique sous-terrainne et secrète du *Stern* ; une *mystique affective* différente de celle *spéculative* ailleurs critiquée (p. 147-154). C'est justement cette mystique, d'après Ciglia, qui conduit le passage de la deuxième à la troisième partie de l'ouvrage.

6. Voir F. ROSENZWEIG, *Die « Gritli »-Briefe*, Tübingen, Bilam Verlag, 2002, p. 227 : certes, il s'agit d'un sens très particulier de mystique : « Eine "Mystik", aber auf Grund all des Unmystischen was auf den 500 Seiten davor steht und dann ja auch wieder neutralisiert durch das antimystische "Tor", das noch nachfolgt. »

« mystique rosenzweigienne », et nous le verrons suivant le droit-fil des questions posées par Breton autour de la mystique et de l'accent posé moins sur l'absorption de l'homme en Dieu que sur le demeurer. À ce propos, notre attention sera retenue par la puissance du motif prépositionnel locatif et de la « fonction méta », c'est-à-dire par la question de l'espace que la mystique ouvre, aussi bien que par la formulation de la « mystische Frage » où l'étymologie du mot (ce *μνο* qui renferme) est moins décisive que son expérience.

UNE PHILOSOPHIE EN QUÊTE D'EXPÉRIENCE

L'expérience ne découvre dans l'homme – aussi profond qu'elle atteigne – jamais autre chose que l'humain, jamais autre chose que du mondain, du divin, toujours chez Dieu ; et le divin ne se rencontre que chez Dieu, toujours dans le monde, ce qui est mondain, l'humain, jamais ailleurs que chez l'homme. *Finis philosophiae ?* [...] C'est au contraire au moment où la philosophie arrivera au terme de sa propre pensée qu'une philosophie en quête d'expérience [*erfahrend*] pourra vraiment commencer¹.

Dans le cadre de cette réflexion portant sur la mystique, l'on pourrait demander : vers quelle expérience mystique ? En répondant à la question, je songerais aussi bien à Rosenzweig qu'à ce que Breton nous a appris.

Dans une lettre à Margrit Rosenstock, Rosenzweig affirme : « Les différentes *méta* exigent que je consacre un chapitre à chacune d'entre elles². » Ces trois chapitres représentent la première partie de *L'Étoile de la Rédemption : Dieu et son être, ou métaphysique, Le monde et son sens ou métalogue, L'homme et son soi ou métaétique*, introduits par *De la possibilité de connaître le Tout*. La préposition « méta » se compose avec ces trois moments différents : la physique, la logique et l'éthique. De même que le mystique aspire au Tout, la philosophie est centrée sur l'homme, l'éthique a eu la prétention d'en concevoir la totalité ; cependant, la vie et ses propres questions ne surgissent

1. ROSENZWEIG, *La pensée nouvelle*, p. 151.

2. ROSENZWEIG, *Die « Gritli »-Briefe*, p. 127.

pas dans le cercle étroit du Tout ; elles sont méta-éthiques¹. La sortie du cercle du Tout vers le monde n'est pas sans effets, ayant des conséquences eu égard à un monde qui n'a été conçu que comme Cosmos-Tout :

Contre cette totalité qui englobe l'univers dans son unité, une unité qu'elle renfermait s'est rebellée et a fini par obtenir son retrait pour s'affirmer comme singularité, comme vie singulière de l'homme singulier².

Or, le Tout du monde est un Tout « pensable³ » dont l'unité est fondée sur le Logos : « L'unité du Logos fonde l'unité du monde comme Totalité. Et à son tour, cette unité conserve sa valeur de vérité dans l'acte de fonder cette totalité⁴. » Jeter le gant à « l'honorable confrérie des philosophes de l'Ionie à Iéna » qui a pensé la totalité, revient donc à contredire l'unité penser-être⁵, sur laquelle, on le sait, se fonde aussi la mystique critiquée avant. Or, toute pensée, bien qu'elle soit universelle, a un contenu et « c'est cette "spécification" précisément, cette différenciation sienne, qui lui donne la force de... s'identifier à l'être également différencié », car une pensée ne pense que « ein Soundnichtanders⁶ ». Ce n'est, donc, qu'en tant que « multiple » que la pensée pense le monde, et même le cosmos n'est en soi que multiplicité. Aussi bien l'unité de la pensée que celle du cosmos sont intérieurement brisées :

L'unité de la pensée, en tant qu'elle concerne immédiatement la seule pensée et non pas l'être, tombe en dehors du cosmos de l'être = pensée. Ce cosmos lui-même, en tant qu'il est l'imbrication de deux multiplicités, a désormais son unité totalement au-delà. En soi, il n'est point unité, mais multiplicité, non pas un Tout englobant toutes choses, mais une Unicité incluse, qui est certainement infinie en elle-même, mais non pas close. Donc, si on peut se permettre l'expression, un Tout excluant⁷.

1. ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption*, p. 30.

2. *Ibid.*, p. 31.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. Voir *ibid.*

6. *Ibid.*, p. 32, traduit en français par « être-ainsi-et-pas-autrement ».

7. *Ibid.*, p. 33.

Sortir de cette totalité que la pensée pose « absolument » n'est pas a-logique mais méta-logique. Autrement dit, le logos est un « ingrédient » du monde, et « dans la pensée elle-même en tant qu'elle se rapporte au monde, on découvre un caractère qui la fait passer de la forme valant pour le monde à la forme du monde », la contingence¹. Dès lors, la forme de la logique n'est déterminante qu'en soi et non envers le monde ; l'unité de pensée et être est interrompue sans être annulée, étant re-conçue par le truchement d'une séparation, minimale, interstitielle, interne. Le méta-logique n'est pas la fin de la/du logique, étant le logique un « ingrédient » du monde même. Encore, « le simple fait que le monde, le monde pensable, soit métalogue déjà précisément dans son caractère pensable, découle avec certitude de cette émigration du logique hors de lui, d'une part, de cette intégration du logique en lui, d'autre part² ». Enfin, Dieu.

« De même que le métaéthique en l'homme en fait le libre seigneur de son éthos, de sorte qu'il le possède et non l'inverse ; de même que le métalogue dans le monde fait du Logos un « ingrédient » du monde totalement répandu dans le monde, de sorte que ce monde le possède et non l'inverse ; de même le métaphysique de Dieu fait de la physis un ingrédient de Dieu. Dieu a une nature, la sienne propre, abstraction totale étant faite du rapport où il entre éventuellement avec la physique en dehors de lui, avec le « monde³ ». Cependant, le méta-éthique, le méta-logique et le méta-physique ne s'annulent pas réciproquement mais ils différencient les trois éléments du pré-monde le faisant *irréductibles* l'un à l'autre ; par ces différents « méta » ceux-ci se différencient sans s'enfermer, contrairement à ce que fait une totalité entièrement posée par la pensée⁴.

1. *Ibid.*, p. 34.

2. *Ibid.*, p. 35.

3. *Ibid.*, p. 38.

4. « Le concept métaéthique de l'homme n'est pas épuisé du fait qu'il a son propre éthos en soi ; le concept métalogue du monde n'est pas épuisé du fait qu'il a son propre logos en soi ; de même, le concept métaphysique de Dieu n'est pas épuisé du fait que Dieu a une – sa – nature. Bien au contraire : chez l'homme, c'est assumer, que ce soit à contrecoeur, avec humilité ou comme allant de soi, cet héritage éthique et ses dispositions siennes, qui le rend homme ; et pour le monde, c'est seulement sa plénitude, l'entrelacement et la succession incessante de ses figures, et non pas son caractère pensable grâce au logos propre au monde, qui font du monde un monde créé ; de même Dieu, n'est pas encore vivant du seul fait qu'il a sa nature. Il faut qu'il y ajoute encore (la) liberté divine » (*ibid.*, p. 40).

Comme Rosenzweig l'écrivait à Margareth Rosenstock-Huessy, les « méta » sont différentes, c'est vrai, mais la différence demeure en ce qu'ils contribuent à caractériser en leur irréductibilité non-totalisable. La fracture interne du Tout-pensé et sa constitution en tant qu'irréductible est provoqué par le « méta » qui en même temps « distingue » et relance les trois éléments ; il est (le) « dans » l'homme, le monde, Dieu qui fait qu'il « sont » aussi « vers » par la dynamique interne qu'elle détermine : chez l'homme, duplicité de caractère (disposition) et liberté ; dans le monde, succession incessante de figures ; en Dieu, nature et liberté divine. Et en mouvant et séparant, elle est aussi cet « entre-deux » irréductible frappant le Tout. On est donc aux antipodes d'une mystique qui ne se flatte que d'assimiler l'inassimilable, réduisant Dieu Monde Homme à son désir d'amour.

On a suivi en acte la fracture opérée par le « méta » de trois éléments et la sortie hors de la pensée totalisante. Maintenant, il s'agit de vérifier si la force du « méta » est aussi fonction ménique. Cet adjectif n'appartient pas à Rosenzweig, mais il lui appartient ce trait, si on lit le *Stern* comme un ouvrage en quête d'une nouvelle expérience de l'espace.

À Rosenstock, Rosenzweig écrit :

À présent, en guise de clarification, un contre-projet : vous philosophez dans la forme du temps, je voudrais philosopher dans la forme de l'espace. [...] Parce que Dieu a créé le monde, on peut philosopher dans la forme de l'espace ou du temps [...], on peut donc philosopher dans la forme du *monde*¹.

On peut, donc, penser avec Rosenzweig l'espace afin de penser cette distance minimale empêchant toute identification de l'âme à Dieu excluant le monde, selon l'objection adressée à l'homme mystique. Pour parler à nouveau de mystique, peut-être faut-il revenir à cet espace où la « rencontre » de Dieu et de l'homme est possible sans prétendre réduire le monde « irréductible ». Et c'est pour concevoir cette « autre mystique » que je propose

1. ROSENZWEIG, Lettre à Rosenstock (5 septembre 1916), *Foi et savoir*, p. 60. Il ne faut pas oublier le texte de Rosenzweig *Globus*, publié en français dans *Confluences. Politiques, Histoire, Judaïsme*, textes introduit, traduit et annotés par G. Bensussan, M. Crépon et M. De Launay, Paris, Vrin, 2003, p. 37-102.

d'interpréter la « mystische Frage » en tant que demande d'expérience des actes de Dieu *dans* le monde où l'espace *se creuse* – sorte d'« entre-deux » minimal.

Avant de procéder vers cette dernière démarche, je voudrais justifier par l'intérêt centré sur la mystique les manques, nombreux, des thèmes indépassables du *Stern* (miracle, prière, ce deuxième livre auquel Rosenzweig attribuait l'importance la plus grande). Et je justifie par cet intérêt même le manque plus grave, c'est-à-dire la juste attention portée à un trait caractérisant en propre Dieu Monde Homme, c'est-à-dire la *facticité*¹. Mais ce qu'il ne faut pas oublier de signaler, est que la possibilité d'une philosophie nourrie par l'expérience ne peut se passer de cette facticité gagnée par le « méta », dont aussi une expérience mystique ne peut pas se passer. Maintenant, les trois éléments dont nous avons besoin pour parler à nouveau de la mystique sont là : distance minimale engendrant un espace où l'expérience des actes de Dieu s'ouvre pour un homme qui n'a pas à oublier soi-même ni le monde.

VERS LE VISAGE

À propos de la théorie de la durée de Bergson, Levinas remarquait qu'elle a été la tentative (réussite) de penser le temps en se passant de la science physique et du temps des horloges². De même, ici l'on proposera de lire la troisième partie du *Stern* comme une tentative de penser le temps et l'espace en se passant de la science physique. Les fêtes, la répétition des jours de la semaine (« parabole terrestre de l'éternel³ ») et les figures de la liturgie sont l'expression d'une modalité nouvelle de penser aussi bien le temps que l'espace à partir de l'expérience temporelle et spatiale renouvelée par la révélation – expérience spatiale, dirais-je, *méta-physique*, où le « méta » est l'« entre-deux » ouvrant la distance interstitielle *dans* le monde en tant que multiplicité spatiale non totalisable. Donc, une pensée de

1. ROSENZWEIG, *Noyau originnaire de « L'Étoile de la Rédemption »*, dans *Foi et savoir*, p. 141 ; ROSENZWEIG, *La Pensée nouvelle*, p. 154 s.

2. E. LEVINAS, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, 1982, p. 17.

3. ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption*, p. 408.

l'espace qui s'énonce ne se passant pas « des éléments du perpétuel pré-monde » ni de « la voie ou le monde constamment renouvelé ». C'est ce qu'on apprend des pages consacrées à la sociologie de l'art plastique¹ :

Seul le monde est créé, et comme tout le logique l'espace en fait seulement partie : l'espace où le monde serait enclos, l'espace des mathématiciens, par conséquent, n'est pas créé. De là vient que lorsqu'on considère le monde sous les formes de l'espace, comme le font les mathématiques et la physique, on lui enlève nécessairement le vêtement de sa facticité pure et simple [...]. Pleinement réel, seul l'est l'espace que crée l'architecture, qui se fonde sur les directions et les rapports révélés de l'espace, ceux qui vont du ciel à la terre [...] : c'est de cet espace seulement, depuis les points que le maître d'œuvre établit à la surface de la terre [...] que rayonne l'éclat d'un espace créé, un espace solide et immuable, où le petit et le grand, le milieu et les extrémités, le haut et le bas, l'est et l'ouest ont valeur, y compris pour l'extérieur, dans le monde certes spacieux mais créé sans caractère spatial ; et cet éclat lui confère la qualité de l'espace².

Il s'agit de l'espace en tant que partie du monde et, donc, d'un espace créé. Dès lors, une expérience de l'espace demande que celui-ci soit conçu en tant que « méta » de ce monde créé que le mystique dénie. Une « mystische Frage » authentique ne saurait ignorer ce monde et l'expérience non idéale de l'espace, ce que nous allons voir en revenant à la figure qui domine l'œuvre de Rosenzweig, l'Étoile.

Dans la dernière partie, celle-ci vient à la visibilité par la superposition des deux triangles du pré-monde (Dieu Monde Homme) et du monde constamment renouvelé (Création Révélation Rédemption). La figure de l'Étoile est le point d'irradiation se donnant finalement à voir³.

1. Notamment *ibid.*, p. 494 s.

2. *Ibid.*, p. 495-496.

3. Rosenzweig écrit à ce propos : « La lumière [...] luit. Elle ne se renferme absolument pas sur elle-même : car elle ne rayonne pas vers l'intérieur, mais au-dehors. Mais son rayonnement n'est pas pour autant un délaissement de soi-même ; à proprement parler, elle ne rayonne pas au-dehors comme le langage quand il s'exprime : non, elle est visible tout en restant totalement chez soi-même ; à proprement parler, elle ne rayonne pas au-dehors, elle se met seulement à rayonner ; elle ne rayonne pas comme une fontaine, mais comme un visage » (*ibid.*, p. 413).

Celle-ci semble être animée par cette même tension de l'être-dans et l'être-vers de Breton : sa lumière demeure en soi (« dans ») pour rayonner « vers », le faisant en tant que visage. Il s'agit d'un dedans et dehors différents de ceux de la spatialité quotidienne et en deçà de l'opposition extensif/intensif¹, relevant encore d'un espace conçu sur le modèle de la mathématique et de la physique. Dedans/dehors fixés par la lueur de l'Étoile qui est la vie même de la figure, sa pulsation vivante et génératrice de la rencontre avec le visage dans un temps liturgique et dans une nouvelle spatialité. Le feu de l'Étoile est la vie éternelle, les rayons, la voie éternelle, l'Étoile, la vérité éternelle.

Or, le cœur mystique de l'Étoile ne tarde pas à s'annoncer renversant la question que la critique à l'homme mystique sous-tendait, un Dieu pensé et non « expérimenté », donc un Dieu pensé se passant de sa même facticité. Une mystique qui était la conséquence inévitable d'une philosophie centrée sur la phrase prédicative : « Tout est... ». À l'encontre de cette question, Rosenzweig remarque qu'aucune prédication n'est possible, et la question même « qu'est-ce que Dieu ? », étant donné que sa réponse présuppose une prédication, « est impossible² ». Pourtant, c'est justement grâce à cette impossibilité que les propositions vraies « Dieu est le néant » et « Dieu est la vérité » sont les seules réponses autorisées à la question. Elles le sont par/ grâce à leur noyau mystique et par/grâce à l'expérience mystique qu'elles font advenir, mais elles le sont aussi parce que « vérité » et « néant » ne sont pas « après » la copule mais ils la précèdent, se plaçant « avant ». Autrement dit, la vérité est la révélation de Dieu (et donc, ce que Dieu « est », est sa propre révélation), et le néant est un élément du pré-monde irréductible au Tout. Autrement dit, « Dieu est la vérité » est une proposition que, plus que les autres, explique l'essence de Dieu inexplicable à la pensée, car cette essentialité « n'est rien d'autre que la Révélation de soi de Dieu³ ». Cette proposition, pourtant, n'exprime que le noyau le plus intime de notre expérience : que Dieu soit vérité ne signifie rien d'autre qu'il nous aime, comme nous l'apprenons d'après le livre consacré à la révélation, où l'homme est éveillé par l'appel d'amour que Dieu lui adresse.

1. Critiquée dans la *Science du Monde*, publié dans *Foi et savoir*, p. 201.

2. ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption*, p. 542.

3. *Ibid.*, p. 540.

La « mystische Frage », dont la formulation demande « ce que Dieu est », par la réponse « Dieu est vérité » ne vise pas une prédication de Dieu mais l'expérience de Dieu, l'expérience vivante de ses actes¹, expérience de rencontre de l'homme et de Dieu. Même la réponse « Dieu est le néant » est une réponse à la « mystische Frage » – et là, Rosenzweig revient aux premières pages du *Stern*, où il critique la philosophie totalisante excluant le néant et la mort en les englobant dans le mouvement de la pensée mise en acte par le moi. À l'encontre de cette pensée, qui se prétend sans présupposés, Rosenzweig déclare que « le néant n'est pas rien, il est quelque chose », démasquant ainsi le caractère mensonger d'une pensée de la connaissance universelle du Tout ignorant aussi bien « la multiplicité du néant que la philosophie présuppose » que « la réalité de la mort impossible à bannir du monde² ». Maintenant, par la « mystische Frage », « la question abstraite de son essence pré-mondaine³ » est ramenée à la même expérience vivante de Dieu. Enfin,

vérité ou néant, l'essence de Dieu a disparu dans son acte totalement dépourvu d'essence, totalement réel, totalement proche, dans son essence. Et cet amour sien tout à fait manifeste s'étend maintenant dans les espaces délivrés de la rigidité de l'essence et rempli jusqu'aux espaces les plus lointains⁴.

Le mystique, qui se flatte de l'amour de Dieu se renfermant en soi et excluant le monde, retrouve ici son expérience la plus authentique, c'est-à-dire l'expérience de l'amour qui remplit les espaces et qui, donc, n'exclut pas le monde et n'enferme pas l'homme en soi, l'ouvrant vers le visage. Et c'est justement en termes de « mystique du visage » qu'on peut lire la conclusion du *Stern*, une mystique de la rencontre du visage de l'homme et de Dieu. L'Étoile de la rédemption, dans la plénitude de sa figure, ne parcourt plus aucune ellipse, elle ne tourne plus et, désormais, elle est fixe : ce qui est en haut et en bas ne s'échangent plus ; vérité irréversible dont l'expression la plus efficace est l'image d'un vivant, l'homme, le seul parmi les

1. Voir *ibid.*, p. 542.

2. *Ibid.*, p. 22.

3. *Ibid.*, p. 542, car c'est dans le pré-monde que Rosenzweig aborde la question du néant.

4. *Ibid.*, p. 542-543.

vivants qui en a conscience. Tout comme l'étoile a un haut et un bas, de même l'homme, par sa corporéité, a un haut et un bas : et tout comme par la vérité, « vision du monde et de la vie disparaissent dans la vision de Dieu¹ », et donc tous les différents points de vue confluent en Dieu, « en haut », de même chez l'homme la vérité prend figure en tant qu'ordonné vers le haut, le visage².

Lorsque l'Écriture parle de la face de Dieu et même du détail des différentes parties, ce ne sont pas là des chimères humaines. En réalité, il est impossible d'exprimer la vérité autrement. C'est seulement lorsque nous voyons dans l'Étoile un visage que nous sommes par-delà toute possibilité des possibilités et que nous sommes dans la simple vision³.

Après la très haute description du visage de l'homme et de Dieu, s'annonce le cœur de cette mystique, la contemplation de l'homme en Dieu où la vérité se fait miroir, où Dieu ouvre les portes du sanctuaire pour faire accéder l'homme « au sanctuaire construit au centre plus intérieur⁴ ». Enfin, le passage à travers la porte qui « mène hors de l'éclat mystérieux et admirable du sanctuaire divin où nul homme ne peut rester en vie ». Passage qui est ouverture vers la vie, selon le dernier mot du *Stern*⁵.

La mystique du *Stern*, donc, n'est pas la mystique de l'exclusivité du rapport avec Dieu mais c'est la mystique de la rencontre, et afin qu'une véritable rencontre puisse se donner, il faut qu'une différence interstitielle soit conçue, source de tout élargissement de l'espace, un demeurer « dans » menant « vers ». Dès lors, arrivés à la fin nous retrouvons notre commencement, cette relecture de la mystique en tant que « être-dans » et « être-vers », ouverture d'espace nouveau au-delà de celui déjà pensé et

1. *Ibid.*, p. 585.

2. *Ibid.*, p. 586 : « La figure qui se donne dans l'Étoile est ordonnée, dans le cadre de l'Étoile, à Dieu, et non pas au monde ou à l'homme ; de même, il faut qu'à son tour l'Étoile se reflète en ce qui, à l'intérieur de la corporéité, représente le haut : le visage. »

3. *Ibid.*

4. Voir *ibid.*, p. 588.

5. « Mais pour quelle destination s'ouvrent donc les battants du porche ? Tu ne le sais pas ? Pour la vie » (*ibid.*, p. 589).

conçu et au-delà de tout amour déjà connu. Où l'on ne craint plus que la vision de Dieu soit exclusive, car on sait qu'elle emmène avec soi sa propre différence, son « méta » qui l'a travaillée lui imprimant ce sceau originaire qui met à l'abri de toute totalité pensée et relance le chemin de l'homme avec Dieu. « Marcher simplement avec ton Dieu¹ » : c'est l'invitation dernière et première inscrite au-dessus du porche, à l'encontre – peut-être – de l'oracle de Delphes invitant à « connaître soi-même » ; une invitation qui demande à l'homme de franchir incessamment les battants du porche, de commencement en commencement, selon des commencements qui n'auront jamais fin.

XVIII

« DIEU SANS HAUTEUR » : LE RENDEZ-VOUS DE LA CROIX

JEAN GREISCH

« Toujours aller au-delà » : cette formule, sur laquelle Breton quittait Surin dans *Deux mystiques de l'excès*, nous fournit un excellent « mot de passe » pour revenir du « sublime surinien » au « sublime eckhartien ». Lui aussi implique un certain « instinct de grandeur » dont la conception eckhartienne de « l'homme noble », c'est-à-dire finalement de la « noblesse » d'âme, nous fournit l'idée.

Oportet et hoc transire : « Cela aussi, il faut le laisser derrière soi » : cette formule d'Eckhart, que Breton cite souvent, ne saurait en l'occurrence signifier « désertier », comme j'essaierai de le montrer en deux temps et trois mouvements.

1. Le premier temps me ramènera à l'interprétation d'Eckhart que Breton propose dans la deuxième partie de *Deux mystiques de l'excès*, en particulier à sa théorie des trois langages eckhartiens qu'il désigne comme « langage de base », de « metabase » et « d'anabase ».

2. Le second temps sera un temps de lecture et d'écoute, de dialogue aussi, dans lequel je me tournerai vers le poète Paul Celan qui, à un moment particulièrement difficile de sa vie, a composé un recueil de poèmes intitulé *Lichtzwang*, (« Contrainte de lumière ») qui s'achève sur trois poèmes dont chacun se rapporte à Eckhart. Ce « triptyque eckhartien » nous oblige à

1. *Ibid.*