

La guerre et la question du système dans *L'Étoile de la Rédemption*

Grégoire Boulanger



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/2614>

DOI : 10.4000/cps.2614

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2011

Pagination : 97-108

ISBN : 978-2-354100-36-0

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Grégoire Boulanger, « La guerre et la question du système dans *L'Étoile de la Rédemption* », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 29 | 2011, mis en ligne le 15 mai 2019, consulté le 17 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/2614> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.2614>



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

La guerre et la question du système dans *L'Étoile de la Rédemption*

Grégoire Boulanger

Poser la question de la provenance du geste critique instaurant le pré-monde (*Vorwelt*) revient à s'interroger de manière plus générale sur le commencement ou plus précisément sur le fondement de *L'Étoile de la Rédemption*. À cette question, qui pourrait être qualifiée elle-même de fondamentale, Franz Rosenzweig fait remarquer tout d'abord, dans «La pensée nouvelle», qu'«à l'égard des premières pages d'un livre de philosophie, les lecteurs ont une attitude singulière: ils croient qu'elles constituent le fondement de tout ce qui suivra. C'est pourquoi ils s'imaginent qu'il suffit de les réfuter pour avoir réfuté l'ensemble du livre» (Rosenzweig 2001, p. 147).

Et il ajoute à propos du pré-monde: «...surtout le lire vite! Ne pas s'arrêter! L'important viendra après!» (Rosenzweig 2001, p. 149). Nous voilà déjà prévenu de la tentation de faire de l'expérience qui ouvre *L'Étoile*, une expérience principielle. «De la mort, de la crainte de la mort, dépend toute connaissance du Tout» (Rosenzweig 2003a, p. 19). Cette phrase par laquelle débute *L'Étoile* ne peut avoir le statut d'une des définitions de *l'Éthique* de Spinoza. Mais si l'expérience de la guerre ne peut être considérée comme le fondement à partir duquel la structure de *L'Étoile* se déploie, on peut toutefois s'interroger sur le rôle qu'elle joue spécifiquement au sein du pré-monde. En effet, chacune des parties de *L'Étoile* peut faire l'objet d'une étude distincte. Les Éléments (*Die Elemente*), la Voie (*Die Bahn*), la Figure (*Die Gestalt*) étant constitués chacun des mêmes ingrédients «qui entrent dans la composition d'un vrai punch philosophique...» (Rosenzweig 2001, p. 147), à savoir de la logique, de l'éthique et de l'esthétique. *L'Étoile de la Rédemption* est cet

ouvrage qui, en opposition à la méthode dialectique hégélienne, n'est pas un Tout au sein duquel chaque partie serait *aufgehoben*, mais un ensemble naissant du déploiement même de chacune d'elles. Et c'est là que réside toute la difficulté de *L'Étoile*. À la différence d'une concaténation de propositions liées les unes aux autres, le lecteur se trouve confronté à un ouvrage dont l'unité n'implique pas une synthèse unitaire de ses parties. C'est par l'étude de chaque partie en elle-même que se dessinent la vie et le mouvement de *L'Étoile*. C'est pourquoi, concernant le thème de la guerre, il faut être attentif aux moments où celui-ci fait son apparition. Il ne fait pas qu'ouvrir l'introduction du pré-monde, mais il se trouve aussi dans le premier livre du sur-monde (*Überwelt*) éternel. L'expérience de la guerre semble avoir deux dimensions : philosophique et liturgique ! On peut se demander alors jusqu'à quel point ces deux qualificatifs sont distincts l'un de l'autre. L'expérience de la guerre ne fait-elle que reconduire la distinction entre pré-monde philosophique et sur-monde liturgique ?

La Première Guerre mondiale : entre rupture et accomplissement

Le pré-monde manifeste la dimension proprement anti-hégélienne de la structure brisée de *L'Étoile*. C'est bien plus 'Téna' que 'Tonie' qui est présent en négatif au sein des Éléments. En ce sens, la première phrase qui ouvre l'introduction du pré-monde s'inscrit parfaitement dans la perspective rosenzweigienne d'une rupture qui n'est pas une *tabula rasa*. Briser le système de la philosophie du Tout ne peut se faire, dans la perspective de Rosenzweig, que par un coup de marteau, c'est-à-dire à partir d'une réalité irréductible à toute systématisation. Si, avec Kierkegaard, Schopenhauer et Nietzsche, on assiste à la progressive totalisation d'une réalité – l'homme – qui jusque-là n'était que la partie d'un Tout, la dialectique hégélienne est laissée sauve dans sa structure même. « Et voilà qu'en face de ce monde connaissable, se dressait, *indépendamment de lui*¹, une autre réalité : l'homme vivant » (Rosenzweig 2003a, p. 27). La rupture du pré-monde, elle, ne procède pas de l'affirmation d'une réalité positive, quand bien même celle-ci serait celle de l'homme ; au Tout du monde connaissable on ne ferait que substituer une autre totalité. Au contraire, d'une manière quelque peu paradoxale, le pré-monde fait rupture avec la philosophie systématique en étant

1 C'est nous qui soulignons.

précisément une conséquence de celle-ci, à savoir la conséquence de la philosophie de l'histoire, de la philosophie qui fait l'histoire. C'est au regard de l'histoire, au regard d'un événement révélateur du sens de l'histoire, que Rosenzweig conçoit une critique de la philosophie systématique. Cet événement, c'est la guerre de 1914-1918; une guerre qui ne constitue en rien une expérience singulière pour lui. Elle n'a de dimension critique qu'en tant qu'elle est le signe d'un investissement de l'histoire par la philosophie. Cette expérience guerrière est à la fois une réalité dialectique qui intègre et justifie au nom du nationalisme l'instant négatif qu'est la mort et une réalité marquée par l'emballement de ce processus ne parvenant pas à étouffer par le brouillard de l'universel philosophique et de l'idéologie politique le 'dur cri de la mort'.

La Première Guerre mondiale n'est pas en elle-même la pierre d'achoppement sur laquelle butte le système hégélien; elle est une manifestation de l'universel travaillant le devenir du monde. En ce sens, il ne faut pas comprendre l'exergue guerrier de *L'Étoile* comme la marque d'une expérience singulière, qui aurait fait rupture avec la dialectique hégélienne. Il ne s'agit pas pour le soldat Rosenzweig de témoigner d'une expérience du combat qui, dans sa violence, se distinguerait qualitativement d'autres expériences mortelles, car tout en étant conscient du bouleversement du champ tactique et stratégique introduit par les combats de 1914-1918, il ne voit en cette guerre qu'une conséquence de ce qu'on pourrait appeler une mondification de la philosophie. 1914-1918 n'est que l'exemplification de l'essence même du mouvement philosophico-historique dont Rosenzweig s'était séparé dès 1913 – année marquée par sa décision de rester juif. Or, ce n'est qu'en prenant en considération cette date que le statut de la guerre dans *L'Étoile de la Rédemption* peut être véritablement cerné.

Dans une lettre adressée à son cousin Hans Ehrenberg en octobre 1916, Rosenzweig écrit :

Pour moi, la guerre ne signifie nullement une coupure; en 1913, j'avais déjà tant vécu que, pour m'en imposer, 1914 eût dû au moins déclencher la fin du monde. (...) 1914 n'a pas non plus été un tournant pour toi – tu avais déjà eu 1911-1912 – mais du moins une ouverture, un accroissement, un accomplissement (Rosenzweig 1979, p. 242).

Selon Rosenzweig, qu'il s'agisse de Hans Ehrenberg ou de lui-même, cette guerre ne peut être une rupture. Plus précisément, cette guerre n'est une rupture ni pour le Juif ni pour le chrétien. Le Juif étant extérieur

à l'enjeu sotériologique à l'œuvre dans les guerres entre les nations; le chrétien voyant dans celles-ci une occasion d'attester de l'effectivité de la grâce divine en lui. Alors que dans l'horizon du judaïsme, la guerre entre les nations – qui est toujours en même temps une guerre sainte – appartient au passé, dans l'horizon du christianisme, la guerre appartient encore au registre de l'attente. Si la dimension philosophique de la guerre est apparue avec autant de force à Rosenzweig – « cet 'Impitoyable' qui menace (l'homme) de cet anéantissement inimaginable » (Rosenzweig 2003a, p. 20) –, c'est dans la mesure où la dimension chrétienne de la guerre lui était étrangère. La guerre est à la fois une conséquence de la philosophie uni-totalisante et une conséquence du devenir 'rédimant' du christianisme. En tant que fruit des nationalismes, la guerre est le signe de la temporalité chrétienne. Mais dès lors que le combattant ne participe pas à ce mouvement historique tendu vers l'idée de Royaume, c'est-à-dire vers l'idée 'd'élection' du peuple – et c'est le cas de Franz Rosenzweig –, il ne peut avoir conscience de lui-même que comme d'une partie supprimable-conservable du devenir universalisant du monde.

La guerre du pré-monde ne signifie pas la même chose que la guerre du sur-monde. La guerre ne se limite pas à être le signe le plus manifeste de la dialectique négative hégélienne; elle est aussi un moment de la temporalité chrétienne. La difficulté qu'il y a saisir le statut de la guerre dans *L'Étoile* réside en ceci que la guerre est un trait propre au temps du christianisme; christianisme dont il est difficile de séparer la philosophie hégélienne. En effet, si le regard que porte Rosenzweig sur la guerre – un regard spirituellement extérieure à celle-ci – ne lui permet pas de vivre cet événement comme un enjeu fondamental, il lui permet toutefois de saisir le caractère dialectique qui s'attache à celui qui fait la guerre sans la vivre comme instant déterminant. La question que l'on peut se poser est de savoir jusqu'à quel point l'expérience de la guerre qui ouvre le pré-monde participe de celui-ci? La guerre comme négativité inscrite dans le devenir universel du monde structure-t-elle de manière sous-jacente la guerre 'sainte'? Mais comment pourrait-on penser qu'au sein même du pré-monde, c'est-à-dire au sein même de l'éclatement de tout système, subsisterait une réalité propre à la dialectique hégélienne? Afin de répondre à ces interrogations, il faut tout d'abord partager le problème de la guerre en deux ordres: philosophique et liturgique. Si dans le premier, Rosenzweig fait de la guerre le lieu critique à partir duquel le pré-monde se constitue – dans la destitution même de tout système –,

dans le second, la guerre redevient étrangement un moment nécessaire inscrit dans le mouvement historique rédempteur des peuples chrétiens. Afin de clarifier cette apparente contradiction, il est nécessaire d'insister d'abord sur le rôle critique de la guerre puis sur son rôle rédempteur.

La guerre comme ferment révolutionnaire du Soi contre la logique du système

Si le pré-monde, en tant que moment critique de *L'Étoile*, ne peut être pensé sous la seule perspective de la rupture, il faut entendre par là que celui-ci n'advient pas dans la pure affirmation d'un triple monisme. L'acte par lequel la philosophie du Tout éclate en trois éléments atemporels participe encore de la temporalité de la dialectique systématique. Le pré-monde n'est pas un acte d'annihilation qui, dans sa positivité même renverrait au néant toute la construction philosophique de « Ionie à Iéna », mais est un acte de dé-création (*Ab-schaffung*), c'est-à-dire un processus conscient délégitimant toute entreprise uni-totalisante. Plus qu'une rupture, qui dans l'affirmation de sa nouveauté propre peut laisser la tradition philosophique intacte, le pré-monde est déconstruction. La facticité des éléments, Dieu, Monde, Homme, se découvre donc au fur et à mesure que l'emprise du mouvement dialectique se relâche. Et c'est à partir de l'expérience de la guerre, c'est-à-dire à partir d'une des modalités négatives nécessaire au mouvement dialectique, que Rosenzweig va gripper la dynamique du système hégélien. Avec la guerre, la mort redevient « quelque chose » ; elle redevient un cri d'angoisse.

La guerre de 1914-1918 devient cet espace de transition où un monde se termine, celui de la philosophie systématique, et où un pré-monde se découvre, celui d'une autre philosophie, d'une philosophie ne rejetant pas le mystère de trois éléments intotalisables. À l'image de Karl Kraus parlant de cette guerre comme du « creuset expérimental de la fin du monde », on peut dire que, dans la perspective de Rosenzweig, cette guerre est le 'creuset expérimental de la fin du Tout'. En faisant de la mort ce « quelque chose » sur quoi l'individu achoppe, l'auteur de *L'Étoile* rend impossible le travail du concept à travers le monde. La guerre n'est plus le lieu de l'éthos héroïque où se fait jour l'universel, mais le lieu où résonne des cris d'angoisse, « devant les tentacules sifflants de la mort aveugle et impitoyable... » (Rosenzweig 2003a, p. 19). Dans

l'angoisse de la mort, l'homme se découvre comme quelque chose d'autre que le monde; il se découvre comme autre chose que la simple action de participer à la marche du monde. Ainsi, l'expérience de la guerre se fait expérience critique, dans la mesure où l'inclusion de la singularité au sein de ce moment de la dialectique a pour effet de briser le mouvement de celle-ci. Au mouvement d'exclusion sur lequel repose le système idéaliste, Rosenzweig oppose un mouvement critique inclusif. «Que la philosophie doive exclure du monde le singulier, cette exclusion du quelque chose est aussi la raison pour laquelle elle ne peut être qu'idéaliste» (Rosenzweig 2003a, p. 20-21)². En ce sens la destitution de l'*Ab-schaffung* idéaliste ouvre la philosophie à la possibilité d'une *Er-schaffung*. Destitution qui ferait suite à l'affirmation de l'irréductibilité du Moi. Mais comment est-il possible que le Moi, l'élément méta-éthique, puisse être à la fois ce qui génère l'éclatement du système de la philosophie traditionnelle et ce qui en est le produit?

Ce problème s'éclaire dès lors que l'on saisit que l'irréductibilité du Moi se constitue à partir de l'angoisse mortelle. La mort est ce qui détotalise le système de l'universalité en devenir. La mort, cette universalité abstraite qui, pour Hegel, par le travail du concept – le rite funéraire – peut être réintégrée au sein du monde culturel, c'est-à-dire au sein de la véritable universalité humanisée, devient, chez Rosenzweig, cette universalité non plus destructrice, mais, bien au contraire, productrice de la singularité de l'homme: le Soi. Avec *L'Étoile de la Rédemption*, la mort cesse d'être une menace – celle de la dissolution de la singularité non sur-sumée dans l'universalité – pour devenir don. Elle est ce qui manifeste l'excès de la réalité humaine sur la simple individualité historique. A l'inverse de Hegel, pour qui «...l'inadéquation (de l'individu) à l'universel est sa maladie originaire et son germe inné de mort» (Hegel 1970, p. 344), la mort est pour Rosenzweig «ce moment où l'individu renonce aux derniers vestiges de son individualité et retourne à son origine, le Soi s'éveille à l'ultime singularisation et à l'ultime solitude» (Rosenzweig 2003b, p. 110). En faisant de la mort, un instant qui n'est pas à combattre, c'est-à-dire un instant que les différentes manifestations de l'universel dans le monde

2 «Dies, daß die Philosophie das Einzelne aus der Welt schaffen muß, diese Ab-schaffung des Etwas ist auch der Grund, weshalb sie idealistisch sein muß» (Rosenzweig 1988, p. 4)

(famille, société, État) ne peuvent intégrer, Rosenzweig rompt avec la philosophie comprise comme travail du concept toujours en train de réduire la mort à un moment intégré au sein de son cheminement. Dans la perspective de Hegel, la guerre n'est qu'une modalité parmi d'autres de la tentative d'attacher l'homme à sa stricte individualité. L'homme n'est homme que s'il est l'individu toujours capable de s'inscrire à nouveau dans le mouvement universalisant de l'esprit absolu. C'est ainsi que si la famille ou la société représentent un certain moment au sein du devenir universel, chacune risque, si elle est laissée à elle-même, de s'isoler dans une particularité qui ne saurait déboucher que sur la mort. Pour maintenir l'individu au sein du processus historique, au-delà de sa simple fonction procréatrice – dès lors qu'il est parent, l'individu se découvre homme dans le Soi –, la guerre, entre autre, devient nécessaire.

Pour ne pas (...) laisser s'enraciner et se figer dans (...) l'isolement (la communauté des personnes), pour ne pas laisser par là même le tout se disloquer et l'esprit se dissiper dans les airs, le gouvernement doit de temps en temps les secouer dans leur intérieur par des guerres et donc perturber et léser l'ordre qu'ils se sont ménagé et le droit d'autonomie (...). Par cette forme de dissolution de la forme de la pérexistence, l'esprit contrecarre le glissement hors de l'existence éthique et l'engloutissement dans l'existence naturelle, préserve et élève le Soi-même de sa conscience dans la liberté et dans sa force (Hegel 1991 p. 308).

Mais la Première Guerre mondiale qui, en tant que conséquence de la dialectique totalisante de la philosophie hégélienne, a été la manifestation même de l'intégration totale de l'homme au service des différentes figures de l'universalité, va se révéler en même temps l'occasion historique où la détermination ahistorique de tout individu peut apparaître. Cette guerre serait-elle alors ce jour « ... où la personnalité, l'individu meurent pour entrer dans la mort du genre? » (Rosenzweig 2003a, p. 109). Ce jour où le Soi naît dans l'homme?

Tout comme Hegel, Rosenzweig perçoit deux modalités dans le rapport que l'homme entretient avec la mort: la famille et la politique. Si pour Hegel, l'individu doit toujours être arraché à la dimension 'thanatique' de la famille au profit de la dimension vivante et active de la politique, pour Rosenzweig, l'Éros est la marque de ce que, avec Héraclite, il nomme le *daïmon*; *daïmon* qui, à la différence de *Thanatos* n'est pas « un pur épilogue » (Rosenzweig 2003a, p. 110). On voit ainsi à partir des figures élémentaires que sont l'Olympe mythique, le Cosmos

plastique et l'Homme tragique, que l'atemporalité des éléments, Dieu, Monde, Homme, se découvre par le biais d'un partage temporel. La figure temporelle de l'élément Homme, c'est-à-dire le Soi qu'est tout vieillard, se déploie à partir de la figure de l'élément Monde : l'individu. L'atemporalité de l'élément Homme prend figure dans un Soi toujours entièrement devenu par rapport à cet individu compris dans le cycle du monde toujours au présent. Le paganisme se comprenant alors comme ce partage figurant de manière sans cesse renouvelée une partition toujours déjà effectuée. La naissance de chaque élément hors de son néant déterminé est, dans la forme du paganisme, elle-même déterminée. « Dieu était depuis toujours, l'homme est devenu, le monde devient » (Rosenzweig 2003a, p. 135). À la triple figure Olympe mythique, Cosmos plastique et Homme tragique correspond une triple naissance, manifestant l'advenu des éléments hors de leurs néants déterminés et non à partir d'un néant indistinct. La guerre va alors être ce moment où l'homme peut advenir à sa dimension d'être-devenu. Car, en faisant à nouveau de la mort un quelque chose – ce quelque chose qui correspond phénoménologiquement au quelque chose qu'est le néant déterminé de chaque élément –, Rosenzweig détruit le mouvement idéaliste qui masquait jusque-là la dimension païenne d'une réalité toujours en train de faire le partage de ce qui, en elle, appartient essentiellement à chacun des trois éléments sous-jacents. Et c'est avec l'advenu du Soi provenant de l'expérience du combat que le monde et Dieu adviennent à leur véritable réalité. Ainsi, « l'homme métaéthique est le ferment qui disloque l'unité logique et physique du cosmos en monde métalogue et en Dieu métaphysique » (Rosenzweig 2003a, p. 36). Homme métaéthique dont *l'éthos* même est fruit du combat³. La guerre, en même temps qu'elle est ce qui fait advenir le Soi, fait le partage entre l'élément Homme et l'élément Monde. L'homme n'est alors plus l'individu dont la réalité découle de son inscription dans la dialectique historique tendue vers l'idée de totalité. « En même temps que l'individualité par conséquent, le genre est rabaisé, communautés, peuples, États sont rabaisés... » (Rosenzweig 2003a, p. 111). L'État qui, chez Hegel, se voulait

3 On peut se demander si Rosenzweig ne réhabilite pas d'une certaine manière *l'éthos héroïque* hégélien ; un *éthos* dont la valeur ne réside plus dans la mise à l'épreuve de sa particularité au profit de l'histoire universelle, mais dont la valeur ne réside plus qu'en lui-même.

l'organisation totale à partir de laquelle les individualités prennent sens, devient simple ensemble produit par l'action unique de ses parties. L'idée d'une universalité sous-jacente à toutes les réalités finies et qui, dans le même temps, les excèderait toujours, se trouve arrêtée par une autre idée du politique, qui n'est plus que politique, à savoir l'ensemble des moyens nécessaires à la perpétuation du cycle du monde. L'individu, c'est l'animal politique et seulement cela. De la *Philosophie du droit* de Hegel, Rosenzweig nous conduit aux *Politiques* d'Aristote. « L'individu antique ne se perd donc pas dans la communauté pour mieux s'y retrouver, mais tout simplement pour la construire; lui-même disparaît » (Rosenzweig 2003a, p. 88). En se dissolvant dans la communauté politique, l'individu ne fait que contribuer à la construction d'un ensemble qui n'élève pas sa réalité de partie à une autre dimension. Seul le face-à-face avec la mort fait de l'homme un Soi. On peut donc remarquer que, pour Rosenzweig, l'individu ne meurt pas; il n'est et ne peut être qu'un morceau du monde. Lorsqu'il disparaît dans la communauté, il participe toujours du cycle du devenir mondain. La confrontation avec la mort lui est refusée dans la mesure où le Soi se découvre là où l'angoisse mortelle se fait sentir. Or, comme nous venons de le voir, celle-ci ne se limite pas au champ de bataille; mais dans la perspective hégélienne, le champ de bataille, c'est-à-dire la dimension politique de l'individu, est ce qui permet à celui-ci de reporter à plus tard la question du sens même de sa présence au sein du monde après qu'il a rempli son devoir envers l'espèce.

En faisant de la guerre le lieu symbolique de l'advenue du Soi, on peut se demander si Rosenzweig ne sépare pas radicalement la guerre de la politique; l'une participant de l'Homme, l'autre du Monde. La guerre, quelles que soient les motivations politiques lui ayant donné naissance, ne serait alors que la confrontation de l'homme avec lui-même. Elle serait l'indice à partir duquel l'irréductible présence des éléments se manifeste par-delà les brumes idéalistes. Voulant se confronter à la négativité de la mort en vue de la sur-sumer, l'individu se découvre homme par la présence à soi d'une angoisse que nul mouvement dialectique ne pourra effacer. « Il ne faut pas que l'homme rejette de soi l'angoisse du terrestre; il doit subsister... dans l'angoisse de la mort » (Rosenzweig 2003a, p. 20).

La voie chrétienne ou la survivance du système hégélien dans *L'Étoile de la Rédemption*

La guerre apparaît comme une réalité particulière mais non unique, où l'irréductibilité de l'élément Homme se découvre à travers le Soi toujours déjà confronté à la mort, justifiant ainsi son rôle d'expérience inauguratrice du pré-monde. Mais comment peut-on concilier l'expérience de la guerre qui ouvre à la dimension philosophique du réel – sous-jacente à celui-ci – et l'expérience de la guerre qui prend place au sein du sur-monde? Il faut tout d'abord prendre en compte ce qui a été dit précédemment, à propos du regard porté par Rosenzweig sur les combats de 1914-1918. Il n'a été possible à Rosenzweig de découvrir la dimension purement philosophique et donc élémentale du réel qu'en tant que Juif, c'est-à-dire qu'en tant qu'individu appartenant à un peuple métahistorique. Étant étranger à la vérité du christianisme – vérité ne se comprenant que comme *Voie éternelle* –, Rosenzweig peut découvrir l'atemporalité d'éléments à partir desquels se tissent les relations temporalisatrices que sont la Création, la Révélation et la Rédemption. Toutefois, si la structure philosophique du réel est tout sauf uni-totalisante, comment expliquer que l'histoire rédemptrice des peuples chrétiens suive un mouvement dialectique spécifiquement hégélien? Quelle est la place qu'occupe le christianisme au sein de la philosophie hégélienne? Est-ce bien Hegel qui accorde une place prépondérante au christianisme dans sa philosophie de l'histoire ou n'est-ce pas bien plutôt le christianisme qui laisse à la philosophie de Hegel une place prépondérante dans son histoire?

Une solution serait de dire que la Première Guerre mondiale est ce moment de l'histoire où le mouvement de la philosophie systématique prend la forme concrète de la technique militaire au service du temps du christianisme. Si la mort n'est 'rien', si elle peut être intégrée à la négativité inhérente à la dialectique historique, rien n'empêche de concevoir un emballement des moyens nécessaires à l'accomplissement de la fin, c'est-à-dire une montée en puissance du pouvoir de destruction des armements. Mais cet emballement, dans le cas de la Première Guerre mondiale, ne procède pas du progrès technique lui-même. La technicisation de la guerre et donc de la mort découle d'une nouvelle appréhension du rôle de la guerre. À la nation succède le nationalisme. À l'inverse des « États du XVIII^e siècle (qui) combattaient pour accumuler de la puissance de manière quasi-arithmétique (...), le combat d'aujourd'hui (...) n'a pour

enjeu que le territoire lui-même». La violence des combats propres à 1914-1918 découlent d'une nouvelle valeur attachée au territoire.

La réification de l'ensemble du territoire, le fait qu'il soit, de mort, devenu vivant, tout cela, c'est le Royaume. Et parce que le combat est un combat pour le Royaume, il est devenu une lutte pour le sol, pour le sol fortifié, qui n'est plus une surface géométrique vide, sur laquelle les armées seules s'affronteraient l'une l'autre, mais quelque chose doté de contenu, en soi vivant, qui doit être conquis pas à pas, par des hommes côte à côte, par des divisions, des armées, côte à côte (Rosenzweig 2003b, p. 138-139).

La guerre du sur-monde est un moyen qui est en même temps une fin. À l'opposé de la guerre du pré-monde, qui est le résultat d'une abstraction et qui ne se veut que moyen, c'est-à-dire pure négativité nécessaire à la perpétuation du devenir universel du monde, la guerre 'sainte' est en elle-même la fin que se donnent les peuples chrétiens, c'est-à-dire ceux qui «... savent qu'en quelque manière la volonté de Dieu s'accomplit dans les destinées guerrières de leurs États» (Rosenzweig 2003a, p. 461). Or, le mouvement historique du christianisme acquiert dans la philosophie hégélienne une importance telle, qu'il sursume le mouvement dialectique des peuples qui jusque-là constituait l'unique dimension du devenir du monde travaillé par l'universel. D'une certaine manière, pour Hegel, l'histoire ne connaît plus de développement qu'au sein même du christianisme. Si l'on ne peut pas parler d'un christianisme suprahistorique dans la pensée hégélienne, on peut malgré tout parler d'une réduction du mouvement dialectique à la dimension de la religion chrétienne.

Alors que les peuples pré-chrétiens ne représentaient chacun qu'une phase et qu'ainsi le développement s'accomplissait dans la succession de ces peuples, il s'effectue pour le groupe chrétien-germanique à la façon d'une progression interne... (Rosenzweig 1991, p. 375).

On voit à quel point *L'Étoile de la Rédemption* reste fidèle à la philosophie de l'histoire hégélienne en ce qui concerne la temporalité chrétienne. Tout comme Hegel inscrivant le devenir universalisant au sein de ce quatrième Empire qu'est le christianisme, Rosenzweig perçoit celui-ci comme le cadre structurant une temporalité. «Le temps ne ricoche pas sur la chrétienté comme sur le peuple juif, mais le temps qui fuit est tenu captif et doit désormais rendre le service d'un esclave prisonnier» (Rosenzweig 2003a, p. 473). Mais c'est seulement au sein du temps chrétien que la philosophie de l'histoire de Hegel a droit de citer, dans la mesure où celle-ci est la traduction philosophique du devenir

humain de Dieu. Il faut alors distinguer le Hegel du pré-monde dont la philosophie consciente de son histoire se voulait le tout du savoir et le Hegel du sur-monde, dont la philosophie de l'histoire s'intègre dans les différents âges de l'Église.

Conclusion

Dans « La pensée nouvelle » Rosenzweig affirme que ce n'est qu'« au moment où la philosophie arrivera au terme de sa propre pensée qu'une philosophie en quête d'expérience pourra vraiment commencer » (Rosenzweig 2001, p. 151). En même temps que la critique de la philosophie hégélienne permettait d'attester de la présence d'un pré-monde, elle permettait aussi la future inscription de la philosophie de l'histoire de Hegel au sein de ce à partir de quoi elle s'originait, à savoir le christianisme. En contestant le présupposé de la philosophie du Tout de n'avoir aucun présupposé, Rosenzweig a permis à la philosophie de Hegel de retrouver sa dimension théologique. Car, si l'auteur de *L'Étoile* refuse à l'auteur de la *Phénoménologie* la prétention de constituer sa philosophie comme identité parfaite de l'être et de la pensée, c'est afin de replonger celle-ci dans l'expérience dont elle cherchait à faire abstraction : la religion chrétienne. Le devenir universel du monde n'ayant pu être pensé qu'à partir de l'histoire rédimente du christianisme.

Bibliographie

- Hegel G.W.F (1970), *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Paris, Gallimard.
- . (1991), *La phénoménologie de l'esprit*, J.-P. Lefebvre (trad.), Paris, Aubier.
- Rosenzweig F. (1979), *Briefe und Tagebücher*, Rachel Rosenzweig (dir.), in *Der Mensch und sein Werk*, Haag, Nijhoff.
- . (1988), *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main, Bibliothek Suhrkamp.
- . (1991), *Hegel et l'État*, Paris, PUF.
- . (2001), *Foi et Savoir. Autour de L'Étoile de la Rédemption*. G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay (intr. et trad.), Paris, Vrin.
- . (2003a), *L'Étoile de la Rédemption*, A. Derczanski et J.-L. Schlegel (trads), Paris, Seuil.
- . (2003b), *Confluences. Politique, histoire, judaïsme*, G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay (intr. et trad.), Paris, Vrin.