



# La marche à *l'Étoile* de Franz Rosenzweig

**Francis Guibal**

DANS **REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES** 2015/1 (TOME 99), PAGES 25 À 48

ÉDITIONS **VRIN**

ISSN 0035-2209

DOI 10.3917/rspt.991.0025

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2015-1-page-25.htm>



**CAIRN.INFO**  
MATIÈRES À RÉFLEXION

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

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



**Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.**

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

# LA MARCHÉ À L'ÉTOILE DE FRANZ ROSENZWEIG

par Francis GUIBAL  
Université Marc-Bloch – Strasbourg

À la jonction de deux siècles, marquée notamment par l'horreur d'une première guerre mondiale qui fit voler en éclats l'idéologie du progrès, la vie de Franz Rosenzweig (1886-1929) est connue surtout par deux grands livres qui forment un contraste saisissant : alors que *Hegel et l'État*, de facture universitaire classique, se meut dans l'orbite d'une réflexion politique sur le destin historique des peuples, *L'Étoile de la Rédemption*, œuvre beaucoup plus personnelle et « d'un tout autre calibre »<sup>1</sup> spéculatif, expose un système philosophique paradoxal, où une inspiration explicitement religieuse – celle de la révélation biblique – se donne forme de cohérence existentielle soucieuse de sens raisonnable. Entre les deux, au cœur de ce chemin de pensée, il y a la crise personnelle de l'année 1913, qui conduit Rosenzweig à renoncer à un projet de conversion (au christianisme) et à opérer un « retour » approfondi à sa propre tradition (juive). C'est à cette genèse du grand livre de 1918-1919, soit à cette « traversée » du monde chrétien et de ses configurations historico-spirituelles, que l'on s'attachera ici, en mettant au centre le grand débat de 1916 avec Rosenstock tel qu'il se trouve rendu possible par tout le travail intérieur des années précédentes, tel qu'il ouvre également la voie à des esquisses préparatoires où se dessine déjà pour l'essentiel le programme de l'œuvre ultérieure<sup>2</sup>.

1. Lettre du 30/08/1920 à Friedrich Meinecke. La correspondance de Rosenzweig a d'abord été éditée dans le volume *Briefe*, Berlin, Schocken Verlage, 1935 ; elle a été reprise, avec l'ensemble de son journal, dans les *Briefe und Tagebücher*, première partie des *Gesammelte Schriften*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976.

2. Sur ce parcours à la fois intellectuel et spirituel, je renvoie également à la belle étude pionnière (en langue française) de Guy PETITDEMANGE, « Existence et révélation

## I. LE CHEMIN DU RETOUR

Né à Cassel en 1886, Rosenzweig fait partie d'une famille juive assimilée de la bourgeoisie aisée. Demeurait bien certaine observance religieuse, mais réduite au minimum (bar mitzva, quelques fêtes) et ne traduisant guère qu'un conformisme assez extérieur. Quand son cousin Hans Ehrenberg – le premier à l'avoir initié à la réflexion philosophique<sup>3</sup> – décidera de se faire baptiser, ce qui ne pouvait manquer de faire problème pour la famille, Franz prendra sa défense, nullement par mépris pour la Thora, mais en raison de la culture intégralement « chrétienne » qui régnait en l'Allemagne et dans le monde moderne : « Nous sommes chrétiens en toute chose. Nous vivons dans un État chrétien, nous allons dans des écoles chrétiennes, nous lisons des livres chrétiens, en un mot le fondement de toute notre "culture" est chrétien », souligne-t-il avec réalisme<sup>4</sup>. Entre s'adapter et se marginaliser, le jeune Franz hésite alors d'autant moins qu'il partage foncièrement « la *Weltanschauung* du progrès et de la foi en la raison<sup>5</sup> ». Ses études, en effet, qui l'ont conduit de la médecine (à Göttingen et Munich à partir de 1905) à l'histoire et à la philosophie (à Fribourg et à Berlin à partir de 1907), font qu'il se sent proche de l'universalité raisonnable défendue et proclamée par les Lumières de « 1800 »<sup>6</sup>.

Rien d'étonnant, dans ces conditions, qu'il s'oriente, à l'intérieur de l'idéalisme allemand, vers ce penseur central de l'universel concret qu'est Hegel. Il prend pour directeur de thèse Friedrich Meinecke, connu pour son livre *Weltbürgertum und Nationalstaat* (1907), qui infléchit le rationalisme hégélien en l'inscrivant dans la trajectoire d'un nationalisme trouvant en Bismarck sa pleine réalisation. Rosenzweig suit en partie cette orientation herméneutique qui l'amène d'abord à retracer,

dans les premières œuvres de Franz Rosenzweig », dans les *Recherches de Science religieuse* (juillet-septembre 1972), p. 365-395.

3. C'est Rosenzweig lui-même qui l'indique, dans la lettre qu'il lui adresse le 31/10/1913.

4. Lettre du 06/11/1909, à ses parents, où Rosenzweig ajoute : « Le christianisme possède là un énorme avantage. Il eût été exclu qu'il (Hans Ehrenberg) devint juif, par contre il peut devenir chrétien. Et pour vous montrer combien je parle sérieusement, c'est le conseil que je lui ai donné et lui donnerai encore ».

5. Nathan GLATZER, *Franz Rosenzweig : his life and work*, New York, Schocken Books, 1976, 2<sup>e</sup> éd. révisée, p. XI.

6. Toujours centrale dans la pensée de Rosenzweig, cette date symbolique apparaît dès son Journal du 09/02/1906, où elle est mise en contraste avec le présent : « En 1900, on crie "race", en 1800, on criait "humanité". Progrès ? En tout cas, l'objectif de 1800 était plus ample et plus grand ».

à travers « les étapes d'une vie »<sup>7</sup>, la maturation progressive d'une pensée politique : celle-ci manque peut-être « l'idée nationale »<sup>8</sup>, mais elle saisit dans l'État moderne de la liberté la figure centrale d'une raison dont la puissance (*Macht*) opère au cœur du réel et mène à son « accomplissement intégral tout ce que pouvait désirer l'individu singulier »<sup>9</sup>. Attentif à l'enthousiasme qui avait réuni sous la devise « Royaume de Dieu » les étudiants du *Stift* de Tübingen, le travail était porté en partie par un espoir : « lorsque ce livre fut conçu, on pouvait espérer que l'étouffante étroitesse de l'État bismarckien laisserait place à un empire ouvert à l'air libre du monde »<sup>10</sup>. Mais cet espoir allait vite se heurter au soupçon que la puissance hégélienne, opérant à l'intérieur du carcan d'une effectivité politique et historique idéalisée, devait finalement être tenue pour « nocive »<sup>11</sup>. Le refus était déjà net, en tout cas, de « voir "Dieu dans l'histoire" » et de tenir cette dernière pour « "l'unique théodicée véritable" » : « pour nous, soutient au contraire Rosenzweig dès 1910, le combat contre la religion au sens du dix-neuvième siècle est simultanément combat pour la religion au sens du vingtième siècle »<sup>12</sup>.

La soutenance de sa thèse, en 1912, n'empêche pas Rosenzweig de suivre des cours de droit à Leipzig en 1912-1913 et d'y nouer notamment des liens d'amitié avec Eugen Rosenstock, son cadet de deux ans, mais

7. C'est le titre de la première partie de *Hegel und der Staat*, terminée en 1910 et donnant lieu à soutenance en 1912, qui retrace minutieusement le « *Denkweg* » de Hegel, de Stuttgart à Iéna (1770-1806) ; dans la traduction française de Gérard BENSUSSAN, *Hegel et l'État*, Paris, PUF (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 1991, p. 11-212.

8. La formule se trouve dans la conclusion, écrite en 1920, de l'ouvrage (p. 430). Mais le *Journal* du 24/08/1910 pointe déjà ce défaut en reprochant aux « *Volksgeister* » hégéliens de se prêter trop vite à une « reconstruction » qui en fait de simples « échelons [*Stufen*] du *Weltgeist* ».

9. C'est encore la conclusion de *Hegel et l'État*, qui formule ainsi « l'idéal éthique » (p. 431-432) de l'État hégélien.

10. L'aveu est formulé dans la Préface (p. 10) du livre, écrite elle aussi en 1920, qui ajoute : « Cet ouvrage voulait y préparer pour sa modeste part ». Espoir ou rêve, cette orientation se plaçait en tout cas explicitement sous le patronage du poète : « Mais, comme l'éclair naît de la nuée, L'action spirituelle et mûre naîtra-t-elle peut-être de la pensée ? » (HÖLDERLIN, *An die Deutschen*, strophe 2).

11. C'est au moins ce que soutient la lettre du 04/02/1923 à R. Hallo : « Je tenais déjà la philosophie hégélienne pour nocive [*schädlich*] lorsque j'ai commencé à écrire le *Hegel* ». Rosenzweig lui attribuera toujours une « bien lourde part de responsabilité dans l'effondrement allemand » (compte rendu, en 1922, du livre de H. HELLER, *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland*, Leipzig und Berlin, Teubner, 1921, dans les *Kleinere Schriften*, Berlin, Schöner, 1937, p. 508).

12. Lettre du 26/09/1910, à H. Ehrenberg ; à une « religion » de l'histoire et du savoir s'oppose ainsi une « religion » du salut et de la foi existentielle. Dans une lettre précédente (21/12/1909), adressée au même correspondant, Rosenzweig oppose également « l'âme singulière » (*eigene Seele*) à « l'esprit du temps » (*Zeitgeist*) hégélien.

qui était déjà professeur de droit. Les deux hommes partagent une méfiance analogue à l'égard du monde académique officiel ainsi qu'une aspiration résolue au renouvellement existentiel de la pensée. Mais Rosenstock, juif converti au christianisme, impressionne Rosenzweig par la qualité et l'intensité de l'engagement croyant qui imprègne et anime toute sa vie. Et la nuit du 7 juillet 1913 donne lieu à un entretien décisif souvent rappelé par Rosenzweig :

Au cours de notre conversation nocturne, Rosenstock m'expulsa pied à pied de mes ultimes bastions relativistes et me contraignit à prendre une position non-relativiste [...]. Je n'avais pas d'autre issue que de reconnaître la légitimité de son attaque<sup>13</sup>.

À l'intérieur d'un monde (moderne) que seule l'orientation de la révélation religieuse pouvait arracher à ses tendances païennes, mais où le judaïsme paraissait relever d'un conformisme anachronique sans pertinence, le devenir-chrétien ne s'imposait-il pas comme une exigence spirituelle fondamentale ? La question était posée fortement par Rosenstock, elle était reçue loyalement par Rosenzweig et allait le travailler profondément.

S'ensuit, en effet, une période d'intense fermentation spirituelle où la perspective envisagée du baptême chrétien se heurte en lui à des résistances intérieures qui le plongent dans la nuit d'une violente dépression : « de juillet à septembre 1913, j'avais vraiment envie de mourir, de tout laisser mourir en moi... »<sup>14</sup>. Il n'en sortira pas simplement par une décision personnelle, mais en retrouvant en octobre le chemin d'une participation aux fêtes de son peuple, Roch Ha Shana d'abord à Cassel, « première expérience de l'espoir »<sup>15</sup>, Yom Kippour enfin et surtout à Berlin, où le toucha définitivement au cœur la Parole qui ordonne la vie : « Il quitta l'office transformé. Ce qu'il avait pensé ne pouvoir trouver que dans l'Église – une foi qui donne une orientation dans le monde –, il le trouva ce jour-là dans une synagogue »<sup>16</sup>. Il cherchait à se convertir, en juif, au christianisme, mais c'est aux sources

13. Lettre du 31/10/1913, à Rudolf Ehrenberg, où Rosenzweig ajoute : « Qu'un homme comme Rosenstock ait été chrétien en conscience, cela renversait ma conception du christianisme et, avec elle, de la religion en général, et de la mienne plus particulièrement ». Plus tard, dans une lettre du 13/08/1917 adressée à Rosenstock lui-même, Rosenzweig dira qu'il avait été délogé « de l'alibi qu'il s'était lui-même construit » et contraint par là d'assumer « l'ibi » qu'il cherchait à fuir.

14. Lettre du 15/06/1920 à Margrit Rosenstock-Hüssy.

15. Lettre du 25/08/1919 à R. Ehrenberg, où il note également : « je fus avec Dieu comme je ne l'avais jamais été auparavant ».

16. N. GLATZER, *op. cit.*, p. xvii sq. On notera que ce retour à l'être-juif est lié à l'expérience d'une *appartenance* existentielle décisive : « L'existence du peuple est la raison de ma foi, pas le donné de la Torah » (journal du 23 juin 1914).

juives de la vie qu'il se trouvait personnellement rappelé. Plus tard encore, il devait se souvenir de cet « arrachement à la vie dans la vie » comme d'un « grand acte de la grâce » : « L'extraordinaire, c'est que Dieu ne nous a pas seulement parlé dans nos vies ; il a de surcroît fait tomber la vie autour de nous, comme les panneaux de décoration d'un théâtre, et sur la scène vide, *il nous a parlé* »<sup>17</sup>.

Avec une sobriété qui traduit mieux que tout pathos le sérieux de son cheminement et de sa démarche, c'est à sa mère d'abord qu'il fait part de cet événement : « Tu apprendras par cette lettre que j'espère avoir trouvé le chemin du retour pour lequel je luttais en vain depuis près de trois mois »<sup>18</sup>. Plus difficile, mais non moins ferme, est son annonce à son cousin Rudolf Ehrenberg qui attendait, semble-t-il, d'être rejoint par lui sur la voie chrétienne :

Je dois te dire une chose qui va te faire de la peine et, tout au moins, être pour toi incompréhensible. Après une réflexion longue et à mon sens approfondie, j'en suis venu à reprendre ma décision. Elle ne me paraît plus nécessaire et par là même, étant donné ce que je suis, plus possible. Je reste donc juif<sup>19</sup>.

Cette même lettre, d'ailleurs, anticipe sur des orientations à venir en demandant que ce point de vue « soit reconnu par le chrétien » et en exposant une esquisse de « reconnaissance » qui se laisse résumer en trois points. 1) La Synagogue « laisse à l'Église le soin d'œuvrer dans le monde et reconnaît en elle le salut de tous les païens, dans tous les temps » ; personne, en effet, ne peut *venir* au Père que par la médiation christique (*Jn* 14, 6). 2) N'ayant pas besoin de médiateur, puisqu'elle *est* depuis toujours auprès du Père, la Synagogue accepte que « son bâton soit brisé et ses yeux bandés », elle « renonce à œuvrer dans le monde, car elle doit employer toutes ses forces à se maintenir en vie »<sup>20</sup>. 3) Cette dualité complémentaire renvoie à la finitude d'une condition temporelle qui ne prendra fin qu'avec le Royaume eschatologique : « Là où le Christ cesse d'être le Seigneur, Israël cesse d'être élu, Dieu perd le nom avec lequel Israël l'invoque, Dieu n'est plus *son* Dieu ».

17. Lettre du 15/06/1920 à Margrit Rosenstock-Hüssy. De cet événement bouleversant, qui arrache Rosenzweig à la « logique » du devenir-chrétien, Marc GOLDSCHMIT dit justement qu'il « sera venu excéder et hanter toute la pensée et la vie de Rosenzweig » (*L'Hypothèse du Marrane. Le théâtre judéo-chrétien de la pensée politique*, Paris, Le Félin [coll. « Les Marches du Temps »], 2014, p. 126).

18. Lettre du 23/10/1913.

19. Lettre du 31/10/1913 à R. Ehrenberg.

20. Emmanuel LÉVINAS a justement relevé le paradoxe de cette position : « Le juif errant est arrivé ; le chrétien est sur les routes » (« Une pensée juive moderne », dans le numéro *Rosenzweig* des *Cahiers de la nuit surveillée*, Paris, Verdier, 1982, p. 75).

Cette redécouverte de l'héritage juif et de son originalité passe alors, en novembre, par la rencontre et l'écoute enthousiastes de celui que Rosenzweig désignera par après comme son « maître » : Hermann Cohen, dont il suit en novembre les leçons sur la philosophie du judaïsme et en qui il salue moins le représentant juif de l'idéalisme allemand que le témoin existentiel et prophétique de la singulière universalité juïque. Mais cette pensée nouvelle, post-idéaliste, de la réalité juive ne peut pas ne pas être confrontée à l'histoire (idéaliste ?) de la conversion ou de la christianisation du paganisme. Car la difficile relation entre la raison et la foi ou entre l'existence humaine et la transcendance divine s'est inscrite dans notre monde par « l'histoire de l'Église »<sup>21</sup>, « le combat entre le monde païen et le message de la révélation » se trouvant ainsi « pris en charge par le christianisme, non par le judaïsme »<sup>22</sup>. Passant successivement par la patristique et la scolastique, puis par les grands cartésiens et l'idéalisme allemand, cette histoire culmine, semble-t-il, à l'époque moderne dans la réconciliation spéculative qui fait de Hegel « le dernier philosophe (ainsi qu'il le savait) et le premier des nouveaux Pères de l'Église (ainsi qu'il ne le savait pas) »<sup>23</sup>. Mais cette réalisation triomphante du principe chrétien ne peut manquer de susciter une double question corrélatrice : qu'en est-il alors de l'après Hegel (du « *post Hegel mortuum* ») qui nous incombe et peut-il y avoir en lui une place signifiante pour l'attestation juive de la transcendance ?

On le voit, l'aventure personnelle de Rosenzweig allait inévitablement de pair avec sa relecture de la *Weltgeschichte* spéculativement comprise. Il s'était d'ailleurs remis à travailler la deuxième partie – « Époques du monde (1806-1831) » – de son *Hegel et l'État* ; et la découverte, en mars 1914, d'un manuscrit de Hegel, qu'il attribua à Schelling et auquel il donna le nom de « plus ancien système de l'idéalisme allemand », relança une rédaction qui devait s'achever en juillet 1915, alors même qu'il s'était engagé, comme infirmier puis comme canonier, dans la Première Guerre mondiale. Ce qui se donne alors à méditer, ce sont les avancées prétendument libératrices d'une histoire mondaine et mondiale où se succèdent – et disparaissent – les peuples (élus ?) auxquels est confié provisoirement le flambeau de l'esprit du monde. Le paradoxe

21. Lettre du 06/12/1913 à Hans Ehrenberg.

22. Alexander ALTMANN, « Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock-Hüssy », dans le numéro *Rosenzweig* des *Cahiers de la nuit surveillée*, p. 194-195.

23. Lettre du 11/12/1913 à Hans Ehrenberg, qui explique : « A la différence de ceux du premier siècle, il n'a pas pour tâche d'amener la parole à la conscience de soi (la création du dogme), mais de la diffuser *ad gentes* », cette extension « johannique » étant désormais facilitée par le fait que « depuis 1800, les Grecs ne sont plus une *puissance* (et pas davantage un poids) », du fait qu'ils ont été « christianisés ».

étant que cette histoire paraît s'arrêter – faute de « nouveau peuple historique » – au moment où l'Europe germanique pense être parvenue à inscrire l'absolu de la vérité religieuse dans le relatif d'une condition politique justement pensée : cette réalisation raisonnable qui absolutise le « présent chrétien »<sup>24</sup> signifiait-elle la fin sensée de l'histoire ou n'était-elle qu'un rêve préluant à un effondrement autrement final ? Pour Rosenzweig, en tout cas, les prétentions rationalistes du système ne pouvaient ni ne devaient résister au tragique de l'effectivité historique : « Quand l'édifice d'un monde s'écroule, les pensées qui l'inventèrent, les rêves qui l'entourèrent, disparaissent sous les décombres »<sup>25</sup>.

Il est symptomatique, par ailleurs, que l'année 1914 voie paraître un premier article important, « Théologie athée »<sup>26</sup>, qui affronte de manière originale (à distance et de Buber et de Cohen...) la difficile question d'une « révélation » à la fois historique et métahistorique, passant par la mise à part d'un peuple élu dont l'unicité même s'éprouve porteuse de sens universel. Refusant à la fois le rationalisme et la mythologie, soit l'intégration sacrificielle dans une histoire de l'Esprit d'une part<sup>27</sup> et « l'auto-projection de l'humain sur le ciel du mythe »<sup>28</sup> de l'autre, Rosenzweig entend bien partir de la finitude humaine de l'existence, mais en la montrant « saisie par la force du divin » : « que Dieu et l'homme doivent être pensés ensemble, indissociablement, cette certitude est au début de toute reconnaissance de notre foi, d'une foi qui laisse Dieu émerger dans l'homme »<sup>29</sup>. Cet être-ensemble ne relève ici ni des prises de la raison ni des fantasmagories de l'imaginaire, il advient dans et par une rencontre paradoxale, où « l'homme accueille la Révélation » en se laissant juger par un Dieu « dont l'acte historique se soumet l'historicité de l'histoire »<sup>30</sup>.

24. Voir notamment les p. 374-375 de *Hegel et l'État*, où Rosenzweig note que, pour Hegel, « le christianisme, avec sa tendance à réaliser la raison, est devenu l'archétype de l'accord entre le rationnel et le réel ».

25. C'est la conclusion, écrite en 1920, de *Hegel et l'État*, p. 433 ; ne reste plus alors qu'une « faible lueur d'espoir » pour « éclairer l'obscurité qui nous entoure ».

26. On trouvera ce texte, traduit par Jean-Louis SCHLEGEL, dans le volume *Confluences. Politique, histoire, judaïsme*, Paris, Vrin (coll. « Textes Philosophiques »), 2003, p. 143-154.

27. Rosenzweig évoque explicitement (p. 148) « la doctrine hégélienne de la mort des peuples dans l'histoire universelle, une fois accomplie la tâche qui leur revient en faveur de l'humanité ».

28. « Théologie athée », *loc. cit.*, p. 149.

29. « Théologie athée », *loc. cit.*, p. 149 et 154.

30. « Théologie athée », *loc. cit.*, p. 154, qui conclut : « C'est justement pour comprendre le peuple juif comme le cœur de la foi qu'il faut penser le Dieu qui jette le pont entre peuple et humanité ».

La guerre, cependant, fait passer Rosenzweig dans les tranchées des Balkans en mars 1916. Il vit cet engagement sans lui attacher d'importance majeure ni voir dans cette « brèche aveugle ouverte dans nos vie »<sup>31</sup> une rupture décisive dans son propre cheminement : « En 1913, j'avais vécu tant de choses qu'en 1914, seul l'effondrement définitif du monde aurait pu m'impressionner [...] »<sup>32</sup>. Ce temps n'en sera pas moins capital pour que se fortifie définitivement ce qui vient de s'opérer en lui, un « mouvement de désengagement par rapport à la civilisation occidentale et de retour aux sources juives »<sup>33</sup>.

## II. À L'ÉPREUVE DU DIALOGUE

L'année 1916 va être marquée, à cet égard, par une reprise de contact avec celui qui avait été à l'origine de sa grande crise existentielle de 1913, Eugen Rosenstock. Un fond de convictions communes demeurait : après Hegel, après les monologues dogmatiques des philosophies traditionnelles, il fallait frayer la voie à une pensée nouvelle, une pensée qui mette l'existence singulière à l'épreuve d'une interlocution ou d'une interpellation qui l'oriente<sup>34</sup>. Mais l'écart, désormais, n'était pas moins net : de *quelle* orientation était exactement porteuse la parole de la révélation et fallait-il la chercher dans la tradition chrétienne *ou* juive ? Sur ces questions décisives, les échanges épistolaires avec Rosenstock<sup>35</sup> témoignent d'un « impitoyable et pathétique effort de sincérité et de clairvoyance<sup>36</sup> ». Au terme de ce débat, d'ailleurs, Rosenzweig lui-même

31. Stéphane MOSES, *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig. Benjamin, Scholem*, Paris, Éd. du Seuil (coll. « La couleur des idées »), 1992, p. 37.

32. Lettre d'octobre 1916 à R. Ehrenberg ; Rosenzweig en conclut, non sans exagération, qu'il « n'a pas fait l'expérience de la guerre... ».

33. S. MOSES, *L'Ange de l'histoire*, *op. cit.*, p. 34, qui définit par là une « dissimulation » prenant le contre-pied de « l'assimilation ».

34. Sur cette voie du *Sprachdenken* et de l'orientation existentielle ainsi mise au cœur de la philosophie, Rosenzweig s'est toujours reconnu en dette à l'égard d'Eugen ROSENSTOCK. De ce dernier, on lira avec profit *Au risque du langage*, Présentation de Michael GORMANN-THELEN, traduction et postface de Jean GREISCH, Paris, Éd. du Cerf (coll. « La Nuit surveillée »), 1997.

35. L'ensemble de cette correspondance a été traduit en français par Marc CRÉPON et Marc de LAUNAY dans le volume *Foi et savoir. Autour de L'Étoile de la Rédemption*, [désormais FS], Paris, Vrin (coll. « Textes philosophiques »), 2001, p. 47-128.

36. André NEHER, *L'Existence juive*, Paris, Éd. du Seuil (coll. « Esprit »), 1962, p. 204 ; les p. 204-231 de ce livre, consacrées à « Une approche théologique et sociologique de la relation judéo-chrétienne : le dialogue F. Rosenzweig – E. Rosenstock », constituent à la fois une initiation et un commentaire à ce dialogue exigeant. Stéphane MOSES, dans son analyse suggestive de cette correspondance (« La dissimulation », dans *L'Ange de l'histoire*, p. 31-55), parle aussi de « totale sincérité, liberté sans détours dans l'échange des idées, rigueur inflexible dans la recherche de la vérité » (p. 35-36). Renvoyons

devait y reconnaître « l'aventure et l'exploit de ces derniers mois [...] J'espérais, appréhendais et différais depuis novembre 1913 l'inévitable seconde discussion avec lui. Ce devait être le test de ma nouvelle vie [...] »<sup>37</sup>.

La reprise de contact se fit par le biais du travail intellectuel. Rosenzweig, on l'a déjà indiqué, venait de découvrir à Berlin un texte de la main de Hegel, mais qu'il estima très vite devoir être attribué à Schelling. Il rédigea en ce sens une présentation de ce qu'il nomma « Le plus ancien programme de l'idéalisme allemand »<sup>38</sup> et envoya son travail à Rosenstock qui l'accueillit avec beaucoup d'intérêt : « Vous avez établi avec sûreté une *exposition* du document non seulement réussie d'une manière pleine d'attrait, mais aussi extraordinairement prenante »<sup>39</sup> et l'invita à publier non seulement ce bref essai, mais aussi sa thèse sur Hegel. Tout en remarquant qu'il aurait « besoin de deux mois [du travail le plus intense] pour établir le manuscrit »<sup>40</sup> de ce dernier travail, Rosenzweig marquait un accord de principe quant à ce que cela signifiait : saluer dans l'idéalisme (hégélien) « la fin de la philosophie » académique et en prendre congé en lui opposant l'existence effective du « philosophe intentionnel »<sup>41</sup>. Mais, quand Rosenstock en vient à évoquer sa « théologie juive » dont Rudolf Ehrenberg se ferait « l'avocat »<sup>42</sup>, Rosenzweig esquive plutôt le débat en revenant aux

également à la présentation par Marc CRÉPON (« Savoir et révélation [entre judaïsme et christianisme] », dans *Foi et savoir*, p. 7-21) de cette correspondance traduite par ses soins (*Foi et savoir*, p. 47-128), ainsi que, plus récemment, au chapitre de Marc GOLDSCHMIT sur « Élection, conversion et religion au cœur de l'Europe en guerre », dans *L'Hypothèse du Marrane*, p. 123-142, qui estime que « les deux penseurs s'affrontent avec une violente franchise non marrane, en se poussant l'un l'autre dans leurs retranchements » (p. 123).

37. Lettre du 24/12/1916 à R. Ehrenberg ; Rosenzweig ajoute alors : « Maintenant, la tâche est accomplie », sans se douter encore, peut-être, qu'il n'y avait là qu'un prélude au grand œuvre à venir.

38. Il publia ce texte l'année suivante, en 1917. Un long débat devait s'ensuivre autour de la paternité de ce texte : Hegel ? Schelling ? Hölderlin ? La question n'est pas encore tranchée de manière définitive, mais l'on s'accorde à reconnaître que, comme l'indique le titre que Rosenzweig lui a donné, ce « manifeste » témoigne d'une orientation relativement commune aux trois amis de l'époque.

39. Lettre du 29/05/1916, *FS*, p. 47-50.

40. La lettre de fin septembre 1916, *FS*, p.64-69, parlera plutôt de « trois mois de travail à temps plein » ou « six mois de travail à mi-temps » pour rendre « la cave plus habitable et le bâti plus sûr » d'une maison désormais « habitée en locataire » ; le livre, je l'ai déjà signalé, ne sera publié qu'en 1920.

41. Lettre du 08/06/1916, *FS*, p. 50-52 ; Rosenzweig précise que cette orientation existentielle « est devenue une pierre d'angle dans ma propre vie ». Il y reviendra par la suite.

42. Lettre du 30/06/1916, *FS*, p. 53, où Rosenstock passe à l'offensive : « je suis plutôt d'avis que tout le malheur des Juifs vient de ce qu'... » ils ne veulent pas entendre la vérité.

questions de publication<sup>43</sup> et en définissant sa position présente comme celle d'un non-savoir en attente interrogative : « Ce que nous sommes aujourd'hui, *je n'en sais rien*, car j'ignore moi-même si je me définis comme philologue ou philosophe »<sup>44</sup>. Rosenstock a beau mêler la provocation – « Qui prend encore au sérieux Israël et le Juif éternel ? » – au souhait sincère « que nous puissions à l'avenir reprendre notre route et cheminer ensemble »<sup>45</sup>, Rosenzweig préfère s'en tenir, semble-t-il, à l'orientation strictement intellectuelle : fin du règne de « *l'anthropos théorétikos* » remplacé par une personnalité vivante vouée à « philosopher dans la forme du *monde* »<sup>46</sup>. L'insistance agressive de Rosenstock allait pourtant être récompensée, car Rosenzweig devait finalement se résoudre à répondre à celui qui, de manière à la fois amicale et ironiquement provocatrice, saluait en lui un « cher compagnon (Juif + *post Christum natum* + *post Hegel mortuum*) »<sup>47</sup>.

Cette réponse, d'ailleurs, se formule de manière assez brutale, puisqu'elle accuse Rosenstock de « l'empêcher de traiter son judaïsme à la première personne »<sup>48</sup> et qu'elle lui refuse de son côté la qualification de « chrétien *ek peritomès* » : « je ne reconnais pas ce concept théologico-missionnaire de "chrétiens venus d'Israël" » qui sépare le Juif de son corps et ne convertit en lui qu'un « païen d'avant la chute »<sup>49</sup>. À quoi Rosenstock va répliquer en affirmant son appartenance à « *un peuple préchrétien* », au sein duquel il « consume ses propriétés et ses biens, allemands et juifs, pour devenir chrétien » : si la Croix est bien

43. « Quand la guerre sera finie et le *Hegel* imprimé, je n'aurai aucun livre en projet » (lettre du 06/07/1916, *FS*, p. 54-55).

44. Citation de la p. 54, qui fait penser aux hésitations du jeune Nietzsche. Rosenzweig évoque en contraste la situation de Leipzig 1913, où « nous étions vraiment une thèse et une antithèse (mais pas sur un pied d'égalité, au contraire, moi, j'étais l'élève) ».

45. Lettre du 19/07/1916, *FS*, p. 56-59.

46. Lettre du 05/09/1916, *FS*, p. 59-62.

47. Lettre du 13/09/1916, *FS*, p. 62-64, qui demande également que l'admiration commune pour l'homme Hermann Cohen puisse donner lieu à un partage respectueux.

48. Lettre sans date, probablement de la fin septembre 1916, *FS*, p. 64-69. Rosenzweig suspectera toujours cette tendance chez Rosenstock, qui suscite en lui une vive réaction : « cela, je ne peux le supporter ni dans mes sentiments ni dans ma pensée ». La singularité juive ne peut que se sentir mortellement blessée par la violence d'une universalité chrétienne qui prétend l'inclure en la méconnaissant.

49. Rosenzweig considère en effet que la mission chrétienne vise seulement « les peuples païens », le logos de la Croix se donnant selon lui pour « la première parole de Dieu lors de la Création ». Une lettre du 01/01/1926, à Hans Ehrenberg, reviendra sur ce refus du « judéo-christianisme » : « Les Judéo-Chrétiens n'ont de justification historique que dans le christianisme primitif et de justification dogmatique que dans l'eschatologie chrétienne. Entre les deux, ils sont, du point de vue historique, un anachronisme, et un paradoxe du point de vue dogmatique ».

pour lui « scandale et folie », c'est à l'intérieur d'une révélation qui avance en effaçant ses traces et où « l'Église a besoin de "ses" Juifs pour apporter une caution à sa propre véracité »<sup>50</sup>. Mais cette caution est négative et c'est par sa tendance native à « l'auto-dissolution » (*Selbstaflösung*) que la culture juive est appelée à disparaître dans l'histoire chrétienne ; aussi, lorsqu'il s'agit de l'individu Rosenzweig, dont il reconnaît « le caractère exceptionnel, malgré son extériorité au christianisme » (!), la sympathie de Rosenstock se double-t-elle d'une incompréhension qui se prétend tolérante, mais ne peut guère masquer une impatience presque scandalisée : « *que diable allait faire dans cette galère* »<sup>51</sup> un homme et un penseur d'une telle qualité ? Entre le Juif fidèle, rivé à une tradition particulière apparemment étrangère à l'aventure moderne<sup>52</sup> et le Juif converti, qui en était sorti pour l'universel d'une mission civilisatrice, la séparation paraissait abyssale et interdire tout dialogue véritable.

C'est pourtant de cet affrontement même que va naître, difficilement, un certain rapprochement sans compromis ni confusion, qui aiguisera plus qu'il n'effacera les différences, voire le différend. Au « dogme chrétien » de « l'obstination juive », qui conduit logiquement à une véritable « haine des Juifs » – la tradition ecclésiale prenant appui sur cette attestation négative du salut par la Croix pour étendre sur le monde sa puissance spirituelle –, Rosenzweig commence par opposer le sens d'une fidélité n'ayant nul besoin de la médiation d'un tiers pour se tenir, toujours déjà, dans la vérité de l'alliance : « devrais-je me convertir, quand j'ai été élu de naissance ? »<sup>53</sup>. Et il dénie toute crispation obsessionnelle à son attachement indéfectible à un navire qui est originellement pour lui le lieu d'une existence appelée « *à y vivre et à y mourir* », où la « vocation naturelle » de la naissance demande simplement à être ratifiée en s'élevant « à la sphère de l'élection

50. Lettre du 04/10/1916. D'où la question, qui sera reprise par Rosenzweig, de « l'obstination juive » qui « est, pour ainsi dire, un dogme chrétien », mais dont Rosenstock se demande, non sans ironie, si « elle est » et si « elle peut être aussi un dogme juif ».

51. Comme l'indique justement Marc Crépon (*FS*, p. 71, note 4), Rosenstock prend cette formule connue aux *Fourberies de Scapin* (acte 2, scène 7) en la confondant avec un vers analogue du *Pédant joué* (acte 3, scène 4) de Cyrano de Bergerac.

52. C'était bien d'ailleurs ce qu'avouait Rosenzweig à Rudolf Ehrenberg, dans sa lettre du 31/10/13 : « Dans ce monde » (de la mission chrétienne), « il me semblait qu'il n'y avait aucune place pour le judaïsme ».

53. Lettre datée simplement d'octobre 1916, *FS*, p. 73-83. La « conversion » est prise ici en un sens extérieur (conversion *au christianisme*) ; car Rosenzweig n'ignorait évidemment pas que l'élection elle-même appelle une conversion permanente, celle du « retour » au Dieu de l'élection.

métaphysique »<sup>54</sup>. Rosenzweig, cette fois, s'était « découvert » personnellement et il en appelait par là même à une exposition réciproque : « Où vous situez-vous » aujourd'hui, « entre l'E. R. de la nuit du 7/12/1913 et Kierkegaard ? »<sup>55</sup>.

Appréciant à son juste prix la justesse et la force de cette réplique, Rosenstock tente d'y répondre en mettant d'abord l'accent sur le sens pour tous et pour chacun d'une parole (chrétienne) de Révélation qui se propose sans s'imposer et en « rattachant » l'existence « à l'ordre universel et céleste qui règne au-delà de la terre »<sup>56</sup>. Mais il ne tarde pas à retomber dans la violence redoublée d'une agressivité qui dénonce sans nuances un judaïsme en repli sur soi et ses privilèges, ne sachant jamais sacrifier que de l'avoir extérieur (Abraham !) : « Où est la métaphysique de la descendance d'Abraham ? Depuis 70 ans, il n'y a plus que des *ethnè* et *l'ethnos* élu a déchu jusqu'à n'être qu'un simple faire-valoir de tous les peuples »<sup>57</sup>. Incapable de mourir « pour aucune patrie, pour aucune mission », Israël n'est plus porteur des promesses du Royaume, car il s'est rendu superbement étranger aux aventures du monde et de la haute mer : « vous ignorez tout de la mer, vous n'avez jamais fait naufrage [...] vous ignorez que le monde est mouvement et transformation »<sup>58</sup>.

Restant encore amicalement adressée à un interlocuteur qui se montre « le plus dur de tous les bois », la réponse de Rosenzweig tente de mettre un terme à cette dispute « théologique » avec une générosité étonnante qui commence par insister sur la « piété » commune à ceux qui se distinguent par « la possession commune du *Livre* » : « nous sommes l'ennemi *intérieur* [...], nous sommes, vous et nous, dans les mêmes frontières, dans le même *royaume* »<sup>59</sup>, un royaume qui excède les limites de ce monde. Ce que confirme d'ailleurs une lecture justement rectifiée de *Gn 22* : c'est le pouvoir-*être* de la promesse qu'Abraham sacrifie en son fils, rien de païen en son obéissance pas plus qu'en celle du Christ. L'originalité d'Israël n'est pas effacée pour autant, elle en ressort même

54. Cette dernière formulation se trouve dans la lettre du 8 novembre 1916, *FS*, p. 97. La question, on le voit, est de permettre au judaïsme de se vivre, de se percevoir et de se penser *de l'intérieur*, à partir de lui-même et non à partir du jugement que porte sur lui le chrétien.

55. Lettre d'octobre 1916, qui précise : « expliquez-moi *votre* conception actuelle du rapport entre la nature et la Révélation ».

56. Lettre du 28/10/1916, *FS*, p. 83-87, qui avoue cependant ne pas se sentir à la hauteur pour répondre : « je devrais être disert sur le péché originel et la superbe juive, mais la machine tourne à vide » !

57. Lettre du 30/10/1916, *FS*, p. 87-90.

58. La lettre en appelle à Dante pour conclure sa diatribe : « *Lasciavate ogni speranza : nondum viventes jam renuntiavistis* ».

59. Lettre du 07/11/1916, *FS*, p. 90-94, qui sait aussi manier l'ironie : « vous ne vous débarrasserez pas [*los*] de nous, nous sommes des poux [*Laus*] dans votre fourrure... ».

plus nettement : car l'unicité proprement religieuse de sa mise à part s'exerce par là même d'une sécularisation qui ordonne les nations dites « chrétiennes » à l'universalité sans reste de l'histoire mondaine et les voue comme malgré elles à une dissémination du paganisme. D'où une participation sans doute inévitable à cette « vie des peuples », mais de manière décalée et comme étrangère, « *clam, vi, precario* »<sup>60</sup>. Cette distance irréductible, avec ce qu'elle entraîne de souffrances et de persécutions, est le prix à payer pour une vie qui, loin de toute auto-affirmation païenne avide de triomphe, s'éprouve appelée à témoigner d'un salut et d'une espérance sans commune mesure avec l'immanence de la politique et de l'histoire : si le navire juif peut apparaître aux autres comme un « vaisseau fantôme », « son capitaine, le "Hollandais volant", ne cessera de mettre le cap sur la terre, et un jour (*Habacuc* 2, 4) [...], il finira par la trouver ; *lasciava ogni cosa*, sauf une, *speranza* »<sup>61</sup>.

Rosenstock semble avoir fini, dès lors, par admettre (plus ou moins à contre-cœur) l'authenticité juive de Rosenzweig, mais il relance le débat en revenant sur l'expérience chrétienne et les tensions inhérentes à son histoire. Et c'est encore à l'aide d'une dialectique très hégélianisante qu'il insiste sur la complémentarité « cruciale » de Paul et de Jean, du kérygmatisme et du mystique ou du corps, du cœur et de l'esprit : « Le fait "d'avoir le tout dans chaque partie" sans néanmoins le posséder, voilà le secret de l'Église, ce qui la distingue de toutes les formations simplement objectives de l'esprit »<sup>62</sup>. Sans prendre ombrage de ce triomphalisme totalisant, acceptant même d'en reconnaître l'orientation éventuellement sensée, Rosenzweig lui objecte simplement qu'il risque de relever encore d'un monologue de style païen, érigeant en vérité absolue sa propre confession de foi, alors que l'originalité de la « Révélation » consisterait plutôt à chercher la « *vérité tout entière* » (*Jn* 16, 13) dans la mise en dialogue de tous les monologues : les choses « premières » et « dernières » (les *prôta* et les *eschata*) ne se donneraient ni à voir ni à imaginer, mais elles viendraient converger dans le présent

60. Lettre du 08/11/1916, *FS*, p. 95-98 : « en cachette, par la force, à titre précaire ». Comme l'indique Marc Crépon (*FS*, p. 95, n. 3), il s'agit des « trois modalités jugées mauvaises et donc non garanties par le droit romain de propriété ».

61. « *Il a tout abandonné, sauf l'espérance* », cette réplique frontale à ce que proclamait Rosenstock au terme de sa lettre du 30/10/1916 conclut : « Devant le trône divin, on dit que cette seule question sera posée au Juif : as-tu espéré le salut ? Toutes les autres questions du juge – ce n'est plus la tradition qui le dit, mais moi – s'adresseront à vous autres, chrétiens ».

62. Lettre du 02/11/1916, *FS*, p. 99-101, qui reproche à Rosenzweig de méconnaître cette « *expérience vécue*, sous la forme de la croix, du double secret d'être membre et totalité » et qui ajoute symptomatiquement : « qui n'a pas confiance dans la totalité n'aperçoit que des miettes ». Rosenstock, on le voit, entend reconduire de manière post-hégélienne la distinction spéculative de l'esprit objectif et de l'esprit absolu.

vivant, inachevé et toujours renaissant, d'une inter-locution éclairant l'histoire de sa lumière ou déroulant « l'histoire de la révélation dialogique de la révélation »<sup>63</sup>.

La question, on le voit, tendait à se déplacer considérablement : elle portait moins directement sur l'opposition du juif et du chrétien que sur l'actualité historique d'un monde (moderne) où, « entre le christianisme et le judaïsme, l'impérialisme des nations représente un tiers, et a pour origine Rome »<sup>64</sup>. Mais Rosenstock en induisait que le seul « Ancien Testament *vivant* » était désormais celui des peuples et des États, voire des races, en conflit et que « le temps d'Israël comme peuple du livre était révolu ». Aussi conjurait-il Rosenzweig de ne plus « se perdre en spéculations » archéologiques et de faire face à ses responsabilités « là où Dieu vous a placé, dans l'époque d'*après* 1789 et 1916 »<sup>65</sup> ; quant à lui, son souci était précisément de « traduire le christianisme pour des individus singuliers, séparés, qui peuvent être n'importe quoi : Juifs, chrétiens, païens », au cœur d'une Europe ayant perdu, définitivement, « le sens du judaïsme, de la *maison* juive ». Ne refusant pas cette invitation à affronter le présent commun, Rosenzweig acceptait lui aussi de le caractériser par l'hégémonie d'une Église « entrée dans son ultime époque », johannique, où « elle est tout »<sup>66</sup>. Mais c'est cette tendance à l'identification entre christianisation et sécularisation qui lui paraissait précisément donner tout son sens et toute sa chance à la nudité ou au « reste » de l'existence juive, une existence qui prendrait moins la forme politique et nationale du « sionisme »<sup>67</sup> que celle d'une résistance éthique et culturelle à ce monde impérial que le christianisme avait trop tendance à prétendre diriger de l'intérieur ; aussi est-ce, paradoxalement, en « s'identifiant avec *lui-même* » comme « point unique de contraction

63. Lettre du 11/11/1916, *FS*, p. 101-104, qui fait explicitement référence, sur ce point, à Schelling et à ses *Âges du monde* : « Le premier et le troisième âge du monde de Schelling sont donc absorbés dans le deuxième ».

64. Lettre du 19/11/1916, *FS*, p. 104-110.

65. La lettre précise : « il faut actuellement parler de manière post-goethéenne, post-nietzschéenne. C'est une affaire sérieuse, pleine de risques. Mais seul celui qui l'ose peut parler en langues. »

66. Lettre du 30/11/1916, *FS*, p. 110-115 ; cet « achèvement » ou cet « accomplissement » risquant bien de se confondre avec une absorption dans la société moderne et mondiale des seuls échanges économiques.

67. Considéré par Rosenzweig comme un expédient servant à « maintenir la vitalité du peuple juif coupé (banni !) de la vie du monde ». Le but, en effet, n'était pas, pour lui, de donner une figure nationale et historique, moins encore impériale, à la vie juive, mais de la maintenir en sa condition intempestive d'apatride : « Ce n'est qu'en gardant le contact avec la Diaspora que les sionistes seront forcés de ne pas perdre de vue le *but*, qui est de devenir des sans-patrie du temps et de rester des nomades, même là-bas » (lettre du 01/05/1917 à Gertrud Oppenheim).

et de limitation », que le judaïsme pouvait servir la cause finale d'un « monde chrétien » menacé de sombrer dans le paganisme<sup>68</sup>.

Rosenstock, cependant, finissait par insister également sur les points d'accord relatif : mettre l'existence et l'expérience au cœur d'une pensée soucieuse de description, de récit et de dialogue, prenant en compte le calendrier liturgique pour ordonner et orienter le temps. Il continuait, certes, à regretter « l'assurance tranquille » d'une Synagogue tournée presque exclusivement vers la verticalité de l'éternel et à lui préférer le « caractère risqué et aventureux » d'une temporalité chrétienne vouée à une recherche nécessairement inachevée ; mais il s'avouait également désireux d'ouvrir « l'activité même de la Raison » aux figures multiples d'une altérité libératrice<sup>69</sup>. Et Rosenzweig, de son côté, allait mettre fin à cet intense échange épistolaire en recueillant surtout la visée de certaine convergence, tant philosophique – « vous philosophiez à travers des jours de fête » – qu'existentielle – « le fait d'être auprès de soi doit être si vivant qu'il est déjà, sans qu'on s'en aperçoive, dans "l'autre", et le fait d'être l'un dans l'autre doit être incandescent comme s'il n'était jamais sorti du feu brûlant du soi » – et même religieuse – « au sein d'inflexions duelles, un même métal : les saintetés sont différentes, mais l'ultime racine de l'âme [...] est ce qu'il y a de commun face au "paganisme" ou à la "piété mondaine" »<sup>70</sup>. Ce qui ne l'empêchait pas de revenir à ce qu'il signalait, sans fausse modestie, au début de cette correspondance : si la volonté de philosopher « en *hommes* », en donnant « à notre manière de philosopher la forme de notre humanité »<sup>71</sup>,

68. Autrement dit, « c'est parce que cette vie est un réceptacle fermé aux parois étanches qu'elle condense en elle les réserves fermentatrices dont le christianisme a besoin » (NÉHER, *L'Existence juive*, op. cit., p. 224) ; le Journal du 18/06/1914 notait en ce sens que « la mission chrétienne est nécessaire en raison des païens, la mission juive seulement en raison des chrétiens ». S'annonce ainsi la tension paradoxale qui sera au cœur de la troisième partie de *L'Étoile de la Rédemption* : par rapport au « royaume de l'entre-deux » historique, « l'attitude du christianisme est positive, tandis que le judaïsme se rapporte à lui de manière négative » (lettre du 10/11/1916, à Hans Ehrenberg) ; mais cette négativité est celle d'un rapport à l'Éternel qu'il faut bien inscrire dans le temps...

69. Lettres du 26/11/1916 et de décembre 1916, FS, p. 115-120 et 121-123 ; cette dernière indique que « au sein de l'activité même de la Raison, la délivrance de soi serait à trouver dans le fait de se tourner ainsi vers le contraire ».

70. Lettre sans date, FS, p. 123-128, qui oppose à cet égard l'inspiration de la « Révélation » (juive et chrétienne) au paganisme gothéen... ou islamique.

71. Rosenzweig observe d'ailleurs que c'est ce qu'a tenté de faire Hegel « dans sa *Phénoménologie* », mais que ce « livre fou » finit quand même par reconduire la systématisation monologique de l'Absolu. On a déjà indiqué que cette subordination de l'universalité raisonnable à la subjectivité existentielle est une constante chez Rosenzweig. Une lettre ultérieure en fait la condition d'une écoute de la Révélation : « *Le philosophe* est la forme de la philosophie [...]. Jusqu'à Hegel, les vies des philosophes ne sont que des stations dans l'histoire de la philosophie [...]. Depuis Schopenhauer, les

l'établissait à distance définitive de la systématisation idéaliste et de tous les monologues dogmatiques, il ne s'éprouvait pas encore mûr pour l'œuvre que cette situation appelait, il ne pouvait donc que se maintenir « disponible », en attente et en espérance d'une inspiration encore à venir.

Tentons de faire le point. Ce qui est évidemment le plus impressionnant dans cette correspondance, c'est l'effort constamment maintenu pour faire des différences reconnues le lieu d'un débat ouvert et même d'une « solidarité »<sup>72</sup> respectueuse, soucieuse d'éviter ou de surmonter la guerre entre le juif et le chrétien, placés tous deux au cœur d'un « monde historique et politique insupportable »<sup>73</sup>. Voilà qui se cherche, non sans difficultés, à travers l'effort commun pour mener un dialogue théologico-politique qui sorte de Hegel en affirmant « un statut de transcendance par rapport à la scène de l'histoire »<sup>74</sup> telle qu'elle se donnait à éprouver et à penser « depuis l'interprétation hégélienne de l'histoire et de la philosophie »<sup>75</sup>. Alors que Rosenstock tente d'affronter la figure nouvelle du monde en faisant confiance à la puissance libératrice du logos de la Croix annoncé par l'évangile ecclésial, mais sans vouloir rien savoir de sa provenance juive, Rosenzweig opère plutôt un geste de retrait qui fait retour aux sources vives de l'élection et rappelle ainsi à la mission ambiguë du christianisme l'inspiration révélée qui lui interdit de s'identifier à une sécularisation païenne. Ni l'une ni l'autre de ces positions ne prétendait d'ailleurs à la paix d'une synthèse finale et chacun des deux hommes allait poursuivre son chemin sans rompre jamais la relation d'altérité qui était au cœur de leur confrontation. Pour Rosenzweig, en tout cas, une étape importante venait d'être franchie ; elle l'avait affermi dans la fidélité qu'il revendiquait et

philosophes sont devenus les détenteurs de leur propre vie [...]. À partir de ce moment, l'homme a maîtrisé la chose (la philosophie) et est ainsi devenu assez docile pour écouter la voix de Dieu » (Lettre de 01/12/1917 à Rudolf Ehrenberg).

72. André NÉHER, *L'Existence juive*, op. cit., p. 228.

73. Eugène FLEISCHMANN, *Le Christianisme "mis à nu". La critique juive du christianisme*, Paris, Plon (coll. « Recherches en Sciences humaines » 30), 1970, p. 2, qui estime d'ailleurs, avec certaine suffisance « hégélienne », que ce différend (entre le juif et le chrétien) serait « dépassé par l'Histoire » et relèverait même « de la pure archéologie ». Marc GOLDSCHMIT, lui, préfère s'en prendre au « fantasme d'un judéo-christianisme » d'un point de vue « marrane », la tâche étant pour lui d'« écarter le juif du chrétien et (de) libérer la politique du théologique » (*L'Hypothèse du Marrane*, p. 99-100).

74. Stéphane MOSES, *L'Ange de l'histoire*, op. cit., p. 52.

75. Marc GOLDSCHMIT, *L'Hypothèse du Marrane*, op. cit., p. 123 ; une interprétation, ajoute Goldschmit, « qu'ils tentent l'un et l'autre de réélaborer ou de contester différemment ».

devait lui permettre de mieux entrevoir et préciser la pertinence historique et spirituelle de la « pensée nouvelle » qu'il cherchait encore.

### III. ESQUISSES PROGRAMMATIQUES

Car la violence guerrière et païenne de l'histoire du monde ne conduisait nullement Rosenzweig à un rejet pur et simple de cette adversité extérieure<sup>76</sup>. La question était plutôt pour lui de prendre la juste « mesure » de ce monde et de chercher la manière la plus adéquate d'interrompre ou de suspendre, d'altérer ou d'infléchir son cours. Cela, évidemment, à partir d'un point de vue « juif », mais en sachant également prendre en compte l'incidence de la mission et/ou de la sécularisation « chrétiennes ». C'est à travers le « et » d'une tension et d'une articulation sans synthèse prématurée que commençait à se profiler la problématique à laquelle *L'Étoile de la Rédemption* devait donner sa forme paradoxalement systématique.

Il est frappant de constater, en tout cas, que l'année 1917 voit la publication de plusieurs essais consacrés à l'actualité politique et historique. « Globus », tout d'abord, entreprend une analyse détaillée de l'état présent d'une planète en voie de rassemblement, la terre tendant à se constituer en un « espace historique fermé, en un "monde" »<sup>77</sup> sphérique. Le processus, sans doute, est encore loin d'être achevé, et l'horizon aperçu ne cesse de reculer : « l'humanité n'est pas encore rassemblée dans une seule demeure. L'Europe n'est pas encore l'âme du monde »<sup>78</sup>. La raison de ce « pas encore » et de sa résistance est que l'espace commun de la mondialité donne lieu au tracé de frontières mouvantes et fait l'objet d'une appropriation conflictuelle par des « États-nations aux vastes territoires, homogènes quant à leur population, enracinés dans de solides aires linguistiques »<sup>79</sup>. D'où des nationalismes éminemment ambigus, aux intérêts inévitablement

76. Contrairement à l'affirmation brutale d'Eugène Fleischmann qui, dans la conclusion qui suit son étude sur « Franz Rosenzweig » (*Le Christianisme "mis à nu"*, *op. cit.*, p. 182-224) estime que « le monde imaginaire de Rosenzweig est caractérisé par l'absence de l'histoire en tant que telle » (*op. cit.*, p. 228) ; ce qui me paraît plus discutable dans la perspective de Rosenzweig est l'absence quasi totale de crédit accordé à la dimension ou à la visée « raisonnable » de l'agir politique et historique.

77. « Globus. Études sur la théorie de l'espace dans l'histoire universelle », p. 37-102 de *Confluences*, *op. cit.*, ici p. 39.

78. *Confluences*, p. 102 ; c'est la conclusion – et l'espérance ? – de cette longue analyse, à laquelle Rosenzweig attachait une importance particulière, puisqu'il souhaitait qu'elle fasse partie de son œuvre publiée.

79. « Cannes et Gorlice. Une explication du concept stratégique d'espace », p. 125-139 de *Confluences*, *op. cit.*, ici p. 137, qui conclut : « le territoire lui-même est devenu l'objet de la guerre » (p. 138).

divergents dans leur revendication rivale d'une pseudo-élection, où des États à prétention hégémonique tentent d'infléchir le désir de paix de leurs peuples en les entraînant dans des guerres sacrificielles<sup>80</sup>. La voie est alors bien étroite, pour la conscience qui interroge, qui conduirait vers un infléchissement raisonnable d'un pouvoir justement orienté.

Il semble bien, en tout cas, que Rosenzweig ait éprouvé une défiance grandissante à l'égard de ce monde historique finissant et surtout des idéologies qui se le disputaient. En proie à un « sentiment quasi permanent d'étrangeté et de décalage »<sup>81</sup> par rapport aux puissances dominantes de l'époque, il lui restait cependant le recours d'un judaïsme capable de juger cette dérive généralisée de toute la hauteur de son élection messianique. Un article de 1917 témoigne de l'exigence et de l'urgence d'un tel ressourcement spirituel : « Pour nous, le judaïsme est une merveille du présent et le but de tout avenir. Parce qu'il est avenir, il est un monde propre. Parce qu'il est un monde propre, il est enraciné dans l'âme individuelle par une langue propre »<sup>82</sup>, l'hébreu. Il était temps de faire retour à cette tradition spécifique, non pour s'y enfermer, pas davantage pour s'en donner une version trop facilement « assimilée »<sup>83</sup>, mais pour apprendre à en découvrir et en faire fructifier les trésors, pour y chercher et y trouver de quoi nourrir la vie et la pensée d'une existence intégralement renouvelée dans son orientation : il s'agissait d'inventer un « apprendre qui partirait de la vie, qui partirait d'un monde qui ne sait ni ne veut rien savoir de la Loi, pour faire retour à la Torah »<sup>84</sup> et à sa puissance d'interpellation. Ici, en effet, l'avenir du royaume pouvait peser déjà sur le présent et contribuer à son orientation sensée : « Tel est le judaïsme. Le commencement du règne intermédiaire, l'arrivée du Messie, n'a pas encore eu lieu ; mais la fin, le royaume de Dieu, a déjà commencé, est déjà donnée pour chaque juif dans la relation immédiate

80. Ce que Rosenzweig formule de manière très hégélienne : « c'est dans le sacrifice que s'effectue l'union du peuple et de l'État, union à laquelle il a un droit absolu » (« Vox populi, vox Dei ? Le cas de conscience de la démocratie », p. 103-119 de *Confluences*, *op. cit.*, ici p. 106).

81. Marc CRÉPON et Marc de LAUNAY, « Le tournant de la guerre », dans *Confluences*, *op. cit.*, p. 11.

82. « Il est grand temps », p. 227-248 de *Confluences*, *op. cit.*, ici p. 229.

83. On sait que Leo Strauss reprochait à Rosenzweig (et à Cohen) de ne chercher qu'une « idéalisation intériorisée » de la Torah, en refusant donc de s'identifier à « la forme sous laquelle la foi s'était comprise et exprimée elle-même dans le passé » (je prends ces citations à Gérard Bensussan, aux p. 110 et 114 de son travail *Dans la forme du monde*, Paris, Hermann [coll. « Le Bel aujourd'hui »], 2009).

84. « Un apprendre nouveau », 1920, dans *Confluences*, *op. cit.*, p. 266. On sait que *L'Étoile de la Rédemption* distingue fortement le « commandement » de la « loi » ; et que Rosenzweig et Buber, dans leur traduction allemande de la Bible, employaient un vocabulaire de « sagesse » (*Weisung* ou *Lebenslehre*) pour traduire le terme de *Torah*.

et définitive à Dieu même, dans le quotidien *prendre sur soi le joug du royaume des cieux* »<sup>85</sup>.

De manière différente, deux événements semblent également avoir aidé Rosenzweig à s'engager plus explicitement dans la voie qui devait être la sienne. Le premier est la publication finalement aboutie du « plus ancien programme » qu'il attribuait à Schelling. Rosenzweig y trouve l'occasion de préciser ses positions à l'égard de l'idéalisme allemand et de son esthétique. Une lettre à sa mère voit « un hasard tout à fait remarquable » dans le fait que ce soit lui qui ait découvert ce « *Schellingianum* » ou « que la trouvaille ait été faite justement par celui à qui elle est destinée et au moment propice »<sup>86</sup>. Le recours à l'art, à la beauté et à l'amour religieux de la beauté n'est certes pas sans risques mythologiques, mais il peut aider à opérer un tri décisif entre un idéalisme porté à l'absolu du système (Fichte et Hegel) et une sortie critique (Kant) ou positive (Schelling) hors de son espace enchanté : foncièrement anti-hégélien et anti-fichtéen, Rosenzweig se place donc résolument « sous le patronage de Kant et – avant tout – de Schelling »<sup>87</sup>. Mais plus décisif encore est probablement le fait qu'un grand amour impossible (avec Margrit Rosenstock-Hüssy, que son ami Rosenstock avait épousée à la veille de la guerre) soit alors venu bouleverser la vie et la pensée de Rosenzweig : « Gritli », qui allait prendre une place privilégiée dans la genèse épistolaire de *L'Étoile*, ne sera évidemment pas étrangère à la « triangulation » qui devait s'inscrire au cœur du *Sprachdenken* et y « composer un contraste étoilé »<sup>88</sup> résistant à toute communion fusionnelle.

Le texte décisif, cependant, sur la route qui allait aboutir à la rédaction de *L'Étoile de la Rédemption*, est celui d'une très longue lettre, adressée le 18 novembre 1917 à Rudolf Ehrenberg et que l'on a justement pris l'habitude de qualifier de « cellule originaire » (*Urzelle*) de l'œuvre

85. Lettre du 10/05/1918, à Hans Ehrenberg.

86. Lettre du 15/04/1918.

87. La lettre du 19/09/1917, à Hans Ehrenberg le disait déjà encore plus nettement : « Je suis anti-hégélien et anti-fichtéen : mes saints patrons parmi les quatre sont Kant et surtout Schelling » ; voir également la lettre 14/03/1918 à Rudolf Ehrenberg ; on ne peut s'empêcher de noter l'absence de Hölderlin dans cette évocation du quatuor idéaliste.

88. Lettre du 22/08/1918, à Margrit Rosenstock-Hüssy. Sur cette correspondance – les *Gritli-Briefe* ont fait l'objet d'une publication séparée chez Bilam Verlag, Tübingen, en 2002 – et l'importance de la « parole de l'amour » au cœur du système paradoxal de *L'Étoile*, voir les apports de S. GOLDBLUM (« L'échec du dialogue », p. 223-237) et de J. GREISCH (« Ein schrecklich unverständliches Dreieck », p. 238-256) dans la dernière partie (p. 223-267) de *Héritages de Rosenzweig – « Nous et les Autres »*, Paris, Éditions de l'Éclat (coll. « Bibliothèque des fondations »), 2011.

qui s'y annonce<sup>89</sup>. Tendue, complexe, parfois enchevêtrée, l'écriture témoigne d'une pensée en gestation qui avoue exiger « beaucoup de bonne volonté » (143) pour sa compréhension. Je tenterai d'en dégager l'essentiel, qui se caractérise moins par un prurit de création conceptuelle que par un effort tenace pour « opérer une délimitation purement philosophique de la Révélation » (129) ; ce qui va de pair avec la mise en place d'une « systématique » (131) justement ordonnée et consciente de son originalité relative.

Au point de départ, par conséquent, ce qui constitue le « point d'Archimède » (129) ou le « centre de gravité intellectuel » (131) de Rosenzweig : « 1800 » (129), entendons cette date symbolique qui se laisse évoquer par la conjonction significative de Hegel et de Goethe, de la réalisation spéculative de la philosophie et de la culmination humaine du christianisme<sup>90</sup>. Il ne semble pas possible de mener plus avant la marche de l'histoire vers un achèvement immanent de la religion et de la pensée. Mais cet accomplissement se paie précisément de la résorption de l'extériorité et de la transcendance. Et ce qui résiste à cette maîtrise totalisante, ce qui s'exécute de cette emprise et de cette clôture de l'Un-Tout, c'est tout simplement l'existence nue d'un sujet singulier, « nom et prénom, cendre et poussière », qui a l'insolence d'être « encore là » (131) et de se tenir « sur ses propres pieds » (133) pour exercer son jugement à l'intérieur d'une « réalité » (132) elle-même irréductible aux prises conceptuelles. Avant et après l'absolu hégélien, Kant et Kierkegaard notamment témoignent du « miracle » (134) d'une liberté dont l'irruption contingente arrache l'unicité du Je humain au « maquis objectivant des relations » et à l'universelle domination « du système théorico-pratique » (136).

Le Soi existant échappe par là même à l'intégration par et dans la logique universelle de l'essentialité impersonnelle, mais n'est-ce pas pour sombrer dans la relativité désorientée d'une dispersion esthétisante ou pour s'enfermer lui-même dans la souveraineté et le défi arbitraires d'une solitude tragiquement exacerbée<sup>91</sup> ? C'est précisément à ce point

89. La traduction de ce texte, due à Jean-Louis Schlegel, est parue d'abord dans l'ensemble *Rosenzweig des Cahiers de la nuit surveillée* (p. 99-113), avant d'être reprise dans le volume *Foi et savoir* (p. 129-143) auquel je ferai référence.

90. Rosenzweig évoque par deux fois, au début (p. 130) et à la fin (p. 142) de son texte, cette conjonction théorico-pratique dont la « pure facticité » ouvre paradoxalement l'immanence achevée du paganisme à la possibilité d'être « saisie par la Révélation » ; à condition, il est vrai, que cette « fin absolue » signifie également un « absolu commencement » (p. 142).

91. Eugène Fleischmann note bien que c'est là le problème auquel ne peut manquer d'être affrontée la souveraineté héroïque de la « personnalité » : « tout est permis si l'on reste fidèle à soi-même et tout est perdu si l'on n'est que soi-même » (*Le Christianisme "mis à nu"*, *op. cit.*, p. 197).

que peut intervenir, pour Rosenzweig, l'apport signifiant de la « Révélation » : moins comme l'imposition dérangeante d'un « plus fort dominateur » (129) ou le recours rassurant d'une orientation objective que comme l'irruption surprenante d'une parole qui « survient au *point*, au point figé, sourd, indéplaçable, au Je plein de défi que "je me trouve être" » (138), qui vient toucher au plus profond le sujet existant et éveiller en lui une capacité d'écoute qu'il ne soupçonnait même pas. Car, si le Je s'éprouve « morose et muet », il est aussi en attente secrète du « mot rédempteur de la bouche de Dieu : "Adam, où es-tu ?", pour répliquer au premier Tu sonore qui le cherche, lui, le premier Je tremblant, à demi audible, de la honte »<sup>92</sup>. Il faut cet *événement* autrement miraculeux de l'Autre se donnant à rencontrer pour arracher le Soi à sa crispation sur sa propre ipséité, pour briser la surdité de son cœur dur et susciter en lui une ouverture responsable aux merveilles de la réalité.

Le propre, en effet, de cette parole de révélation est qu'elle prend la forme d'un commandement qui ne retentit au cœur du Soi qu'elle interpelle qu'en le sortant de lui-même et de ses mirages narcissiques : « *une fois que* cette parole a ouvert un beau jour l'oreille qui n'entend point, l'homme se met aussi à reconnaître dans le prochain » non une image où se retrouver, mais un Je autre ou un compagnon de route, « mon frère non dans le bois ou le bosquet, le buisson ou l'eau, mais dans le Seigneur » (136) qui nous envoie et nous assigne les uns aux autres. Appelés à répondre les uns des autres et les uns pour les autres, les destinataires de cette parole impérative deviennent par là même les témoins et les collaborateurs de Celui qui se livre et s'abandonne à eux : « à l'homme est confié le propre de Dieu, la volonté de Dieu, l'œuvre de Dieu, pour qu'il l'accomplisse » (138). Et cette confiance passe par la prise en charge d'une réalité qui excède ce que la pensée est capable d'en retenir : l'injonction pousse l'envoyé « dans le monde *hors concept* » (140), hors système et hors livre. Loin de la circularité logique de l'Un-Tout, un Dieu en sortie de soi, un homme interpellé et un monde à achever entrent dans des rapports de facticité et d'altérité qui « s'ordonnent les uns aux autres » (141) sans cesser de se distinguer et de se transcender mutuellement ; cohérence existentielle et paradoxale.

#### IV. ENVOI

On le voit, Rosenzweig était encore en quête d'une pensée nouvelle où le sens « mystique » de la Révélation devait apprendre à s'accorder

92. « Le noyau originnaire... », *FS*, p 136, qui évoque également, après le « Je d'Adam plein de honte », le « Je d'Abraham prêt à partir ».

avec l'achèvement « positif » de la philosophie<sup>93</sup>. C'est dans cette voie, en tout cas, d'une confiance faite à la dynamique interne d'une expérience ne cessant se laisser porter au-delà d'elle-même<sup>94</sup>, qu'une inspiration fiévreuse allait présider, en six mois, du 22 août 1918 au 16 février 1919, à la rédaction du grand livre intitulé *L'Étoile de la Rédemption*<sup>95</sup>. « L'enfant terrible »<sup>96</sup> de la philosophie allait enfin réussir à livrer dans cette oeuvre ultime « la part la plus authentique de lui-même »<sup>97</sup> : prenant la mesure de la philosophie pour se soustraire à son emprise magistrale, le philosophe(r) acceptait de se laisser interpellé par une parole qui ne venait pas de lui, cependant que l'attestation juive résistait à une mission chrétienne dont elle reconnaissait pourtant la légitimité. Il est possible, bien sûr, de soupçonner dans cette architecture l'arbitraire d'un décisionnisme personnel cherchant dans un judaïsme auto-référentiel l'ultime mesure d'un sens imposé autoritairement<sup>98</sup>. Il paraît plus juste d'y reconnaître l'inspiration existentielle d'une pensée qui, pour se défendre raisonnablement contre la totalisation spéculative,

93. La « cellule originaire » évoque ainsi deux « sols » pouvant servir d'appui pour la pensée : celui de « la philosophie achevée (Schelling) et celui de « la Révélation (la mystique) » (p. 142). Schelling parce que sa pensée fait sortir l'idéalisme de lui-même, dans la mesure où « il se tient entre deux époques, en tant que philosophe avant Hegel, en tant que *Doctor novae religionis*, fondateur de l'Église johannique, après Hegel » (lettre du 28/05/1917, à R. Ehrenberg) ; la mystique en raison de la « place spéciale » qu'elle occupe « entre la théologie véritable et la philosophie véritable » (p. 143). Il est vrai que Rosenzweig hésite devant une sorte de couronnement « théosophique » de cette articulation : « Devant la théologie et la philosophie se présente ainsi, parachevant le triangle des sciences – j'en demeure moi-même étonné et je résiste à cette pensée – la théosophie » (p. 142). Il reviendra sur la nécessité de nouveaux rapports entre philosophie et théologie au début du deuxième livre de *L'Étoile de la Rédemption*.

94. L'article fameux sur « La pensée nouvelle » n'hésitera pas, en ce sens, à parler d'un « empirisme absolu » (dans *Foi et savoir*, *op. cit.*, p. 62) ; pensée, si l'on veut, d'une nouvelle « expérience de la conscience », où l'auto-mouvement inhérent à l'expérience est constamment travaillé d'une hétéro-logie qui la porte hors et au-delà de la conscience de soi.

95. Comme le dit Rosenzweig lui-même, dans une lettre de fin août 1919 adressée à Martin Buber, « soudain [...], dans les derniers mois de la guerre et les premiers de la Révolution, d'août 1918 à février 1919, les forces rassemblées se délièrent dans un ouvrage systématique plus important », le seul qu'il voulût réellement laisser à la postérité.

96. Je prends le mot à Eugène FLEISCHMANN, dans *Le Christianisme "mis à nu"*, *op. cit.*, p. 182.

97. Lettre à Buber de fin août 1919.

98. C'est l'accusation constamment répétée de Fleischmann : l'aversion de Rosenzweig à l'égard d'un Hegel païen, « un ennemi imaginaire qu'il a combattu toute sa vie sans pouvoir le vaincre » (*Le Christianisme "mis à nu"*, *op. cit.*, p. 183), l'aurait conduit à une « «prédécision» en faveur de sa propre religion qui devient la mesure de toutes les autres religions » en raison du privilège qu'elle aurait de pouvoir « s'expliquer elle-même » (*ibid.*, p. 212-213).

« cherche à sortir du Système, fût-ce à reculons, par la porte même par laquelle Hegel pense qu'on y entre »<sup>99</sup>. La particularité juive s'y impose moins qu'elle ne s'y expose, en débat avec un christianisme lui-même dépouillé de ses prétentions hégémoniques, à la quête nécessairement partagée d'une vérité effectivement universelle dont nul ne saurait s'arroger le monopole<sup>100</sup>. N'est-ce pas toujours à partir de ses propres origines et en fonction de ses ressources singulières que chacun est invité à faire entendre sa voix, aussi justement que possible, dans la grande concertation et le dialogue pensant de tous ceux qui refusent la tyrannie mortifère de la violence idéologique sous toutes ses formes<sup>101</sup> ?

99. Emmanuel LÉVINAS, « Hegel et les Juifs », dans *Difficile Liberté*, Paris, Albin Michel (coll. « Présences du judaïsme »), 1976, p. 308 ; cette porte est, évidemment, celle de l'expérience religieuse attestée par les textes bibliques.

100. Pour Rosenzweig, comme le note justement Lévinas, « la question est d'ordre universel, la réponse est juive » (« Une pensée juive moderne », dans le numéro *Rosenzweig des Cahiers de la nuit surveillée*, p. 66). Mais cette réponse elle-même sait n'être qu'une réponse pour les non-juifs : elle demeure donc particulière, mais d'un « particularisme universaliste » (*ibid.*, p. 77), qui cherche à faire de son ineffaçable particularité la condition et le lieu d'une ouverture et d'une universalisation jamais achevées.

101. Cette violence menace notamment le « théologico-politique » des systèmes totalitaires ainsi que le faux universel des pensées indifférentes aux différences ; on lui opposera donc justement la « démocratie à venir » d'une ouverture active à « plus de différences » (Marc GOLDSCHMIT, *L'Hypothèse du Marrane*, *op. cit.*, p. 217). Mais le risque n'est pas moindre de tomber dans l'excès inverse d'un « pluriversel » qui fait du « dissensus » et de la disjonction des singuliers une sorte d'idéal « démocratique » – « régime d'égalité où on est le plus nombreux possible à penser le plus différemment possible » (*ibid.*, p. 221) ! – et prône des différences « qui ne soient pas de l'ordre du sens » (*ibid.*, p. 21), en refus donc de toute « orientation » raisonnable commune.

RÉSUMÉ. – La marche à L'Étoile de Franz Rosenzweig. Par Francis Guibal.

*On tente ici de retracer le chemin – d'existence et de pensée – qui devait amener Franz Rosenzweig au chef-d'œuvre qu'est L'Étoile de la Rédemption. Un premier temps est sous le signe d'un « retour » au judaïsme, où distance est prise à l'égard des « tentations » hégélienne et chrétienne. Vient alors le débat décisif de 1916 avec Franz Rosenstock, où l'amitié rend possible la probité intellectuelle et spirituelle d'un parler-vrai entre un envoyé soucieux d'histoire et un témoin de l'Éternel. Dans une époque divisée entre des nations se disputant la maîtrise du monde et le retrait d'un peuple élu voué à un jugement eschatologique, est-il possible de penser une articulation faisant droit tout ensemble aux existences singulières, à leurs traditions respectives et à leur confrontation signifiante ? Là est le défi que devait tenter de relever L'Étoile de la Rédemption.*

MOTS-CLEFS : christianisme – eschatologie – éternité – Hegel – Histoire – judaïsme – paganisme – révélation.

ABSTRACT. – Frank Rosenzweig's path to *The Star*. By Francis Guibal.

*We aim here to retrace the path – of existence and thought – that led Franz Rosenzweig to his masterpiece *The Star of Redemption*. Its first stage features a « return » to Judaism, where some reluctance is shown toward the hegelian and christian « temptations ». After which, a decisive debate with Franz Rosenstock occurs in 1916, where their friendship enables a thorough, thought provoking and honest discussion between an emissary attached to History, and a witness of the Eternal. In a period split between the quarrels of nations vying for the control of the world, and the withdrawal of an elected people destined for an eschatological judgment, is it possible to contemplate a form of reasoning that allows singular existences in their totality, their respective traditions, and their meaningful confrontations ? Here lies the challenge that *The Star of Redemption* attempts to reckon with.*

KEYWORDS : Christianity – eschatology – eternity – Hegel – History – Judaism – Paganism – Revelation.