



# Le *Faust* de Goethe dans *L'Étoile de la Rédemption* : une figure de la culture chrétienne

Irene Kajon

DANS **LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES** 2019/2 (N° 129), PAGES 315 À 326  
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0014-2166

ISBN 9782130821366

DOI 10.3917/leph.192.0315

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2019-2-page-315.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 Presses Universitaires de France.**

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.

LE FAUST DE GOETHE  
DANS L'ÉTOILE DE LA RÉDEMPTION :  
UNE FIGURE DE LA CULTURE CHRÉTIENNE

La vie et l'œuvre de Goethe – Stéphane Mosès l'avait déjà remarqué dans son livre d'introduction et commentaire à l'*Étoile de la Rédemption* – sont toujours présentes à l'esprit de Rosenzweig<sup>1</sup>. En particulier le *Faust* est cité dans l'*Étoile* dans plusieurs lieux : je me limite ici à rappeler que dans la première partie de l'*Étoile* Rosenzweig parle d'une descente au pré-monde ou « monde des Mères » ; dans la seconde partie il parle de l'amour entre un homme et une femme décrit dans le *Cantique des Cantiques* en tant que *Gleichnis*, symbole ou métaphore, de l'amour entre Dieu et l'être humain ; et dans la troisième partie il parle de la juste façon de prier pour le Règne, c'est-à-dire de la juste relation entre l'homme qui voudrait rejoindre l'infini et sa finitude ou son existence dans le temps, sa mortalité. Je reviendrai sur ces points, chacun correspondant à une partie de l'*opus magnum* de Rosenzweig – points où Rosenzweig se réfère évidemment au *Faust* de Goethe. En fait, la première expression – le « monde des Mères », qui introduit la descente de Faust à la recherche de la belle Hélène – est évoquée quand Rosenzweig écrit dans l'*Étoile* : « Versinke denn ! ich könnt' auch sagen : steige<sup>2</sup> ! », en invitant à une immersion qui est aussi une élévation ; le deuxième mot – *Gleichnis*, que le *Chorus Mysticus* utilise à la fin du *Faust* dans son chant – quand Rosenzweig interprète au terme de son analyse de la Révélation le texte du *Cantique des Cantiques*<sup>3</sup> ; et la troisième considération – la relation entre l'infini et la finitude humaine, qui est le motif principal de plusieurs monologues de Faust – quand Rosenzweig reconstruit l'histoire de l'Église à partir du catholicisme (l'Église de Pierre) à la Réforme protestante (l'Église de Paul) jusqu'à la Révolution française et la Révolution russe (l'Église de Jean)<sup>4</sup>.

1. Voir S. Mosès, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Seuil, 1982, Préface d'Emmanuel Levinas, p. 33-34.

2. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung, Gesammelte Schriften*, Nijhoff, Den Haag 1976, II, p. 24.

3. *Ibid.*, p. 221-223.

4. *Ibid.*, p. 306-309.

Mais tout d'abord, avant d'aborder ces points, je voudrais attirer l'attention sur la lecture que Hermann Cohen a donnée du *Faust* de Goethe dans son *opus postumum*, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [Religion de la raison tirée des sources du judaïsme]. Et cela parce que je suis convaincue que Rosenzweig, qui a médité le manuscrit de l'œuvre en février 1918 (voir la lettre de Rosenzweig à Cohen du 9 de mars 1918<sup>5</sup>), a été influencé précisément par cette lecture à propos de son interprétation du *Faust* goethéen. Il est vrai que Rosenzweig n'a jamais rappelé Cohen à propos de son interprétation de Goethe : dans son Introduction à la collection des *Jüdische Schriften* [Écrits juifs] de Cohen (publiée à Berlin en 1924), Rosenzweig a rappelé le thème de la *Korrelation* dans la *Religion de la raison* – qu'il a repris dans l'*Étoile* comme thème du rapport entre Dieu et le monde, Dieu et l'homme, l'homme et le monde, l'homme et d'autres hommes ; le thème du *Yom Kippur*, le jour de la réconciliation, qu'il a repris dans sa réflexion sur la liturgie juive ; et le thème du messianisme et de l'ère messianique, qu'il a repris dans son idée de l'histoire. Au contraire, il n'a pas cité Cohen à propos de ses plusieurs références au *Faust* de Goethe dans ses écrits. Toutefois, je crois que si Cohen n'avait pas donné du *Faust* une lecture qui permet de qualifier son auteur en tant que représentant d'un point de vue typique à la fois de la philosophie grecque et du christianisme, Rosenzweig n'aurait pas pu dans l'*Étoile* considérer Goethe comme la dernière incarnation à la fois du paganisme et du christianisme du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle.

Après une courte analyse de la manière dans laquelle le *Faust* de Goethe est interprété par Cohen dans son dernier livre, je voudrais faire quelques réflexions sur la lecture du *Faust* donnée par Rosenzweig dans les pages de l'*Étoile* que j'ai mentionnées. Enfin je voudrais revenir à Cohen et Rosenzweig à propos du rapport entre le grand écrivain et poète allemand et les sources et la tradition juives, le *Deutschtum* et le *Judentum*, le christianisme et le judaïsme, que tous les deux philosophes juifs ont pensé avec finesse et profondeur.

### Cohen et le *Faust* de Goethe dans la *Religion de la raison*

Cohen exprime à différents endroits de la *Religion de la raison* l'opposition entre les pensées énoncées dans *Faust* et celles qu'il soutient. Il voit Goethe influencé par la métaphysique ontologique et la mystique du christianisme, par le pessimisme de la tragédie grecque, par le panthéisme esthétique de la cosmologie du mythe et des poètes anciens – panthéisme qui confond la vie et l'esprit, les phénomènes particuliers et l'ordre universel de la nature.

5. Voir F. Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher, Gesammelte Schriften, cit.*, I. 1.

En premier lieu, Cohen abandonne explicitement le point de vue qui s'exprime dans *Faust* lorsqu'il renonce, dans son *opus postumum*, à ramener la religion à une raison qui a dans la science mathématique de la nature sa première expression, et à voir donc la fondation de la philosophie dans la logique. Goethe dans *Faust* fait prononcer à Méphistophélès les mots suivants, au moment où il voit que l'homme, dont il entend capturer l'âme, s'adonne à la magie, car il ne désire plus soutirer à la nature ses secrets à travers l'étude, l'expérimentation, ou le raisonnement :

Méprise science et raison, de l'homme suprême énergie, et laisse-toi, par le démon, induire aux œuvres de magie, tu seras à moi, sans recours<sup>6</sup>.

Certes, selon Cohen, la philosophie demeure la sphère de la raison, et la religion ne peut être déclarée indépendante de la philosophie. Toutefois, la raison qui produit la religion n'a pas besoin de la raison présente dans la science mathématique de la nature pour son fondement, puisqu'elle se configure dès le début comme une raison pratique ayant ses racines en Dieu. Il y a donc philosophie non seulement dans la civilisation grecque, qui lui donna origine en même temps qu'aux mathématiques et à la physique, mais également dans la civilisation juive, qui n'eut pas d'intérêt pour l'étude scientifique de la nature. C'est ainsi que Cohen expose cette nouvelle approche qui introduit un virage profond dans la manière de penser la philosophie :

[La religion] n'est pas [...] une substitution induite par le défaut – qui subsisterait pour un grand nombre d'hommes pour des causes naturelles – d'une égale participation à la science et à la philosophie. Ni l'ordre des choses est tel que le détenteur de science et de philosophie possède également à travers cela et en cela la religion : c'est plutôt que la religion participe, elle aussi, de la raison, et cela signifie que la raison ne s'épuise pas dans la science et dans la philosophie<sup>7</sup>.

Tandis que Goethe dans son *Faust* manifeste une grande confiance dans la science et la raison scientifique, Cohen revendique la valeur rationnelle et philosophique de la religion, qui a sa forme la plus pure et la plus originelle dans les sources du judaïsme, à partir de la Bible jusqu'à la tradition rabbinique et liturgique.

Le deuxième des endroits où Cohen exprime sa critique de Goethe se réfère à la question du malheur humain : il concerne le contraste entre la figure de Faust, qui ne parvient jamais au dépassement de sa propre souffrance, ni de la souffrance des individus, pas même au moment où il a la vision du futur de l'humanité, et la figure du Psalmiste. Le Psalmiste, même

6. W. Goethe, *Faust*, Première partie, Cabinet d'étude ; trad. fr. de Jean Malaplate, Paris, Flammarion, 1984, p. 84.

7. H. Cohen, *Religion der Vernunft*, 2. éd., 1929, réimpr. Melzer, Köln 1959, p. 8.

lorsqu'il réfléchit sur la souffrance des êtres humains et sur sa propre souffrance, déclare que Dieu est près de lui, que l'amour pour un Dieu juste et compatissant est plus fort en lui que le découragement provoqué par la disparité entre la justice et le bonheur dans le monde. De même que le Psalmiste, le Prophète voit dans la compassion ce qui permet d'opposer à la souffrance humaine une force positive, reflet dans l'homme de l'infinie éthicité divine et présupposition présente de la future rédemption. Faust, au contraire, ignore que même la souffrance humaine pourrait conduire vers le divin, si on lui répondait par un partage de la souffrance, et que le divin réside par conséquent sur terre aussi, et non pas seulement dans un ciel pur et non contaminé. Bien sûr Faust exalte l'activité humaine qui fait obstacle à la nature, il ne connaît pas toutefois la compassion qui, en resserrant les êtres humains les uns les autres, met ces derniers en contact avec Dieu.

Voilà ce qu'écrivit Cohen, délinéant la différence entre les textes juifs, dans lesquels on reconnaît qu'il y a une éthicité humaine rédemptrice du mal dans le monde déjà, dans le « ici et maintenant », et par conséquent base de la future rédemption universelle, et la tragédie du Faust, inspirée de sources païennes et chrétiennes, fondamentalement pessimistes dans leur vision d'une nature humaine dominée soit par le destin soit par l'incapacité absolue à se délivrer du mal à travers ses propres forces et sa propre liberté :

Si cela a constitué depuis toujours une question de la théodicée, de donner un sens dans le monde humain à la souffrance (*Leiden*), au mal (*Übel*), on pourrait alors peut-être exprimer ce sens par le paradoxe : la souffrance est présente à cause de la compassion (*Mitleiden*). L'homme a à tel point besoin de cet affect de la compassion que la souffrance même est explicable à partir de cette base. Et toute éthique se démarque clairement et décidément de toute métaphysique, dans toutes ses variantes, à cette croisée des chemins. Même le sens le plus profond du christianisme devient compréhensible à travers ce point. « Hélas, nous sommes là sur la terre et au milieu de la douleur » [*Faust*, Première partie, Nuit]. Cette vision est absente du Psaume, où l'homme « n'a été rendu inférieur à la divinité que de peu » [*Psaume* 8, 6]. Le Psaume ne respire que l'optimisme puisque le bien suprême de l'homme qui consiste dans la « proximité de Dieu » lui est assuré [*Psaume* 34, 19]. Le Prophète, lui, ne regarde pas d'une attitude indifférente depuis cette hauteur en bas vers le genre humain : il espère qu'un jour Dieu « sèchera les larmes de chaque visage » [*Isaïe*, 25, 8]. « La larme jaillit, la terre m'a ressaisi » [*Faust*, *ibid.*]. Faust aussi caractérise donc l'homme dans son être terrestre par le témoignage des larmes.<sup>8</sup>

Donc Cohen distingue entre le concept éthique de la souffrance, qui rappelle la compassion entre les hommes, et le concept métaphysique de la souffrance, qui renvoie à un salut accordé à l'homme par un Dieu qui reste en dehors du monde, même lorsqu'il se serait abaissé avec amour vers

8. *Ibid.*, p. 19-20.

l'homme dans la tentative de le soulever jusqu'à Lui. C'est l'éthique qui sauve l'homme, non pas la foi en une vérité métaphysique implicite dans la révélation d'un Dieu qui s'est humilié en assumant une forme humaine, mais a ensuite abandonné les hommes à leur vie terrestre, avec toute sa charge de douleur. Faust n'est pas vraiment sauvé parce qu'il ne connaît pas la « proximité de Dieu » du Psalmiste qui perçoit la présence divine dans l'esprit même d'éthicité de l'homme. Soit Faust est seul, souillé par ses fautes, malheureux face à un Dieu qui ne lui accorde le salut que sous forme d'acte de grâce, soit, en participant à une humanité en marche vers un objectif infini qui n'a été posé que par elle-même, il se montre incapable de s'universaliser, de dépasser sa propre souffrance en tant qu'individu. La souffrance de l'humanité de cette manière s'avère invincible.

Le troisième point qui, dans la *Religion de la raison*, fait apparaître le contraste entre l'orientation explicitée dans *Faust* et l'orientation de Cohen concerne la question de la nature des idéaux. S'opposent également sur ce point, comme en ce qui concerne le point précédent, un concept éthique et un concept métaphysique de l'homme. Une telle différence apparaît lorsqu'on met en évidence la différence de manière de concevoir la peine dans les doctrines anthropologiques pessimistes, d'ascendance païenne ou gnostique, ou même d'ascendance chrétienne (malgré le conflit du christianisme avec le paganisme et le gnosticisme), par rapport à celle de la concevoir dans le monothéisme juif. Cohen écrit :

La peine n'a besoin d'aucune prison ; en effet la vie même est cette prison des péchés. La peine n'a même pas besoin d'être conçue en y ajoutant des douleurs particulières ; en effet la vie entière, dans la juste détermination de l'expiation, se représente telle une souffrance de l'homme qui n'est interrompue par moments que par l'illusion d'un plaisir. [...] "Les sentiments sublimes qui nous éveillèrent à la vie se pétrifient dans le tourbillon des choses terrestres" [*Faust*, Première partie, Nuit]. Nos idéaux deviennent des illusions. Les rochers de notre confiance se désintègrent face à la contingence [*Unergründlichkeit*] et à l'instabilité [*Unzuverlässigkeit*] du cœur humain. [...] Le pessimisme se plaint de cette somme de l'existence [*Dasein*] humaine. [...] Mais le monothéisme doit juger différemment la souffrance, qui est infligée par Dieu à l'homme. [...] Ce que l'homme appelle méchant, parce que ça lui fait mal, n'est pas en vérité méchant, mais se produit pour son bien. La souffrance est la peine que l'homme exige comme profitable face à lui-même, par lui-même. Certes il ne lui est pas permis d'interpréter la souffrance chez son semblable [*Mitmensch*] comme une peine qui frapperait celui-ci pour le péché qu'il aurait commis. Il doit découvrir son semblable à travers sa compassion [*Mitleiden*] et le confirmer en tant que tel. Mais, au contraire, il ne lui est pas permis de renoncer à la peine en ce qui le concerne directement<sup>9</sup>.

Cohen opère une distinction ici entre une idée de la vie humaine possédant en soi l'éthicité, qui s'exprime par la participation à la souffrance

9. *Ibid.*, p. 263-264.

injustifiée d'un homme de la part d'un autre homme, et une idée de la vie humaine traversée et menacée par le mal, par le négatif, par le néant. Faust est l'homme qui se trouve sur le bord de l'abîme du néant même lorsqu'il semble s'approprier l'idéal du travail pour le progrès de l'humanité : cet idéal aussi ne présuppose, en effet, que le déroulement du temps qui, considéré en lui-même, rend toutes les choses humaines précaires ; non pas l'éternité de l'éthicité, qui est force active dans le monde. Pas même le Dieu qui fait irruption de l'extérieur pour détourner Faust du monde considéré comme le règne de la vanité, à la fin de la tragédie, ne le rachète véritablement : le salut est au-delà de la vie humaine.

Une quatrième référence à *Faust*, à l'intérieur de la *Religion de la raison*, concerne le concept de Dieu qui tend à se délinéer dans la tragédie<sup>10</sup>. Cohen rappelle ce que dit Faust à Marguerite lorsqu'il déclare que la divinité peut avoir différents noms, et que ces noms n'ont pas d'importance face à l'infinie réalité divine :

Si grand que soit ton cœur, emplis-le de ces dons, éprouvant, éperdu, cette joie ineffable, alors appelle-la du nom que tu voudras, bonheur, cœur, amour, Dieu, je n'ai pas, moi, de nom pour ces choses. Le sentiment est tout. Le nom n'est qu'un vain bruit, qu'un rideau de fumée, qui voile à nos regards tout ce divin éclat<sup>11</sup>.

Au contraire, selon Cohen, il serait nécessaire de caractériser l'être divin par un nom spécifique, lequel offre à l'homme ce qu'un tel être est pour l'homme même. En lieu du panthéisme, exalté par Goethe dans le *Faust* en même temps que le théisme chrétien – en effet il y a une affinité entre l'identification de Dieu et du monde que postule le panthéisme et l'idée de la médiation entre Dieu et le monde par le Fils de Dieu qu'affirme le christianisme – Cohen propose un monothéisme qui considère comme nom caractéristique de Dieu celui d'Unique, qui appelle Dieu être unique. L'unicité de Dieu, à savoir sa distinction par rapport au monde, s'identifie avec son entité d'archétype de l'éthicité pour les êtres humains. Le nom divin a donc un sens.

Il faut aussi remarquer que, en introduisant de manière critique dans sa dernière œuvre certains passages tirés de *Faust*, Cohen prend ses distances de l'interprétation qu'il en avait donnée de manière sympathétique dans son *Système de la philosophie*<sup>12</sup>. Dans son *Système* Faust était pour lui le héros de la culture, et non pas un individu malheureux, séparé entre ciel et terre. Faust était plutôt le héros de cette condition humaine qui, de la limitation à laquelle elle demeure liée, s'élève vers l'infini : un infini qui est

10. *Ibid.*, p. 423.

11. W. Goethe, *Faust*, trad. fr. cit., p. 160-161.

12. Voir H. Cohen, *System der Philosophie*. 1. Teil : *Logik der reinen Erkenntnis* ; 2. Teil : *Ethik des reinen Willens* ; 3. Teil *Aesthetik des reinen Gefühls*, Bruno Cassirer, Berlin 1902-1912.

posé par le penser scientifique, au moment où celui-ci se libère complètement de la sensibilité comme source cognitive, et vers lequel tend la volonté, là où elle n'est pas assujettie aux inclinations naturelles, mais mue dans sa pureté par sa propre force intérieure. À travers le *Faust* de Goethe Cohen avait célébré l'homme de la culture, celui qui crée science, éthicité, art grâce à ses facultés spirituelles et qui voit l'éternel comme son but. De cette manière Cohen avait considéré Faust comme le symbole de l'humanité moderne. Et il avait placé à côté de Faust les Prophètes bibliques, eux aussi lutteurs pour le bien de l'humanité contre l'injustice, la guerre, la violence des riches et des puissants au détriment des pauvres et des humbles. Dans son *Système*, particulièrement dans son *Éthique de la volonté pure*, il avait opposé à Faust, guidé comme les Prophètes bibliques par l'éthos, Don Juan, guidé par l'éros, représentant d'une humanité abandonnée au plaisir et à la mort<sup>13</sup>.

Mais cette évaluation positive du *Faust* est oubliée par Cohen quand il oppose, dans son *opus postumum*, Faust et le Psalmiste ou bien Faust et le Prophète juif. En fait, seulement la fondation de l'éthicité dans le Dieu unique, montrée avec clarté par les sources juives, mais non pas par le *Faust* de Goethe, permet d'éviter – Cohen maintient dans la *Religion de la raison* – la perte de signification dans l'histoire de l'humanité et dans la vie de chaque individu, de libérer l'homme de l'angoisse du néant, de construire un monde humain commun dans la justice et la charité. La tragédie de Faust devient pour Cohen enfin la tragédie de tout homme qui s'avère incapable de relier réellement les deux dimensions du temps et de l'éternel, soit parce qu'il confond ces deux plans, soit parce que – basculant dans l'extrême opposé – il les sépare radicalement l'un de l'autre. Faust enfin n'est pas racheté parce que, pour lui, l'infini se configure ou bien seulement comme une espérance, à partir du monde conçu comme l'unique véritable réalité, ou bien comme ce qui annule le fini, étant celui-ci absolument incapable d'établir par ses forces un contact avec le divin. Mais ni le monde par lui-même, ni la grâce par elle-même ne peuvent sauver l'être humain. Pour Cohen seulement le Dieu unique qui ouvre à l'homme l'éthique, dans leur *Korrelation*, fait de l'homme à la fois un être libre et, à cause de son esprit, déjà sauvé. Et pour cela il critique le *Faust* de Goethe.

### Rosenzweig et le *Faust* de Goethe dans *L'Étoile*

De la même façon que Cohen, Rosenzweig dans *L'Étoile* considère le *Faust* de Goethe comme l'expression à la fois du panthéisme esthétique, qui confond vie et esprit, nature et liberté, du christianisme arrivé à la dernière phase de son développement – l'Église de Jean, qui est l'Église de la Franc-maçonnerie, de la laïcité, de la politique qui se transforme en

13. Voir H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, cit., p. 563-564.



théologie – et de la métaphysique de l'être issue de la pensée grecque. Panthéisme, christianisme, et métaphysique ontologique appartiennent au même plan de discours, ils ne sont pas substantiellement différents.

Voici les trois textes qui sont contenus dans les trois parties de l'*Étoile* déjà rappelés au début de mon exposé, mais que je cite maintenant dans leur extension.

Le premier texte se trouve à la fin de l'Introduction de la première partie, où Rosenzweig indique la nécessité de retourner à Kant, à sa pensée de l'existence, si on veut abandonner l'idéalisme : le mouvement de Kant vers la réalité au-delà de la raison, après sa critique de la valeur scientifique de la *metaphysica specialis*, composée d'une théologie rationnelle, d'une cosmologie rationnelle, et d'une psychologie rationnelle, a une profonde affinité avec le mouvement de Faust vers la vie. Rosenzweig écrit :

Ce fut justement Kant qui désagrégea les trois sciences « rationnelles » qu'il avait en face de lui, mais cette désagrégation ne l'a pas conduit à un désespoir unique et universel à l'égard de la connaissance. Il osa au contraire, bien qu'à tâtons, le grand pas et formula le néant du savoir non plus désormais comme unique et simple mais comme triple. La « chose en soi » et le « caractère intelligible » désignent au moins deux néants du savoir distincts, selon notre terminologie : le méta-logique et le méta-éthique. Et les mots obscurs qu'il utilise occasionnellement pour parler de la mystérieuse « racine » de l'un et de l'autre, ceux-là aussi essaient de repérer à tâtons un point ferme pour le néant métaphysique du savoir aussi. [...] Le néant de notre savoir n'est pas unique mais triple. Par-là, il contient en soi la prémisse de la déterminabilité. Et c'est pour cette raison qu'il nous est accordé ainsi qu'à Faust d'espérer de retrouver dans ce néant, dans ce triple néant du savoir, le Tout que nous avons dû mettre en pièces. « Plonge alors ! », ou je pourrais même dire : « Monte ! »<sup>14</sup>.

Mais cette descente à la vie est une descente à un monde secret, caché, où la parole n'est qu'un bruit désordonné ou bien n'existe pas, et le silence seul domine. Comme Faust qui voudrait rencontrer la vie, au-delà de ses livres, ne rencontre d'abord que Méphistophélès, qui sera son guide dans son voyage entre passé et présent et sur plusieurs régions de la terre, mais dans l'incapacité de sortir vraiment de soi, ainsi celui qui cherche la vie seulement dans le pré-monde est condamné à une réalité privée de distinctions, c'est-à-dire le chaos du paganisme. L'individu ici n'a pas de liberté parce qu'il est rivé sur la nature : son existence l'englobe, malgré son effort d'évader d'elle, de sortir de soi à la recherche d'une action non déterminée.

Mais Goethe n'est pas seulement une grande figure qui, dans la modernité, a donné une force nouvelle à la tragédie ancienne, au paganisme, au mythe. Il est aussi le représentant de la métaphysique qui fait de l'histoire, de la nature, du temps et de la finitude l'unique réalité de l'homme. Quand il interprète le *Cantique des Cantiques* il ne peut que voir dans ce chant

14. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung, Ges. Schriften, cit.*, II, p. 24.

d'amour qu'un chant humain nuptial. Et, selon Rosenzweig, son interprétation forme le pendant de l'interprétation opposée, celle des Pères de l'Église, qui considèrent le *Cantique des Cantiques* comme un livre dédié seulement à l'esprit, à la relation spirituelle entre l'homme et Dieu, décrite en termes d'amour. En s'opposant à la lecture religieuse traditionnelle, Goethe célèbre exclusivement l'humanité de l'amour : à travers le spinozisme, Goethe fait de Faust l'homme de l'histoire, de la vie, de l'existence qui voudrait trouver seulement dans le temps l'éternité. Rosenzweig se réfère ici à Goethe de la manière suivante :

Lorsque Herder et Goethe se mirent à considérer le Cantique des Cantiques comme un recueil de chants d'amour « profanes », l'on entendait par la désignation « profanes » n'exprimer rien de plus ni de moins que le fait que Dieu *n'aime pas*. [...] L'homme pouvait à la rigueur « aimer » Dieu en tant que symbole de la perfection, mais au grand jamais il n'avait le droit de prétendre que Dieu lui répondît en l'aimant « en retour ». La négation spinozienne de l'amour de Dieu pour l'âme individuelle fut bien accueillie chez les spinozistes allemands ; s'il devait aller jusqu'à aimer, Dieu pouvait être tout au plus le « Père omni-aimant » ; l'authentique rapport d'amour de Dieu pour l'âme individuelle fut nié et on fit ainsi du Cantique des Cantiques un chant d'amour « purement humain »<sup>15</sup>.

Le paganisme et le spinozisme de Goethe, qui s'exprime dans le *Faust* par l'exaltation de l'homme qui travaille bien sûr pour l'humanité, mais surtout pour affirmer ses propres forces et réaliser ses propres potentialités, devient enfin pour lui le point dernier du christianisme : l'incarnation de Dieu, le Christ, signifie ici la fusion de l'homme et de Dieu, de l'histoire et de l'éternité. Pour cela Goethe est pour Rosenzweig le vrai chrétien de la culture européenne de la modernité qui a vu la fin du dualisme entre l'Église et l'État, la religion et la politique. Voilà ce que Rosenzweig écrit dans son *opus magnum*, en critiquant la prière goethéenne (« Schaff<sup>7</sup>, das Tagwerk neiner Hände, hohes Glück, dass ich vollende » [Fais que le travail de ce jour, de mes mains, ô Fortune, je puisse l'achever]) comme résultat de l'immanentisme moderne, du prométhéisme, du solipsisme, et en opposant à cette prière la prière du Psalmiste (« Que notre œuvre puisse avoir Ta bénédiction ») :

C'est un grand moment dans l'histoire de l'humanité que celui où pour la première fois l'homme lève ses bras en prière s'adressant à sa propre destinée. L'homme Goethe, chez qui s'est produit ce grand moment, s'y est placé devant de manière non dépourvue de sentiment. [...] Si Goethe affirme se voir comme peut-être l'unique chrétien de son époque, cela veut seulement dire que l'entière force jaillie du Christ s'est condensée « aujourd'hui » en lui, et dans son écoulement vif et continu elle est liée en quelque sorte à lui et à son apparent paganisme<sup>16</sup>.

15. *Ibid.*, p. 222-223. Italiques de l'auteur.

16. *Ibid.*, p. 308.

Donc Rosenzweig considère le monde poétique de Goethe comme l'expression, peut-être la plus belle, d'un christianisme panthéiste, le christianisme qui a renoncé à la différence entre monde et éternité, centré sur le Christ comme le Médiateur.

Rosenzweig, en bon élève, a donc repris et développé l'interprétation que Cohen avait donné de Goethe et de son *Faust* : il s'agit dans cette tragédie de l'homme moderne, de l'homme d'une société chrétienne qui, à travers une inspiration qui l'approche au paganisme, ne connaît plus la distance entre l'humain et le divin.

Le *Faust* et la Bible juive : Cohen et Rosenzweig sur la relation entre *Deutschtum* et *Judentum*, christianisme et judaïsme

Cohen et Rosenzweig ont critiqué – nous l'avons vu – le *Faust* de Goethe, le premier dans la *Religion de la raison*, le deuxième dans l'*Étoile*. Mais cela n'est pas toute la vérité.

L'autre côté de la vérité c'est qu'il reste chez Cohen, même au cours de la période 1913-1918, où il modifie profondément sa doctrine antérieure à propos du concept de raison, une attraction profonde pour le grand poète allemand. Cette attraction va jusqu'à découvrir dans l'œuvre de Goethe une influence directe des sources juives. Dans certains passages de *Le concept de religion dans le système de la philosophie*, ainsi que dans la *Religion de la raison*, Goethe est célébré par Cohen comme l'auteur qui a repris, dans ses poèmes, immédiatement – c'est-à-dire au-delà de la tradition chrétienne – la Bible juive, son attitude face à la réalité, son langage, son esprit.

Cohen rappelle, dans ces deux textes sur la religion, qu'il a composé dans la dernière phase de sa pensée, que les Psaumes représentent le modèle auquel Goethe, dans les poèmes lyriques, s'inspire quand il décrit la relation entre l'individu et l'infini ou le divin, vers lequel l'homme tend dans la nostalgie (*Sehnsucht*) ou la crainte révérencielle (*Ehrfurcht*), et quand il considère l'infini un infini vivant, une réalité non impersonnelle, inhérente à la nature, mais exemple de noblesse et d'excellence morale pour l'homme<sup>17</sup>. Cohen rappelle également que Goethe attribue à Dieu – et cela se vérifie justement dans *Faust*, qui pourtant offre une image grecque et chrétienne de la divinité – le suprême attribut de la paix, cette paix, *shalom* en hébreux, qui dénote la perfection absolue<sup>18</sup> :

S'éveille en nous l'âme meilleure, où s'endort tout mauvais instinct que l'ardente action suscite, où l'amour de l'homme s'agite, où naît en nous l'amour divin<sup>19</sup>.

17. H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Töpelmann, Giessen, 1915, p. 100-103 ; *Religion der Vernunft*, cit., p. 63.

18. H. Cohen, *Religion der Vernunft*, cit., p. 517.

19. W. Goethe, *Faust*, trad. fr., op. cit., p. 62.

Ainsi Faust solitaire, avant la fatale vision de Méphistophélès, exprime cette paix de l'âme humaine, provoquée par l'amour des hommes, de Dieu, de la création en tant qu'œuvre divine, qui est le reflet de la paix de Dieu. Cohen rappelle également que la phrase qui apparaît dans la conclusion de *Faust* (« Toute chose périssable est un symbole (*Gleichnis*) seulement <sup>20</sup> ») exprime, si on la met en relation avec le chapitre 53 d'Isaïe, suivant – pense-t-il – la véritable intention de Goethe, non pas l'idée néoplatonicienne de la souffrance de tous les êtres humains comme un néant, mais l'idée, pleinement conforme à l'esprit de la religion juive, de l'injustice et de la méchanceté comme un néant (bien qu'existant l'une et l'autre et à même d'exercer des effets néfastes) face à un symbole, l'homme souffrant par amour d'autres hommes, qui acquiert la stature de l'unique et véritable représentant de l'humanité <sup>21</sup> : seul Dieu est réel, et donc seul l'homme est réel qui est son image.

Ainsi Cohen, qui d'un côté souligne la distance entre le fatalisme, le pessimisme, le panthéisme d'inspiration païenne, ou encore les accents chrétiens d'inspiration gnostique et néoplatonicienne, qui apparaissent dans *Faust*, et les notions de liberté, de confiance en Dieu en tant qu'Unique, d'espérance, qui se manifestent dans les sources juives, d'un autre côté récupère une ressemblance entre sa propre philosophie et celle délinéée par Goethe dans son œuvre poétique.

De la même façon que Cohen, Rosenzweig dans son essai *Unmittelbare Einwirkung der hebräischen Bibel auf Goethes Sprache* [Influence immédiate de la Bible juive sur la langue de Goethe] (1927) <sup>22</sup> découvre dans l'œuvre de Goethe (en particulier dans son essai *Über den Granit*, 1784) un mot – le mot *brütete* [couvait] utilisé pour traduire le mot *merakhepet* compris dans le deuxième verset de la Bible (*Ruach Elokhim merakhepet al pne' maim* : « l'esprit de Dieu *merakhepet* sur l'eau ») – qui atteste sa lecture directe en hébreu de la Bible. Rashi, le grand commentateur juif de la Bible, qui a vécu en France au XI<sup>e</sup> siècle, rappelle Rosenzweig, introduit ici dans son commentaire à *Bereshit*, c'est-à-dire *Genèse*, le verbe *couver*, l'action de l'oiseau pour protéger ses œufs et les faire éclore. Luther, au contraire, traduit librement *merakhepet* en utilisant le verbe *schweben* (flotter) – (*Der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser*). Donc, Rosenzweig a raison de dire que Goethe, au-delà de Luther, a été directement influencé par le texte original de la Bible. Précisément ce lieu démontre aussi que Goethe avait parfaitement compris que dans la Bible juive la métaphore ou la parabole (*Gleichnis*), toujours liée à la sensibilité, peut se référer à ce qui est au-delà de la sensibilité, tout en laissant à celle-ci son énigme, son être *absconditum*, son mystère. Le plus grand écrivain allemand, pense Rosenzweig, aimait

20. *Ibid.*, p. 497.

21. H. Cohen, *Der Begriff der Religion*, op. cit., p. 128-129.

22. F. Rosenzweig, *Gesammelte Schriften*, op. cit., III, p. 773-775.

donc la Bible dans sa version hébraïque, et il entendait l'esprit de la Bible, posé entre le temps et Dieu.

Le *Deushtum* et le *Judentum*, le christianisme et le judaïsme, selon Cohen et Rosenzweig, peuvent donc bien sûr s'opposer, mais aussi avoir un accord très profond. Mais, dans ce dernier cas, il faut que le *Deushtum* et le Christianisme deviennent conscients du judaïsme qui se trouve dans leurs propres sources, histoire, et tradition. Le judaïsme, de son côté, devra reconnaître l'histoire et la culture qu'il a lui-même produites, à partir de son intérieur le plus riche et substantiel.

Irene KAJON  
Sapienza-Università di Roma