Révélation et révolution : la double matrice d'une Nouvelle Pensée du langage

Note de lecture sur

Wayne Cristaudo, *Religion, Redemption, and Revolution. The New Speech Thinking of Franz Rosenzweig and Eugen Rosenstock-Huussy*, Toronto, University of Toronto Press, 2012, 590 pages.

CHRISTIAN ROY

Le penseur existentiel juif Franz Rosenzweig (1886-1929) a maintes fois exprimé sa gratitude envers le penseur social protestant Eugen Rosenstock-Huussy (1888-1973) pour l'avoir initié à la « Nouvelle Pensée » postmétaphysique qu'il déploya contre la tradition philosophique idéaliste, où il s'était d'abord illustré dans le sillage de Hermann Cohen. La plupart des commentateurs de Rosenzweig ont pourtant minimisé l'importance de ses rapports avec Rosenstock, les réduisant à l'anecdote sentimentale (Margrit Huussy, l'épouse du second, ayant été la maîtresse du premier), ou surtout au rôle d'avocat du diable — c'est-à-dire de sa foi chrétienne d'adoption, souvent comprise seulement comme la tentation conformiste de l'assimilation culturelle, chant de sirène auquel l'auteur de *L'étoile de la Rédemption* aurait victorieusement résisté en théorisant le particularisme juif. Inutile d'épiloguer sur les parts respectives de la paresse mentale et de la mauvaise foi idéologique qui ont fait en sorte que, si les études comparatives entre Rosenzweig et d'autres penseurs (notamment Levinas qui lui doit beaucoup) ne manquent pas, seuls quelques rares spécialistes de Rosenstock-Huussy avaient abordé le lien organique des réflexions des deux amis avant la monographie de Wayne Cristaudo, première à les traiter exhaustivement en tandem dans leur unité sous-jacente, comme l'exige cette double pensée du dialogue à même les différences, issue de leur expérience intime. La présentation subtile et compétente de l'entrelacs de ces deux démarches d'un abord malaisé, dont l'une demeurerait mal connue même d'un public spécialisé, mérite donc d'être saluée, fût-ce avec un certain retard par rapport à sa publication, et ce, malgré certaines tares de forme qui doivent être brièvement signalées avant d'en venir au fond.

Le style du philosophe australien Wayne Cristaudo, auteur la même année d'une grande étude sur l'amour dans la pensée occidentale (*A Philosophical History of Love*), est certes vivant et coloré, mais néanmoins souvent brouillon et maladroit. Cela ne serait pas bien grave si le relâchement ne prenait des proportions irritantes avec la prolifération à presque chaque page de fautes de tous ordres : mots manquants ou en trop, mal placés ou mal épelés (jusqu'au nom de Léon Chestov, repris de sources allemandes sans en adapter la graphie de « Schestow » en « Shestov »), faits et dates cités de façon erronée, syntaxe malmenée, et bien sûr coquilles innombrables et pourtant patentes. Il est déjà déplorable que l'auteur n'ait pas pris la peine de mettre son manuscrit au propre avant de le confier à l'éditeur; il est en revanche inexplicable et carrément scandaleux que celui-ci ne se soit pas soucié de réviser le texte de façon compétente avant de le faire imprimer, ruinant ainsi par pure négligence le produit de tant d'efforts, entachant de ce fait pour la postérité ce qui demeurera malgré tout un ouvrage de référence. Ceci étant dit, il n'y a pas à discuter ici tant du traitement de son sujet par l'auteur que de ce qui semble particulièrement important à retenir de cette présentation des deux penseurs en vue de mieux situer leurs contributions à la tradition existentielle.

L'essentiel s'en laissait déjà deviner dans le titre d'un ouvrage collectif précédemment codirigé par Cristaudo : *The Cross and the Star. The Post-Nietzschean Christian and Jewish Thought of Eugen Rosenstock-Huussy and Franz Rosenzweig*. Rosenstock-Huussy attribuait en effet une importance capitale à cette glose posthume de Nietzsche sur le sens à donner à son énoncé « Dieu est mort » : « Réfutation du Dieu moral seulement » (383). Et, de fait,

Rosenzweig and Rosenstock belonged to a not insubstantial group of brilliant young people — a group that included Karl Barth, Rosenzweig's cousins Hans and Rudi Ehrenberg, Dietrich Bonhoeffer, and Paul Tillich, all of whom were convinced that the God of philosophers that Nietzsche had pronounced dead was indeed a vampire devouring life energies who was widely worshipped within Christendom. This GOD was as rotten for them as it was for Nietzsche, and was just as vacuous — and this dead GOD of the philosophical idolaters was an It, not a He, not a living power, a Lord who issued commands. (51)

Un tel « spectre » (xxxiii) n'ayant jamais eu grand-chose à voir avec le Dieu vivant et aimant de la foi biblique, Franz Rosenzweig pouvait donc saluer en Nietzsche le théologien négatif qui avait déblayé le terrain pour une redécouverte du vrai sens du judaïsme, tout opposé au platonisme (373). Or, c'est Rosenstock-Huussy qui, au cours de leur fameux « Entretien nocturne de Leipzig » en 1913, avait entraîné Rosenzweig à faire dans un même sens ce bout de chemin anti-hellénique

(xvii), distinct toutefois de son cheminement chrétien propre. Rosenstock-Huessy considérait même ce retour *in extremis* de son ami à une foi judaïque assumée comme l'accomplissement *réussi* de ses efforts pour le convertir à la foi chrétienne (514). En effet, ce prosélytisme procédait de sa propre découverte vers 1912 du *Sprachdenken* comme pensée de/par l'événement d'une rencontre, avec sa part d'imprévisible (d'où son lien intime à la Révélation en tant que *surprise* d'un Dieu peu encombré des notions helléniques de toute-puissance et d'omniscience), opposée à tout essentialisme réfractaire aux complexités de la vie (387). Or, c'était par excellence le cas de l'idéalisme, dont Rosenzweig s'éloignerait en écrivant son magistral *Hegel und der Staat* publié en 1920. Le tournant inattendu que prit une conversation où chacun mettait en jeu des vérités personnellement acquises de haute lutte prouvait par l'expérience (29) que la pensée ne tenait pas au jeu d'arguments philosophiques intemporels dans un empyrée intellectuel sans contexte concret (522), mais bien à des actes de parole que posent à des moments précis des êtres humains mus par des enjeux vitaux. Autrement dit, leur rencontre, avec ses conséquences tant intimes qu'intellectuelles, était elle-même la meilleure démonstration de cette pensée dialogique que chacun illustra tant dans le contexte de sa propre foi que dans celui de la confrontation créatrice et sans précédent de leurs croyances respectives, éclairant leur spécificité dans la tension de différences assumées. Comme le souligne Cristaudo, c'était l'expérience de la « vérité du deux » (32 *sq.*), plus grande que la somme des parties, sans pour autant que cette tiercéité émergente s'objective dans une synthèse entendue comme l'unité d'une harmonie préétablie :

The triad is the truth of the two — for that is the spirit that is summoned in the presence of the two and that calls and pulls the two into new regions of their own selves and the world at large, thereby activating a new power that is always more than one ever realizes is possible. The aim of dialogical thinking is to produce the not yet, that which the one could not produce, the third that is the future conjured up unawares by the commun(ication) of the two. This third is the real truth of the two ones. It is out of their control, and this is why it is not a Platonic variant. [...] Unlike in Plato, the dialogical thought of Rosenstock-Huessy and Rosenzweig is based not on the desire to bring things into order, but rather on the desire to give birth, to deliver a new creation. (28)

À la différence d'une maïeutique socratique qui fait accoucher l'autre d'une conclusion déjà conçue dans la pensée du maître, la « pensée en parole » s'expose à l'expérience de l'inattendu naissant de la rencontre comme quelque chose de nouveau, voire de bouleversant pour chacun. Rosenstock-Huessy parlait de cette expérience quand il opposait au *Cogito ergo sum* de Descartes son propre *Respondeo etsi mutabor* : « Je réponds bien que j'en serai changé ». Mais Rosenzweig retrouvait peut-être en

passant la vraie valeur humaine du moment « cogito » par-delà la méthode cartésienne quand il écrivait à Rudolf Stahl le 2 juin 1927 qu'« il n'y a pas d'autre possibilité d'être objectif que d'honnêtement partir de sa propre subjectivité » (465). C'est pourquoi l'un et l'autre ont opposé à la dialectique, comprise comme quête de synthèses conceptuelles, le dialogue, compris comme pensée conjointe à même la rencontre de deux ou plusieurs interlocuteurs qui deviennent chacun ce qu'ils sont à même l'expérience d'irréductibles contradictions entre eux, ce qui en fait d'ailleurs une des formes de l'amour selon Cristaudo.

The story of the dialogue between Rosenstock-Huussy and Rosenzweig is one in which difference strongly held does not lead to violence but instead becomes a source of creativity and more love. Such difference does not recoil from one criticizing what the other holds most sacred. Difference is treated cheaply, and life foolishly, when it is considered reprehensible merely to articulate and draw attention to the most serious sources of what makes one who one is. But is this not precisely what the living God tries to break apart — or, to put it less theologically, that [sic] life constantly shows is deadly? And this I think is a common error in academic thought today, which calls so loudly for difference in the abstract, but in practice pays it so little respect. (29)

Ce qui est en jeu ici, c'est au fond la différence (que Rosenstock-Huussy ne pardonne pas à Hegel d'avoir estompé) entre deux approches de la vie de l'esprit, correspondant aux deux sens du substantif *Geist* en allemand que reflète la distinction entre les adjectifs *geistlich* désignant le « spirituel » au sens religieux ou même général (l'« esprit » propre à une chose par exemple) et *geistig* désignant la dimension « mentale, intellectuelle ». Sous cet angle, le monde universitaire aurait ramené le premier sens au second sous la rubrique de l'Idée ou de la « culture » (xxxii), et aurait ainsi fait bon marché de l'Esprit qui souffle où il veut à travers les âges, au gré des conflits concrets s'y faisant jour, jusqu'à ce que les modernes prétendent lui substituer les lois objectives de procédures abstraites. La contingence irrationnelle de la donation du réel s'oppose ici à la causalité rationnelle dont on tire le développement systématique d'une totalité sphérique, où tout phénomène devrait s'intégrer sur un mode naturaliste :

But their disagreement with Hegel stems not from a regression to a « pre-critical » (to take Kant's term) view of the world — as Feuerbach, Marx, and Engels make when they appeal to a world of objects or matter against ideas — but from the irruptive nature of existence, which from nothing generates something, something as unpredictable as it is unexpected and in defiance of the conceptual symmetries we establish. (378)

Cette minuscule différence sémantique entre le *Geistliche* et le *Geistige* résumait donc pour Rosenzweig l'entreprise dans laquelle

Rosenstock l'avait lancé à sa suite, si bien que Cristaudo se dit tenté de présenter son livre comme un « commentaire sur cette distinction » vitale pour les deux, espérant « souligner ce que Rosenzweig et Rosenstock-Huessy voyaient de plus fécond et puissant dans les fois anciennes du judaïsme et du christianisme que dans la foi nouvelle en une liberté et une égalité abstraites » (xxxii). Pour Rosenstock-Huessy, il faut même se féliciter des « mauvaises nouvelles » apportées par ceux qu'il appelle les *Four Disangelists*, à savoir Darwin, Marx, Nietzsche et Freud, ces « maîtres du soupçon » (Paul Ricoeur) venus à point nommé pour faire éclater l'équivalence entre la Grèce et le Golgotha accréditée depuis les Scolastiques. En effet, il redevient possible dans leur sillage d'envisager un christianisme comme force agissante dans un monde postchrétien, si l'amour et l'espérance sont reconnus comme des forces passionnelles à l'œuvre dans l'histoire plutôt que comme de simples idéaux plaqués sur des processus objectifs (384).

Pour Rosenzweig aussi, l'esprit est un souffle communautaire (467, n. 50), et le peuple juif prend chair sous l'inspiration de la même Parole divine qui proféra le monde pour le créer. Toute création a lieu ici à même le langage, où les noms sont conférés et reçus comme des puissances ontologiques structurant le monde en tant que tel. Les noms animent les choses et leurs rapports en les appelant à l'être; ils sont leur réalité et ne s'y superposent pas à la manière d'essences auxquelles celle-ci se réduirait comme leur idée, ni à fortiori comme les signifiants arbitraires d'un nominalisme saussurien. C'est pourquoi tous les « ismes », quelle que soit l'essence que chacun privilégie, passent à côté de la réalité, ne pouvant concilier l'action et la pensée comme l'exige la vie. Aucun essentialisme ne peut révéler les puissances du monde, ce qui est plutôt le privilège des noms (379). Dans la tradition hébraïque, la vérité est elle-même l'attestation d'une telle puissance (« *potency* », 81), à l'exemple d'un simple *Amen* (critère vital qui n'est peut-être pas aussi éloigné qu'il n'y paraît d'une conception nietzschéenne). Si comme Adam l'homme a le privilège de donner de nouveaux noms, il a aussi le devoir de transmettre les noms hérités au fil des générations, ce qui crée la continuité de l'humanité — et tout particulièrement du peuple juif, qui n'a de patrie que dans la transmission de la Parole en tant que telle et en tant que « sienne », à même son existence communautaire rituellement perpétuée de peuple élu par et pour elle, plutôt que dans un territoire, une race ou un État comme les autres nations (raison pour laquelle Rosenzweig se défiait du sionisme). « *Mankind is always absent. Present is a man, this fellow or that one. The thing, however, is tied to all of mankind by language and by its inherent law of transmission and translation. These linguistic laws require that each new word confronts the old.* » (121)

Rosenzweig fait en quelque sorte le lien entre « cet individu singulier » (*hiin Einzelte*) chez Kierkegaard et l'acte herméneutique

personnel et sa portée universelle chez Gadamer, puisque seul un sujet situé peut s'approprier une parole héritée pour la transmettre aux générations futures par le biais de la « conscience historique effective » des horizons de sens où elle s'inscrit à même les perspectives changeantes de ses relais concrets, unis pourtant dans la commune tension d'une attention interprétative inhérente au langage. On peut aussi songer au Northrop Frye de *Words with Power* (1990), avec son inventaire des modes linguistiques de transmission et des axes de déploiement imaginatif de différents horizons de souci à travers la littérature occidentale et à partir de sa matrice biblique, dont le mode prophétique de la proclamation d'une révélation destinée à être vécue à nouveau comme présente par les lecteurs et locuteurs de générations ultérieures. Cristaudo mentionne d'ailleurs Frye parmi d'autres penseurs de la fin du siècle dernier — René Girard, Ivan Illich, Levinas, Derrida — qui se mirent à avoir recours à des concepts théologiques sans se vouloir théologiens, à la manière de Rosenstock et Rosenzweig auparavant, en plus des études philosophiques plus récentes sur l'universalisme de saint Paul par Badiou, Agamben et Taubes, seul ce dernier étant familier de l'œuvre de Rosenstock-Huessy (466, n. 42). Sloterdijk a par ailleurs celui-ci en haute estime (comme Koselleck en son temps), non seulement pour sa théorie des révolutions, mais également pour sa pensée du langage, elle aussi tributaire d'un ancrage biblique dans sa critique des présupposés helléniques de la grammaire et de la linguistique (11 et 479; cf. aussi Bade), rejoignant ironiquement Nietzsche d'un angle inattendu :

When Nietzsche had said, in partial despair, that we cannot get rid of God because we still have faith in grammar, little did he know how profoundly correct he was, at least for Rosenzweig and Rosenstock-Huessy. Both men have faith in grammar, and the idea that language is an obstacle to reality is, for them, a vestige of naturalism's blindness to the way in which we make and respond to the world. (55)

Cristaudo souligne dès lors à juste titre l'originalité de leur *Sprachdenken* en tant qu'approche du langage par rapport au soi-disant « tournant linguistique » du siècle dernier :

In twentieth-century philosophy, much has been made of language's importance by structuralists, by post-structuralists, and in some areas by analytic philosophers. [...] The extremes of what Bataille calls limit experiences and ineffableness, Dada's privileging of nonsense, and the Surrealists' preference for a philosophy of the dream over the tyranny of the rational, at one end, and, at the other, behaviourists, analytic philosophers, and (on the other side of the channel) Habermas, with their faith in rational discussion (which should not be mistaken for a dialogical principle — Habermas does not participate in the New Thinking) all occupy a plane that does not address what the New Thinking does. (66)

Ceci place aussi Rosenzweig et Rosenstock-Huessy dans une position critique par rapport à d'autres pensées existentielles encore tributaires d'un tel aveuglement par le primat qu'elles accordent à la première et à la troisième personnes, dont justement ils mettent en question l'ordre admis. Si pour Sartre « l'enfer c'est les autres » et leur regard qui m'objective, pour Rosenstock-Huessy, « *Responses make people. Anybody who hears the vocative, "John", and who follows the vocative is in the state of being born as a person. But he has to take upon himself this humiliating experience, that somebody else creates him into what he has to do. We are not self-makers of ourself.* » (107)

D'où le caractère intrinsèque au langage d'un Créateur qui nous appelle à l'être comme son donateur et par rapport auquel le don d'une existence particulière est toujours second. C'est ce qui permet à Rosenstock-Huessy de contester le caractère juif du *Sprachdenken* de Buber, pourtant compilateur de récits hassidiques et co-auteur d'une traduction allemande de la Bible avec Rosenzweig, et pilier avec eux du groupe de la revue de réflexion judéo-chrétienne *Die Kreatur* (1926-1930) où ce nouveau style de pensée s'est fait jour. Si Rosenstock en représente une version chrétienne et Rosenzweig une version juive, Buber en représenterait une troisième version, humaniste, voire païenne, en harmonie avec l'esprit grec de l'idéalisme et de l'université. Le titre-même de son œuvre maîtresse de 1923 le trahit : *Ich und Du*, qui présuppose le « je » et place un « tu » sur son chemin, ce à quoi s'objectera aussi Levinas, car c'est d'abord face à l'autre qu'un sujet se constitue. Pour Rosenstock-Huessy, je commence par être un « tu », du nom par lequel mes parents s'adressent à moi, pour apprendre en grandissant à me saisir comme « je », puis plus tard à me situer dans un « nous » (106). Qui plus est, c'est seulement après avoir été appelé d'un nom propre que je me distingue des choses du monde extérieur classifiées selon leurs noms communs et que je suis en mesure de résister aux pressions qui me forceraient à partager leur passivité, me rendant dès lors à même de répondre « oui » ou « non » aux sollicitations de l'extériorité (85). C'est justement en réponse aux questions de Rosenzweig que Rosenstock-Huessy mit sur papier ce principe de sa pensée-en-parole, dans une lettre de 1916, publiée en 1924 sous le titre *Angewandte Seelenkunde* (*Practical Knowledge of the Soul*), mais qu'il ne cessera de développer dans toutes ses implications et nuances tout au long de son œuvre selon Cristaudo. « *Whereas, then, the New Thinking emphasizes that we make ourselves and our lives and hence our communities and world as responses to calls, requests, and addresses [...] Alexandrian grammar begins in an abstraction, as if abstraction activated the deep structure of the process.* » (85)

Par sa doctrine de la parole comme incarnation, Rosenstock-Huessy prétend sortir de cette grammaire alexandrine conçue comme

substrat philosophique de la pédagogie des humanités classiques. Car cette grammaire est bien le Dieu des philosophes (et des théologiens), dont le recours intempestif au mode indicatif de la constatation objective désintéressée, profondément antidialogique, se répercute à travers toutes les sciences humaines, à commencer bien sûr par la linguistique (82 *sq.*). Rosenstock-Huessy s'efforce par conséquent de développer une science grammaticale de l'homme qui fasse droit à toutes les dimensions de son existence incarnée, notamment spatio-temporelles, selon les quatre branches de ce qu'il appelle très tôt la « croix de la réalité », articulées au cœur du sujet. Dans l'axe vertical de l'espace, il parle du « subjectif » pour caractériser l'intériorité ou le proche et de l'« objectif » pour désigner l'extériorité ou le distant, mais y ajoute dans l'axe horizontal du temps le « trajectif » pour renvoyer à la mémoire du passé et le « préjectif » pour l'anticipation de l'avenir. Il dispose selon ce quaternaire de différentes catégories grammaticales et fonctions sociales et y trouve un moyen d'évaluer la santé des nations, à chacun des carrefours que la croix de la réalité leur ménage au fil de l'histoire. Aux quatre types d'énoncés cognitifs — chant, commandement, calcul et récit — correspondent ainsi quatre grandes professions — l'artiste (subjectif), le prédicateur (préjectif), le savant (objectif) et le juriste (trajectif). De même, à l'impératif correspond la politique avec les verbes; au subjonctif correspondent l'art et la littérature avec les adjectifs; à la mémoire des récits, les cérémonies, l'histoire, les coutumes, les fêtes, bref toute tradition, avec les noms; à l'analyse, les sciences et les statistiques avec les nombres. La folie des « sages » à travers les âges a consisté à privilégier ce front objectif de la vie pour lui réduire, comme s'il en était l'essence, toutes les autres orientations constitutives du sujet humain (90 *sqq.*).

C'est en tant que forme juive de la critique de l'idéalisme sous-tendant cette croix de la réalité de son ami Rosenstock que Rosenzweig a conçu *L'étoile de la Rédemption*, structurée pour sa part en trois parties par des ternaires : les pôles Dieu-Homme-Monde et leurs relations de Création-Révélation-Rédemption, juxtaposés en triangles comme dans l'étoile de David, ainsi que, sur le plan logico-linguistique, le « oui » (prédicat de la pure affirmation d'un objet quelconque), le « non » (nom substantif de tel sujet distingué de tout autre objet) et le « et » (conjonction permettant la séquence des mots comme clef de voûte du langage). Il serait intéressant par ailleurs de rapprocher du *Geviert* païen de Heidegger (dieux-hommes-ciel-terre) la triade biblique de Rosenzweig (Dieu ou dieux-homme-monde), construisant elle aussi la maison de l'Être à même le langage par la tension entre des objets irrationnels toujours déjà donnés qui propulsent le déploiement du réel par leur co-émergence, plutôt que par la synthèse surplombante d'un « Tout = Tout » auquel voudrait le ramener la philosophie dans son *hubris* (127). Avec sa vision idéaliste de la réalité, celle-ci n'a en effet jamais pu saisir ces vérités connues de tous les peuples préphilosophiques et orientant leur vie, soit que

« Dieu(x)/Monde/l'Homme sont trois pôles irréductibles de la réalité » (140 *sq.*), pôles que Rosenzweig prend comme fondements d'une Nouvelle Pensée post-idéaliste. Passant en revue la façon dont différentes cultures les ont traités, Rosenzweig estime néanmoins que les civilisations païennes n'ont pas su les relier de façon à s'ouvrir aux trois dimensions de la Création, de la Révélation et de la Rédemption, notions théologiques dont la philosophie aurait selon lui beaucoup à apprendre. Il ne nie aucunement pour autant la possibilité d'une Nouvelle Pensée païenne, dont il y a tout lieu de croire que Heidegger lui aurait fourni l'exemple, par le primat de la temporalité mis en lumière dans *Sein und Zeit*, comme l'a montré Peter Eli Gordon en 2003 dans une fascinante étude comparative; Rosenzweig ne s'était-il pas d'ailleurs rallié à lui sans ambages dans son fameux débat de Davos avec Cassirer, lorsqu'il affirmait « And just as Heidegger had philosophy speak Greek and German, the God of Redemption, for Rosenzweig, seems to speak Hebrew and German » (96)? En revanche, Rosenzweig dénie à l'islam le statut d'une Révélation authentique, le considérant comme « une parodie des peuples de la Rédemption parce que ce qu'il présente comme la vie rédimée n'est en réalité qu'une approche particulière de la vie naturelle (c'est-à-dire païenne), et non un écart en lequel celle-ci s'accomplit » (141) comme c'est le cas dans les fois bibliques. L'erreur de l'islam s'apparente ainsi à celle des Lumières en tant que recherche d'un salut humaniste.

Plaidant pour son actualité visionnaire, Cristaudo consacre de nombreuses pages à cette critique de l'islam qui, « pour Rosenzweig, à la différence du judaïsme et du christianisme, se conçoit d'emblée comme une religion » (98) — notion dont il marquerait l'invention —, plutôt qu'en réponse spontanée à l'appel de Dieu, nom indissoluble garant de la grammaire, par rapport à laquelle art et philosophie ont une valeur de vérité secondaire. L'auteur ne manque pas de noter qu'une certaine lecture libérale-progressiste de Rosenzweig bute justement sur cette mise à distance de l'islam par rapport au judaïsme, politiquement incorrecte dans une société multiculturelle, alors qu'elle se félicite par ailleurs de la validation de la spécificité du judaïsme établie à l'encontre du christianisme défendu par Rosenstock-Huessy. Ce dernier a du reste une approche plus ouverte de l'islam, qu'il comprend en tant que révélation convenant aux sociétés tribales, sensible comme il l'est à leur mode d'être immémorial, dont il s'attend à la résurgence dans l'écoumène mondialisé que le christianisme a selon lui mission de réaliser en son troisième millénaire. De ce dernier point, Rosenzweig convient volontiers, alors que Rosenstock-Huessy a compris grâce à son ami que le judaïsme diffère fondamentalement de tout paganisme. L'*agreement to disagree* qui a fait de leur dialogue un moment fort du dialogue interreligieux comporte une entente sur la division du travail providentiel entre les deux fois bibliques (*cf.* Rosenstock-Huessy, *Judaism*). Selon l'image de Rosenzweig, Israël

est la braise de la vie en Dieu dont la chrétienté représente le rayonnement dans le monde et parmi les nations, au risque constant de retomber dans leurs idolâtries. Élus de naissance à même la ritualisation de la vie humaine en rapport constant à Dieu, « les Juifs sont le peuple de l'éternité, les chrétiens le peuple de l'histoire » (141), élu par l'acte de foi d'une conversion et voué par-là à se transformer sans cesse en réponse aux défis rencontrés sur la voie de l'unification du genre humain comme mandat divin. Cristaudo analyse ainsi ce point :

For with the Christian view of life, everything is surveyed and drawn into a sense of historical and spiritual accumulation so that we can see what can be deployed for the greater glory of God, Man, and World. This makes more sense when we bear in mind that Rosenzweig's view of the Church as passing through three phrases [sic] : the Petrine (Church visible), the Pauline (Church invisible of the Reformers), and the Johannine. [...] Art itself, as a force for spiritual meaning in its modern sense, also moves from its connectedness to the Church as a visible entity (the Roman Church's contribution/mission), to its dissipation in the everyday world of the Christian community (the Protestant or Pauline churches' mission /contribution), to its further dispersal into the pagan world as a Christian act incognito — an act informed by the singular characteristic of John's gospel, which is charity. (320)

C'est en effet seulement sur cet arrière-plan ecclésial qu'a pu surgir « un monde où l'art est vu essentiellement comme un moyen de communication du cœur ouvert au cœur ouvert, traversant nations et cultures » (321) en tant que patrimoine universel, au même horizon planétaire que tant de préoccupations humanitaires de même origine qui nous semblent maintenant aller de soi, alors qu'elles sont en réalité fonction de la diffusion graduelle de l'ethos judéo-chrétien occidental. Il y aurait lieu de convoquer ici (comme le font volontiers certains disciples de Rosenstock-Huessy) René Girard à propos de la contagion du souci judéo-chrétien pour la victime, dérèglant partout les vieilles logiques sacrificielles, pour le meilleur et pour le pire. Déjà au lendemain de la Grande Guerre, dont le caractère révolutionnaire tient au fait d'être *mondiale*, Rosenstock-Huessy reproche à Karl Barth, chef de file d'une « théologie dialectique » aux prétentions existentielles, de négliger l'incarnation du Christ, notamment dans sa dimension historique, déployée sur une longue durée :

It took a complete millennium, the first one, so that he could attract monks and martyrs. And then it took another one so that he could appeal to the rest of us, ever new parts of the world had to be supplied and won by Christ through the power of love, the power of resolution (all which remains stuck in Barth's dead Christianity). (205; cf. aussi Cristaudo et Huessy 277-289)

Loin du Tout-Autre d'une transcendance toujours entachée à ses yeux de platonisme, « Rosenstock-Huessy soutient que l'une des grandes réalisations du Christ a été de saisir l'humanité par la triunité de sa temporalité — “le passé qu'il balaie, l'avenir qu'il crée, et le pont entre les deux” », pont qu'il compare à celui qu'est l'homme pour le Zarathoustra de Nietzsche, permettant au passé de renaître à un niveau supérieur (382). C'est d'ailleurs ce que lui-même entend par la résurrection des corps : la réverbération de certaines figures historiques qui lui semblent se faire écho à travers les âges (199-202), plutôt que la promesse d'une vie après la mort, idée entretenue selon lui à la seule intention des âmes simples (196) — l'une des choses qui mettent Rosenstock-Huessy en porte-à-faux avec la tradition chrétienne historique, comme Karl Löwith n'a pas manqué de le faire remarquer, quitte à se faire taxer par l'intéressé d'en perpétuer une lecture platonisante (204).

Il est ironique à cet égard que Rosenstock-Huessy fasse de l'addition en 998 au calendrier liturgique occidental d'une fête de tous les morts le lendemain de la Toussaint le pivot de l'histoire universelle. Parmi les nombreuses réformes dites grégoriennes initiées en Occident dans la mouvance de l'abbaye de Cluny (du célibat des prêtres à la querelle des investitures avec les autorités impériales), cette nouvelle fête des morts célébrée le 2 novembre institue la préoccupation du salut individuel de tous les mortels indépendamment de leur sainteté effective, grâce à l'invention simultanée du Purgatoire comptabilisant la durée des souffrances expiatoires de chacun. Elle rompt ainsi avec le modèle jusqu'à présent général d'inscription de la vie chrétienne dans le temps où l'on s'en remet à la communion (même indirecte) des saints déifiés par la vie en Christ comme réalité ecclésiale de portée collective au-delà du temps, telle que l'entend toujours l'Église d'Orient. Celle-ci est en effet restée dans la ligne du premier millénaire de la chrétienté et, en ce sens, hors de l'histoire universelle impulsée par l'invention simultanée, au tournant du second millénaire, de la Papauté romaine comme théocratie sans limite territoriale ou juridictionnelle, prototype de ces révolutions européennes dont Eugen Rosenstock-Huessy a retracé la séquence providentielle jusqu'à la Révolution russe (en allemand, dans les trois éditions de *Die Europäischen Revolutionen*) et même en sens inverse (pour le public américain peu après son émigration; cf. Rosenstock-Huessy, *Out of Revolution*). Il ne fait aucun doute que la représentation d'un sujet substantiel projeté par un destin post-mortem privatisé dans l'angoisse d'une temporalité quantifiable est corrélative de la transformation de l'Église occidentale en entité corporative transnationale gérant ses ouailles comme des contribuables; cette juridiction mondiale littérale commande la conquête occidentale de l'espace, alors même que la scolastique achève de cristalliser l'ontothéologie comme matrice métaphysique de cette mécanisation du monde et de cette désincarnation de la pensée, contre lesquelles Rosenstock-Huessy comme Rosenzweig ne cessent de

s'insurger. Il semble pour le moins problématique dans ces conditions de célébrer l'institutionnalisation protoséculière de la chrétienté et la matérialisation progressive de l'aspiration messianique des « partis » révolutionnaires (des Guelfes aux Puritains et des Jacobins aux Bolcheviks) à réaliser le Royaume de Dieu sur terre et dans l'histoire, en des termes où le triomphalisme fait parfois bon marché de la tragédie au nom des exigences du moment et des promesses de l'avenir.

Rosenstock-Huessy a néanmoins vu juste en sous-titrant en 1993 *Autobiography of Western Man* ce grand récit métahistorique, qui appelle cependant comme contrepoint dialogal la parabole du Grand Inquisiteur, célèbre passage des *Frères Karamazov* de Dostoïevski. On peut en effet lire celle-ci au premier degré comme le point de vue critique d'un christianisme existentiel oriental sur cette même continuité généalogique entre la théocratie matérialisée de la révolution cléricale médiévale et l'athéocratie pseudoreligieuse des régimes révolutionnaires modernes. Car avec leur avènement et surtout l'ignominieux effondrement de la plupart d'entre eux, il devient de plus en plus difficile de justifier, au nom de prétendues avancées à réaliser ou de formations étatiques à consolider, en tant qu'étapes nécessaires sur la voie d'un achèvement des temps, le prix humain, culturel et écologique exorbitant dont leurs mirages se paient, illusoires dans leurs tenants et aboutissants en plus qu'ils exigent le sacrifice inutile de millions de vies humaines — qui perdent leur sens propre si celui-ci n'a d'autre horizon que l'histoire confondue avec celle du salut. Au moins l'Éternel de Rosenzweig, certes inscrit comme constante au cœur de la temporalité, semble-t-il conserver par rapport à elle une certaine extériorité (cf. Gordon 189 *sqq.*), susceptible d'en faire le recours et le secours des victimes plongées dans la terreur de l'histoire qu'Il a toujours été dans la tradition biblique. N'est-ce pas cet appel implicite à un autre tribunal que celui de l'histoire qui donne sa portée existentielle au cri arraché à Franz Rosenzweig sur un champ de bataille de la Grande Guerre, lorsqu'il se sentit confronté à sa propre singularité mortelle?

N'est-ce pas aussi un engagement éthique irréductible aux seules perspectives de succès temporel qui confère une force durable de témoignage au sacrifice apparemment vain et souvent mal compris des opposants antinazis compromis dans le putsch raté contre Hitler du 20 juillet 1944, dont plusieurs étaient des disciples de Rosenstock-Huessy (la veuve de son doctinaire Helmuth James von Moltke deviendra même la compagne de ses vieux jours au Vermont)? Autrement, bien peu de choses préserveraient au fond des écueils opposés du subjectivisme (fût-il communautaire) et de la théodicée (fût-elle immanente) une Nouvelle Pensée situant désormais la vérité, à l'encontre de la philosophie classique, non plus dans un quelconque ensemble de principes abstraits, mais dans l'expérience subjective d'une personne concrète, qui ne saurait dès lors se

résoudre à n'être qu'une pièce remplaçable et interchangeable de la machine de guerre des idées générales se disputant le terrain objectif du devenir historique. Il semble du reste cavalier de ramener à ces vues de l'esprit, dérivées de l'histoire de la métaphysique occidentale, toute notion de transcendance, en y annexant même l'expérience de réalisation spirituelle au cœur de toutes les cultures traditionnelles étrangères à ce bagage. Il s'agit pour elles non de spéculation intellectuelle, mais du symbolisme initiatique d'une voie d'accès personnel au Réel intégral par la médiation d'un monde imaginal hors du temps, grâce à une imagination active dont il est le garant, aussi irréductible aux seuls concepts qu'aux épanchements de la subjectivité. On pourrait à cet égard mentionner les travaux d'Henry Corbin sur l'islam iranien, mais Scholem avait déjà commencé d'explorer cette dimension méconnue au sein de la tradition juive avant la mort de Rosenzweig, qu'il salua alors comme un saint des temps modernes. Rosenzweig en revanche se défiait de la « mystique » — la laissant volontiers à Buber, comme Levinas après lui.

Quant à Rosenstock-Huessy, sa tentative de faire l'économie de toute notion de transcendance pour raccrocher le sens de l'existence à la perspective eschatologique d'un Royaume universel de paix et de liberté, objectif réalisable mais néanmoins contingent de l'histoire humaine à l'horizon du troisième millénaire d'une chrétienté désormais anonyme et sans murs, soulève la question de savoir combien de temps durerait — dans le meilleur des cas — ce moment d'accomplissement d'un salut temporel, et ce que deviendrait après — dans les autres cas — l'aventure humaine? Prétendant se passer d'une mystérieuse dimension d'éternité, tout cet échafaudage apparaît alors singulièrement vulnérable à l'épreuve de vérité que Bertrand Russell prétendait imposer à toute philosophie : la prise en compte de l'inévitable mort thermique de l'univers (ou simplement de l'insignifiance même de la longue durée historique à l'échelle du *deep time*).

Demeure malgré tout la compréhension rétrospective de la constitution des grandes nations d'Occident comme autant de tentatives révolutionnaires de réaliser, dans le cadre limité d'un seul pays comme avant-garde faisant d'une périphérie le centre d'un monde changé, un aspect ou une phase de l'humanité nouvelle que la Révélation chrétienne inscrit dans une histoire universelle datée de son origine et rythmée par son calendrier. Les révolutions européennes qui scandèrent sa « sortie religieuse de la religion » (Gauchet) au second millénaire se présentent en même temps comme autant de sauts de la foi dans une nouvelle figure de l'homme — chacune ayant son « homme nouveau », transformant un moment critique en occasion unique de mettre en contact par des relations toujours plus étendues des groupes sociaux et des dimensions de l'être qui en étaient arrivées à s'éprouver comme aliénées les unes des autres et par rapport à leur base commune en cours de redéfinition. Cette plénitude des

temps à reconquérir périodiquement au fil d'une histoire universelle de plus en plus consciemment vécue comme telle ne serait autre que l'horizon du Royaume qui sous-tend une authentique communication entre incommensurables, comme dans l'hétérogénéité constitutive qui fit du dialogue judéo-chrétien entre Rosenzweig et Rosenstock un paradigme. Cristaudo note finement que ces vies parallèles d'« *inimical friends* » démentent la distinction ami/ennemi qui était le critère du politique de Carl Schmitt et qui a bien sûr fini par jouer entre ce dernier et Rosenstock-Huessy, pourtant très liés avant 1933 dans le contexte de la Révolution conservatrice : « *It fails to take into account the value of enemies and of enmity in general, except simply as obstacles to be eliminated. But this is to say that Schmitt is no "speech thinker" (nor are those who follow him).* » (505, n. 5)

Avec la Nouvelle Pensée du langage qu'il incarna, ce dialogue interreligieux de deux penseurs juifs allemands aux parcours divergents comporte assurément des leçons pour la transition d'un ordre des *pays* du monde (« la chrétienté ») à un ordre des *tribus de l'humanité* que Rosenstock-Huessy avait discernée il y a presque siècle à titre de défi de l'ère planétaire du troisième millénaire (avec la confrontation du monde postchrétien à l'islam et sa rencontre du bouddhisme et du taoïsme sur l'axe vertical de la croix de la réalité). Comme il l'écrivait prophétiquement à Paul Tillich le 4 novembre 1935, dans cet écoumène économique dont les marqueurs ne seraient plus géographiques mais ethnographiques, les peuplades du genre humain ne sauraient être anoblies en « tribus de l'esprit » que si peuvent être éprouvés d'avance et vécus en commun dans le royaume de l'esprit les mystères de natures spirituelles *différentes*. Car « religions, races et pays sont pour la première fois jetés dans le même cadre spatio-temporel mondial, si bien que tous sont inévitablement changés par cet influx massif d'énergies jusqu'alors étrangères les unes aux autres et notre défi est de nous adapter à cette "loi du moment" » (439, citant Rosenstock-Huessy, *Soziologie* 736 *sqq.*). Dans ce contexte annoncé d'une mondialisation lézardée par le choc des civilisations et le retour du religieux, la devise programmatique *Respondeo etsi mutabor* trouve sous nos yeux toute sa portée historique, comme apport décisif d'une pensée en paroles et en actes authentiquement existentielle (cf. Cristaudo, « Revolution »).

Textes cités

- BADE, David, « *Respondeo etsi mutabor*. Eugen Rosenstock-Huessy's Semiological *Zweistromland* », *Culture, Theory, and Critique*, vol. 56, n° 1 (numéro spécial : *Eugen Rosenstock-Huessy (1988-1973) : Sociologist, Historian, Social Philosopher*, dir. W. Cristaudo, A. Leuttsch et N. Fiering), 2015, p. 87-100.
- CRISTAUDO, Wayne, *A Philosophical History of Love*, Londres, Transaction Publishers, 2012.
- , « Revolutions, Wars, and the Jewish and Christian Contribution to Redemptive Cosmopolitanism in Franz Rosenzweig and Eugen Rosenstock-Huessy », *European Review of History / Revue européenne d'histoire*, vol. 23, n° 5-6, 2016, p. 797-813, article consulté le 23 oct. 2016: www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13507486.2016.1203874.
- CRISTAUDO, Wayne et Frances HUESSY, *The Cross and the Star. The Post-Nietzschean Christian and Jewish Thought of Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*, Newcastle-upon-Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2009.
- FRYE, Northrop, *Words with Power. Being a Second Study of the Bible and Literature, Collected Works of Northrop Frye*, n° 26 (dir. M. Dolzani), Toronto, University of Toronto Press, 2008.
- GORDON, Peter Eli, *Rosenzweig and Heidegger. Between Judaism and German Philosophy*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 2003.
- ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen, *Out of Revolution. Autobiography of Western Man*, Providence, Berg, 1993.
- , *Practical Knowledge of the Soul*, trad. M. Huessy et F. von Moltke, Norwich, Argo Books, 1988.
- , *Soziologie*, vol. II: *Die Vollzahl der Zeiten*, Stuttgart, Kohlhammer, 1958.
- ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen (dir.), *Judaism Despite Christianity. The 1916 Wartime Correspondence Between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*, Chicago, University of Chicago Press, 2011.
- ROSENZWEIG, Franz, *L'étoile de la Rédemption*, trad. A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 1982.