

Leo Strauss

La Philosophie et la Loi
(1935)

« Introduction »*

Traduit par Olivier Sedeyn

Selon une expression d'Hermann Cohen, Maimonide est le « classique du rationalisme » dans le judaïsme. Cette expression nous semble juste en un sens plus strict que ne l'a entendu Cohen : le rationalisme de Maimonide est le vrai modèle naturel, le critère à protéger soigneusement de toute déformation et ainsi la pierre d'achoppement sur laquelle s'écroule le rationalisme moderne. Le but du présent ouvrage est de susciter un préjugé en faveur de cette opinion sur Maimonide, et plus encore de susciter de la défiance envers le puissant préjugé qui s'y oppose.

Même si l'on est dépourvu de toute inclination naturelle pour le passé, même si l'on croit que le présent, époque où l'homme aurait atteint le plus haut niveau de sa conscience de lui-même, n'a réellement rien à apprendre du passé, on rencontre encore l'enseignement de Maimonide dès que l'on tente sérieusement de se faire une idée de ce présent que l'on tient en si haute estime. Car une telle tentative ne peut réussir que si l'on confronte constamment le rationalisme moderne en tant que source du présent, au rationalisme médiéval. Mais si l'on entreprend sérieusement une telle confrontation, et donc si l'on pose en toute liberté la question de savoir lequel de ces deux rationalismes opposés est le vrai, alors le rationalisme médiéval, dont le « classique » est pour nous Maimonide, devient au cours de la recherche, de simple moyen pour discerner plus nettement le caractère spécifique du rationalisme moderne qu'il était, le critère à l'aune duquel ce dernier se révèle seulement un semblant de rationalisme. Et ainsi le point de départ évident que la connaissance de soi est une entreprise nécessaire et sensée pour le présent acquiert une justification elle aussi évidente : la critique du présent, la critique du rationalisme moderne¹ en tant que critique de la sophistique moderne, est le point de départ nécessaire, l'accompagnement constant et le signe infaillible de la recherche de la vérité possible en notre temps.

* *Philosophie und Gesetz* (Berlin, Schocken Verlag, 1935), « Introduction, » traduit de l'allemand par Olivier Sedeyn.

¹ L'« irrationalisme » est qu'une variante du rationalisme moderne, qui est déjà en lui-même assez « irrationaliste ».

La situation présente du Judaïsme — en laissant de côté, par conséquent, ce qui constitue fondamentalement le Judaïsme, que cette situation n'affecte en aucune manière — est déterminée par les Lumières. Car tous les phénomènes particuliers du présent — si l'on ne se laisse pas tromper par leurs apparences et leurs faux-semblants — renvoient aux Lumières, c'est-à-dire au mouvement des 17^e et 18^e siècles que les *Méditations* de Descartes et le *Léviathan* de Hobbes ont inauguré. Ce fait est difficilement contestable ; seuls sont contestables sa portée et son importance. Les présupposés que le présent a en commun avec l'époque des Lumières vont aujourd'hui tellement de soi que l'on ne remarque ni ne prend plus au sérieux, ou que l'on ne remarque et ne prend au sérieux principalement, que l'opposition entre les Lumières et le présent : les Lumières semblent avoir été « dépassées » depuis fort longtemps ; leurs préoccupations légitimes, qui sont désormais devenues « triviales », semblent avoir été prises en compte ; d'un autre côté, leur « superficialité » semble être tombée en un discrédit mérité. Comme nous sommes loin aujourd'hui de la querelle opposant l'inspiration divine de l'Écriture et son origine purement humaine ; opposant la réalité des miracles à leur impossibilité ; opposant l'éternité et ainsi l'immutabilité de la Loi à sa variabilité historique ; opposant la création du monde à son éternité ! Toutes les discussions ont lieu aujourd'hui à un niveau où l'on n'a même plus besoin de poser les grandes questions controversées entre les Lumières et l'orthodoxie, et où il faut même en dernière instance les rejeter comme « mal posées ». Si l'on pouvait s'en tenir là, l'influence des Lumières sur le Judaïsme serait en fait aussi indigne de réflexion sérieuse et de soin que le pensent, non certes tous les hommes contemporains, mais assurément tous les « mouvements » contemporains. Mais les présupposés des Lumières sont-ils réellement triviaux ? Les Lumières sont-elles réellement un adversaire méprisable ?

Or, si le fondement de la tradition juive est la croyance à la création du monde, à la réalité des miracles bibliques, au caractère absolument contraignant de la Loi et à son immutabilité essentielle, qui reposent sur la révélation au Sinaï, alors il faut dire que les Lumières ont sapé le fondement même de la tradition juive. En fait, les Lumières radicales — que l'on pense à Spinoza — ont fait cela dès le tout début, en toute conscience et de manière parfaitement délibérée. Et en ce qui concerne les Lumières modérées, elles durent payer leur tentative de trouver une conciliation entre l'orthodoxie et les lumières radicales, entre la croyance en la révélation et la croyance en l'autosuffisance de la raison, par le mépris, d'où ne pourrait les tirer même la plus grande équité du jugement historique. Les penseurs ultérieurs, qui se rendirent compte que l'on ne pouvait parer l'attaque des Hobbes, Spinoza, Bayle, Voltaire, Reimarus avec les arguments d'un Moses Mendelssohn, commencèrent par soutenir les Lumières radicales contre l'orthodoxie ; ils commencèrent donc par accepter toutes les conclusions réelles ou supposées et toutes les présuppositions explicites ou implicites de la critique des miracles et de la critique de la Bible ; mais, de leur propre point de vue, ils rétablirent ensuite le fondement de la tradition par une contre-attaque contre les Lumières radicales. En

d'autres termes, les penseurs ultérieurs, qui reconnurent qu'il n'y avait aucun compromis possible entre l'orthodoxie et les Lumières, quittèrent le niveau sur lequel ces dernières s'étaient affrontées et sur lequel les Lumières modérées s'étaient efforcées de parvenir à un compromis, pour un autre niveau « supérieur » qui en tant que tel rendait possible une synthèse des Lumières et de l'orthodoxie. Ce fut donc sur ce niveau atteint par après que les penseurs ultérieurs rétablirent le fondement de la tradition — bien sûr, comme il ne saurait en être autrement dans une synthèse, sous une forme modifiée, « intériorisée ». Mais il n'est en rien difficile de voir que « l'intériorisation » de notions comme la création, les miracles et la révélation leur ôte toute signification. « L'intériorisation » de ces notions ne diffère de la négation de leur signification que dans le dessein, bien intentionné, voire bon, de ses auteurs. Si Dieu n'a pas créé le monde en un sens « extérieur », s'Il ne l'a pas réellement créé, si par conséquent la création ne saurait être affirmée théoriquement — c'est-à-dire comme purement et simplement vraie, comme le fait de la création —, alors il faut en toute probité nier la création, ou à tout le moins, éviter de l'évoquer si peu que ce soit. Mais toute « intériorisation » des affirmations fondamentales de la tradition repose au fond sur ceci : sur la base de la présupposition « réflexive », sur la base du niveau « supérieur » de la synthèse postérieure aux Lumières, la relation de Dieu à la nature n'est plus intelligible et donc n'a plus aucun intérêt.

Que les « intériorisations » si courantes aujourd'hui sont en réalité des reniements, ce fait, évident au spectateur impartial, n'est dissimulé que parce que nous commençons toujours — c'est-à-dire tant que nous ne combattons pas délibérément nos propres préjugés au moyen d'une réflexion historique — par être entièrement prisonniers du mode de penser engendré par les Lumières et consolidé par ses partisans ou par ses adversaires. Cela apparaît spécialement dans la manière dont on a justifié « l'intériorisation » des affirmations fondamentales de la tradition juive. Il n'y a aucune de ces « intériorisations » en faveur de laquelle on ne puisse découvrir et mettre en avant une déclaration ou une autre de quelque autorité traditionnelle attestant son innocence. Mais, même en laissant totalement de côté la manière éhontée dont on met en avant comme témoignages décisifs des déclarations coupées de leur contexte, de tels arguments après coup reposent sur l'une des deux erreurs suivantes ou sur les deux à la fois. Tout d'abord, on invoque contre l'opinion orthodoxe « extérieure » des témoins qui appartiennent à une étape non développée de la formulation de la croyance. De cette manière, on peut se prémunir, par exemple, contre les doctrines de l'inspiration divine du verbe, de la création comme création *ex nihilo* et de l'immortalité de l'individu. Mais chaque fois que ces doctrines sont apparues historiquement pour la première fois, elles étaient liées avec une telle nécessité aux doctrines sur l'origine biblique desquelles il n'y a pas de contestation qu'il serait difficile de les mettre en doute si l'on veut rester en accord avec la « religion des prophètes ». En invoquant contre l'expression achevée de la tradition juive des éléments qui sont sur le devant de la scène dans la Bible, et spécia-

lement chez les prophètes tardifs, on suit la méthode des Lumières, méthode que le « libéralisme religieux » a spécialement reconnue comme faisant autorité. Ce fait est généralement reconnu, et dans la mesure où le libéralisme est récemment tombé en discrédit, en partie pour de très bonnes et en partie pour de très mauvaises raisons, la méthode bibliste ou historico-critique qui consiste à « dépasser » l'orthodoxie est de moins en moins utilisée. En deuxième lieu, on invoque contre l'orthodoxie des déclarations extrémistes qui ont été avancées au cours de la tradition juive. On peut ainsi se prémunir, par exemple, contre la doctrine de l'immuabilité absolue de la loi et contre la doctrine des miracles. Mais, si bien attestée que soit une déclaration extrême, si nombreuses soient les fois où elle a été répétée, c'est une chose que d'avoir une déclaration très « audacieuse », très « libre » qui, tout en étant avancée comme une supposition audacieuse, s'appuie solidement sur les croyances à la création, aux miracles et à la révélation qui en sont la condition première, et qui par conséquent, selon sa propre signification, est fautive et même monstrueuse si on la coupe de ce fondement ; c'en est une tout autre que d'utiliser une telle déclaration comme un fondement. Or, dans la mesure même où l'on fait d'une déclaration extrême — qui est comme la pointe d'une pyramide — ce qui fonde la tradition juive, on montre encore une fois que l'on a entièrement adopté le mode de penser des Lumières. Car la caractéristique des Lumières est précisément, par une critique censée « immanente » ou qui ne l'est qu'ostensiblement, de faire de déclarations extrêmes de la tradition le fondement d'une position totalement incompatible avec la tradition².

² Cf. par exemple, la justification par Spinoza de son antinomialisme au moyen de l'invocation de la déclaration selon laquelle l'homme est entre les mains de Dieu comme de l'argile dans les mains du potier ; cf. mon travail *Die Religionskritik Spinozas*, Berlin, 1930, 191 sqq. L'affirmation faite dans le texte a une portée plus générale qu'il ne pourrait le sembler à première vue. Elle vaut également pour la tradition philosophique de la manière suivante : pour les Lumières — pour autant qu'elles sont autre chose que la restauration de thèses plus anciennes —, il est essentiel de faire de points extrêmes de la tradition (ou de polémiques contre des points extrêmes de la tradition) le fondement d'une position totalement incompatible avec la tradition. Le but des Lumières était de réhabiliter le naturel par la négation (ou la limitation) du surnaturel, mais ce qu'elles ont accompli, ce fut la découverte d'un nouveau fondement « naturel » qui, bien loin d'être naturel, est plutôt le résidu, pour ainsi dire, du surnaturel. Les possibilités et les prétentions extrêmes découvertes par les fondateurs de la tradition religieuse et de la tradition philosophique en partant du naturel et du typique devinrent au début de la modernité, évidentes par elles-mêmes et, en ce sens, « naturelles » ; par suite, elles ne sont plus considérées comme des positions extrêmes exigeant une démonstration radicale, mais elles servent elles-mêmes de fondement « naturel » à la négation ou à la réinterprétation, non seulement du surnaturel, mais également et précisément du naturel, du typique : par opposition à la philosophie antique et médiévale, qui comprend ce qui est extrême en partant de ce qui est typique, la philosophie moderne, originellement et dans tous les cas où elle ne se contente pas de restaurer des enseignements antérieurs, comprend ce qui est typique à partir de ce qui est extrême. Ainsi, alors que l'on néglige de rendre compte de la question « insignifiante » de savoir ce qu'est la vertu et si elle peut être enseignée, la vertu extrême (« théologique ») de la charité devient la vertu « naturelle » (« philosophique ») ; ainsi, la critique de l'idéal naturel du courage, que le fondateur de la tradition philosophique avait menée dans le cadre de sa découverte de l'idéal extrême (et donc irréalisable en cette vie) de la connaissance (cf. spécialement Platon, *Protagoras*, 349d et *Lois*, 630c), et de telle sorte que le caractère vertueux du courage en tant que tel était encore reconnu, se trouve désormais « radicalisée » de sorte que le caractère vertueux du courage en tant que tel est d'emblée nié ; ainsi le cas extrême du droit lié à des circonstances exceptionnelles devient le fondement du droit naturel ; ainsi la polémique contre

S'il faut par conséquent insister sur le fait que « l'intériorisation » des affirmations fondamentales de la tradition ôte à ces affirmations leur signification ; s'il se révèle donc que non seulement tout compromis entre l'orthodoxie et les Lumières, mais également toute synthèse de ces positions opposées est finalement insoutenable ; si par conséquent on ne peut plus éviter aujourd'hui, ou plutôt on ne peut pas plus aujourd'hui qu'hier éviter de poser l'alternative « ou bien l'orthodoxie, ou bien les Lumières » ; alors il faut avant tout, et c'est la première condition, redescendre au niveau de la querelle classique entre les Lumières et l'orthodoxie comme au niveau sur lequel a eu lieu la bataille et sur lequel elle a pu avoir lieu avec pour enjeu l'unique vérité éternelle, puisque l'affirmation plus récente selon laquelle la « religion » et la « science » ont chacune une « vérité » qui leur est propre n'avait pas encore étouffé le désir naturel de la vérité. Pour parvenir à ce niveau, il ne faut même pas reculer beaucoup par rapport au cercle magique du présent : les Lumières radicales sont encore vivantes aujourd'hui et elles sont d'une certaine manière, c'est-à-dire en ce qui regarde leurs conséquences ultimes et les plus lointaines, bien plus radicales aujourd'hui qu'elles ne l'étaient aux XVII^e et XVIII^e siècles ; et l'orthodoxie est elle aussi encore vivante. Il faut donc rouvrir la querelle entre l'orthodoxie et les Lumières, ce qui est immédiatement possible ou plutôt, comme on le reconnaît si l'on ne se ferme pas délibérément les yeux, il faut comprendre à nouveau la vieille querelle entre les Lumières et l'orthodoxie qui est toujours vivace.

Mais n'a-t-on pas satisfait tacitement il y a bien longtemps à l'exigence d'une réouverture ou d'une nouvelle compréhension de cette querelle ? Pourquoi donc attiser encore une fois ce qui enfin, enfin !, s'est apaisé ? La critique des « intériorisations », qui est la motivation principale de cette exigence, ne revient-elle pas à enfoncer des portes ouvertes ? Le mouvement dont le but est de revenir à la tradition, le mouvement dont l'expression exemplaire et inoubliable est fournie par l'évolution, sinon par l'enseignement, d'Hermann Cohen, ce mouvement n'a-t-il pas son impulsion réelle, souvent cachée il est vrai, précisément dans la découverte du caractère contestable des « intériorisations » dont le 19^e siècle s'est généralement contenté ? La situation du judaïsme ne s'est-elle pas, grâce à ce mouvement, transformée complètement au cours de la dernière génération ? — Il faut reconnaître que la situation du Judaïsme a changé en

les miracles en tant que possibilité extrême devient le fondement du tournant « idéaliste » de la philosophie. Le fondement naturel que visaient les Lumières, mais qu'elles ont elles-mêmes renversé, ne devient accessible que si la bataille des Lumières contre les « préjugés » — poursuivie principalement par l'empirisme et par l'histoire moderne — est rigoureusement menée jusqu'au bout : c'est seulement si l'on radicalise la critique de la tradition par les Lumières, comme Nietzsche, en une critique des principes de la tradition (à la fois grecque et biblique), qu'une compréhension originelle de ces principes peut redevenir possible. C'est à cette fin et seulement à cette fin que « l'historicisation » de la philosophie est justifiée et nécessaire : seule l'histoire de la philosophie rend possible de s'élever, depuis la deuxième caverne « non naturelle », dans laquelle nous sommes tombés moins à cause de la tradition elle-même qu'à la suite de la tradition de la polémique contre la tradition, jusqu'à la première caverne « naturelle » que dépeint l'image de Platon, et donc de sortir à la lumière, conformément à la signification originelle de la philosophie.

conséquence de ce mouvement de retour ; mais il faut contester qu'elle se soit complètement transformée. Elle ne s'est pas complètement³ transformée précisément parce que, dans tout le cours de ce mouvement de retour, il n'y a pas eu de réflexion fondamentale sur la querelle entre les Lumières et l'orthodoxie, de révision fondamentale des résultats de cette querelle. Et cependant rien n'aurait été plus urgent qu'une telle réflexion et une telle révision pour la signification de ce mouvement. Les plus importants défenseurs de ce mouvement eux-mêmes n'ont pas effectué sans réserves leur retour à la tradition. Jusqu'à la fin, Cohen a fait des réserves explicites contre la tradition au nom de la liberté, au nom de l'autonomie de l'homme. Et Franz Rosenzweig, qui, au moins en un sens, est allé même plus loin sur le chemin de Cohen que Cohen lui-même, n'a laissé subsister aucun doute sur le fait qu'il ne pouvait adopter ni la croyance traditionnelle en l'immortalité ni l'opinion sur la Loi généralement tenue pour être celle de l'orthodoxie allemande contemporaine. Ces réserves ou d'autres connexes⁴ — qui ont leur origine dans les Lumières, comme on le reconnaît immédiatement à l'examen, et comme Cohen et Rosenzweig n'ont pas hésité à le reconnaître eux-mêmes — exigeraient, précisément parce que le retour à la tradition se prétend lié à une « pensée nouvelle », une justification fondamentale et rigoureuse fondée sur cette nouvelle pensée. Et l'on ne se hasarderait pas à affirmer qu'elles ont obtenu une telle justification — qui aurait été également, en l'espèce, une justification partielle des Lumières — susceptible de satisfaire les exigences de la raison. Bien plutôt, le retour à la tradition s'effectua seulement par un débat avec la synthèse postérieure aux Lumières, spécialement avec Hegel⁵. On crut pouvoir se passer de toute discussion directe et précise avec les Lumières, dans la mesure où l'on supposait — logiquement, au sens de l'hégélianisme « dépassé » — qu'avec le « dépassement » de l'hégélianisme on avait simultanément « dépassé » les Lumières que l'hégélianisme avait « dépassées ». En vérité cependant, la critique de l'hégélianisme avait réellement conduit, en l'espèce, à une réhabilitation des Lumières. Car qu'était-ce donc, sinon une réhabilitation des Lumières, que la critique des « intériorisations » effectuées au XIX^e siècle, surtout à la suite de Lessing — critique sur laquelle s'est appuyé le retour à la tradition ? Si les affirmations de la tradition ont aussi et spécialement un sens « extérieur », alors l'attaque des Lumières, qui avait visé seulement les affirmations de la tradition comprise « extérieurement » — Hobbes, Spinoza, Voltaire n'ont pas écrit et n'auraient pas écrit une seule ligne contre leur sens « intérieur » — ne se fondait pas sur une compréhension fondamentalement fautive de la tradition. Ce fait aurait dû avoir été reconnu et souligné, et dans la mesure où l'on acceptait une partie de la critique de la tradition par les Lumières d'une manière qui n'était pas

³ Ici nous négligeons complètement le fait que Cohen et Rosenzweig eux-mêmes n'ont pas reconnu la validité de la signification originelle, non « intériorisée » des affirmations fondamentales de la tradition.

⁴ Sur les réserves de Martin Buber, cf. l'échange de Rosenzweig avec lui, repris dans « *Zweistromland* », pp. 48 sqq.

⁵ Les premiers écrits de Rosenzweig (*Hegel et l'Etat*) comme d'Ernst Simon (*Ranke und Hegel*) sont consacrés à une discussion de Hegel.

fondamentalement claire, il aurait également fallu reconnaître et souligner que la querelle entre les Lumières et l'orthodoxie non seulement n'était pas dépourvue de sens, mais n'avait même pas été examinée. Mais tous ceux qui se sont penchés avec attention sur le mouvement dont nous parlons peuvent témoigner que l'on n'a reconnu et souligné aucun de ces deux faits⁶. Ainsi, précisément dans la mesure où la motivation de ce mouvement est justifiée, il est de la plus haute importance que la querelle classique entre les Lumières et l'orthodoxie soit de nouveau ouverte et comprise.

Car la prétendue « victoire » des Lumières sur l'orthodoxie n'a en aucune manière ôté tout fondement à cette querelle. On pourrait penser que l'histoire du monde — l'histoire de deux ou trois siècles seulement ! —, est le jugement ultime ; mais en vérité, comme le savaient encore les Lumières elles-mêmes, les victoires sont « des preuves très ambiguës d'une juste cause, ou plutôt... elles ne sont aucunement des preuves », et ainsi, « celui qui l'a emporté et celui qui aurait dû l'emporter » sont « très rarement une seule et même personne »⁷. De sorte que si l'on veut distinguer la partie qui a gagné — les Lumières — et celle qui aurait dû l'emporter — vraisemblablement, selon la règle de Lessing, l'orthodoxie, en d'autres termes, s'il s'agit de mener à bien une critique de la victoire des Lumières sur l'orthodoxie, alors il faut, en l'état où sont les choses, exhumer les livres poussiéreux qu'il faut considérer comme les documents classiques de la querelle entre les Lumières et l'orthodoxie. Et, mais oui !, il faut entendre les arguments des deux parties. C'est seulement ainsi, ou plus précisément, seulement en ayant devant les yeux l'ensemble du déroulement de cette querelle, que l'on peut espérer être en mesure de parvenir à envisager sans préjugés les prémisses cachées des deux parties, et ainsi de porter un jugement impartial sur celle qui a tort et celle qui a raison⁸.

Un examen critique des arguments pour et contre avancés dans cette querelle aboutit à la conclusion qu'il ne saurait être question d'une réfutation des affirmations fondamentales de la tradition comprises de manière « extérieure ». Car toutes ces affirmations reposent sur la prémisse irréfutable que Dieu est tout-puissant et que Sa volonté est insondable. Si Dieu est tout-puissant, alors les miracles et les révélations en général, et les miracles et les révélations de la Bible en particulier, sont possibles. Bien sûr, pour l'orthodoxie, et par conséquent également pour les Lumières, il ne s'agit pas tant de la possibilité et de l'impossibilité des miracles et des révélations de la Bible que de leur réalité ou irréalité ; mais en fait, presque toutes les tentatives faites par les Lumières pour démontrer l'irréalité des miracles et des révélations de la Bible reposent sur la prémisse expresse ou tacite que l'impossibilité des miracles et des révélations en général est établie ou démontrable. Cependant, en effectuant leur critique, les représentants des

⁶ Cette observation vaut également pour la critique des Lumières de loin la plus importante apparue au cours de ce mouvement de retour à la tradition, à savoir la critique par Cohen du *traité théologico-politique* de Spinoza. Je renvoie provisoirement à mon essai « L'analyse par Cohen de la science de la Bible de Spinoza » (*Der Jude VIII*, 1924, pp. 295-314).

⁷ Lessing, *Gedanken über die Herrnhuter*, au début.

⁸ Sur ce point et le suivant, cf. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas*, pp. 3 sqq. (13-14 sqq.), 61 (98-99), 85 (116), 124 sqq. (163 sqq.), 194 sqq. (244 sqq.) et 200 sqq. (249 sqq.).

Lumières les plus radicales ont appris — sinon comme quelque chose de clairement connu, du moins comme quelque chose de fortement ressenti — qu'en conséquence du caractère irréfutable de la prémisse ultime de l'orthodoxie, toutes les affirmations qui en découlent sont incontestables. Rien ne montre plus clairement cela que l'arme principale qu'ils ont utilisée, et qu'ils ont manié avec tant d'habileté, tant de maîtrise, qu'elle — et elle seule, pourrait-on dire — a décidé de la victoire des Lumières sur l'orthodoxie. Cette arme est la moquerie. Comme l'a dit Lessing, qui savait de quoi il parlait, ils ont tenté au moyen de la moquerie de « chasser par le rire » l'orthodoxie pour la faire sortir d'une position dont aucune preuve fournie par l'Écriture ou même par la raison n'aurait pu la déloger. La moquerie des enseignements de la tradition par les lumières n'est donc pas la conséquence d'une réfutation antérieure ; elle n'exprime pas l'étonnement d'hommes sans préjugés devant la puissance de préjugés manifestement absurdes ; elle *est* la réfutation : c'est dans la moquerie que s'accomplit réellement pour la première fois la libération de « préjugés » censés avoir été auparavant rejetés ; à tout le moins, la moquerie est la légitimation d'une liberté acquise par n'importe quel moyen, légitimation que l'on reconnaît seconde, mais qui est néanmoins décisive⁹. Ainsi, l'importance de la moquerie pour la critique de la religion par les Lumières montre indirectement le caractère irréfutable de l'orthodoxie. En conséquence, l'orthodoxie fut en mesure de survivre à l'attaque des Lumières, et à toutes les attaques et retraites ultérieures, sans changer dans son essence¹⁰.

Mais, bien que l'attaque de l'orthodoxie par les Lumières ait échoué, la bataille entre les deux puissances ennemies a eu néanmoins un résultat positif de haute conséquence pour les Lumières : les Lumières ont réussi, on pourrait dire provisoirement, à se défendre elles-mêmes contre l'attaque de l'orthodoxie. Même si — pour citer un exemple qui est plus qu'un exemple — elles ne purent pas prouver l'impossibilité ou l'irréalité des miracles, elles ont pu démontrer que les miracles étaient inconnaissables en tant que tels, et ainsi se prémunir contre les prétentions de l'orthodoxie. Ainsi, ce qui vaut pour la critique offensive des Lumières ne vaut pas pour leur critique défensive. Grâce à la querelle entre les Lumières et l'orthodoxie, on reconnut plus clairement et plus facilement qu'auparavant que les propositions fondamentales de l'orthodoxie — la réalité de la création, des miracles et la révélation — ne font pas l'objet d'une connaissance (philosophique ou historique), mais sont seulement des objets de croyance, et

⁹ Après que cette liberté, acquise et légitimée d'une façon assez contestable, fut devenue un bien possédé comme une évidence, on pouvait se permettre de souhaiter comprendre la tradition mieux qu'elle ne s'était comprise elle-même, et ainsi la tenir à bonne distance grâce à un « respect » ambigu. L'indignation pleine de mépris pour la moquerie des Lumières qui est le corrélat de ce « respect » diffère de l'indignation passionnée de l'orthodoxie de la même manière que la synthèse décrite plus haut diffère en général de l'orthodoxie : la moquerie rend bien plus justice à l'orthodoxie que ne le fait le « respect » qui l'a suivie.

¹⁰ Il n'est pas nécessaire d'apporter d'autre démonstration qu'il faut distinguer entre l'orthodoxie en tant que telle d'un côté, et les déclarations de nombre de ses défenseurs et de tous ses « philosophes systématiques » de l'autre.

qu'elles n'ont donc pas le caractère contraignant d'une connaissance. Et ce n'est pas tout : tandis que la science antérieure aux Lumières s'accordait relativement avec les enseignements de la foi, la science nouvelle, qui s'était éprouvée elle-même dans la bataille contre l'orthodoxie, si elle n'avait assurément pas sa raison d'être dans cette bataille, s'opposait à la foi d'une manière souvent dissimulée, mais au fond toujours active et donc toujours réitérée. Ainsi, l'émergence de la science nouvelle eut pour conséquence que les enseignements fondamentaux de la tradition, que les prémisses de l'ancienne science considéraient comme connaissables, furent désormais de plus en plus considérés comme de simples objets de foi. La destruction de la théologie naturelle et du droit naturel, qui fut à tout le moins préparée à l'époque des Lumières, est l'exemple le plus important, en fait le trait décisif, de cette évolution. Le résultat final en est que la science incroyante et la foi n'ont plus, comme c'était le cas au Moyen Age, la connaissance naturelle pour terrain commun, sur lequel une querelle sensée entre la croyance et l'incroyance peut avoir lieu ; toute compréhension ne serait-ce que de la possibilité d'une opposition entre elles était plutôt sur le point de disparaître. L'orthodoxie n'avait en fait aucune part au monde créé par les Lumières et ses héritiers, le monde de la « culture moderne » ; si elle restait fidèle à elle-même, elle n'y avait même aucun accès ; elle survécut au XIX^e siècle comme une survivance absurde d'un passé oublié, plus objet de mépris que d'étonnement.

Ainsi, l'échec de l'attaque des Lumières contre l'orthodoxie ne les a pas détournées de la construction de leur monde. Il faut plutôt dire que cet échec lui-même les força à édifier un monde. Car elles ne voulaient pas se contenter d'invalider les affirmations de l'orthodoxie comme de simples objets de croyance ; les Lumières avaient été impressionnées par la prétention de ces affirmations, et elles voulaient les réfuter. Mais l'expérience ou le principe de contradiction ne peuvent pas réfuter les affirmations soutenant que le monde est la création d'un Dieu tout-puissant, et par conséquent que les miracles y sont possibles, que l'homme a besoin de la révélation pour se guider dans la vie ; car l'expérience ne s'oppose pas à ce qu'un Dieu insondable gouverne le monde et l'homme, et la notion d'un Dieu insondable n'est pas non plus contradictoire en soi. Ainsi, si l'on voulait réfuter l'orthodoxie, il n'y avait pas d'autre moyen que de tenter de prouver que le monde et la vie sont parfaitement intelligibles sans la supposition d'un Dieu insondable. En d'autres termes, la réfutation de l'orthodoxie exigeait la réussite d'un système. L'homme devait devenir théoriquement et pratiquement le maître du monde et le maître de sa vie ; le monde créé par lui devait « effacer » le monde simplement « donné » ; alors l'orthodoxie serait plus que réfutée : elle disparaîtrait purement et simplement. Animées par l'espoir de pouvoir « dépasser » l'orthodoxie grâce à un système parfait, et par suite remarquant à peine l'échec de leur attaque réelle contre l'orthodoxie, les Lumières, fonçant à la victoire dans une stratégie à la Napoléon, ont laissé en arrière la forteresse intacte de l'orthodoxie, en se disant que l'ennemi ne s'aventurerait pas et ne pouvait s'aventurer à faire une sortie. Renonçant à l'impossible

réfutation directe de l'orthodoxie, elles se consacrèrent à l'œuvre qui leur convenait le mieux : la civilisation du monde et de l'homme. Et si cette œuvre avait réussi, alors peut-être n'y aurait-il plus eu besoin d'une preuve supplémentaire du bien-fondé de la victoire des Lumières sur l'orthodoxie ; en fait, tant que cette œuvre parut réussir, on ne crut pas qu'une nouvelle preuve fût nécessaire. Mais les doutes portant sur le succès de la civilisation devinrent bientôt des doutes sur la possibilité même de la civilisation. Et finalement, la croyance s'étiola, selon laquelle l'homme peut, en repoussant de plus en plus les « limites de la nature », avancer vers une « liberté » de plus en plus grande, « dominer » la nature, lui « prescrire ses propres lois », la « produire » par la puissance de la pure pensée. Que reste-t-il finalement du succès des Lumières ? Qu'est-ce qui se révèle en fin de compte comme le fondement et la justification de ce succès ?

La critique de l'orthodoxie par les Lumières, en dépit de l'apparence du contraire, est en vérité purement défensive ; elle repose sur le renoncement radical à une réfutation de l'orthodoxie ; les Lumières n'ont pas prouvé l'impossibilité des miracles, mais seulement leur caractère inconnaissable. Plus précisément, elles n'ont prouvé que le caractère inconnaissable des miracles du point de vue de la nouvelle science naturelle. Ainsi, la nouvelle science naturelle se révèle être la seule justification des Lumières. En fait, on ne peut contester que ce qui a été décisif pour le succès des Lumières, ce fut en premier lieu la croyance que la science de Galilée, de Descartes et de Newton avait réfuté la science d'Aristote et la « conception du monde naturelle » qu'elle expliquait, qui est également la « conception du monde » de la Bible. Ce succès fut seulement retardé, et non mis en question, par les harmonisations de la « conception du monde moderne » et de la Bible qui ont proliféré spécialement aux XVII^e et XVIII^e siècles et que l'on tente assez souvent même aujourd'hui ; car en dernière instance, ces harmonisations jouent toujours le rôle de véhicule des Lumières, jamais d'obstacles : les Lumières modérées sont la meilleure préparation du terrain pour les Lumières radicales. La nouvelle science naturelle, rendue acceptable par les Lumières modérées, commença son avancée triomphale comme le complice et l'éclaireur des Lumières radicales. Mais la nouvelle science elle-même n'a pu maintenir longtemps sa prétention à avoir mis en lumière la vérité sur le monde « en soi » ; l'interprétation « idéaliste » y était déjà latente dès le commencement¹¹. L'« idéalisme » moderne — qui s'accomplit d'un côté dans la découverte de la dimension « esthétique » comme l'intuition la plus pure de la créativité de l'homme, et, de l'autre, dans celle de l'« historicité » radicale de l'homme et de son monde en tant que dépassement définitif de l'idée d'une nature éternelle, d'une vérité éternelle — comprend en fin de compte la science naturelle moderne comme une forme historiquement contingente de « conceptions du monde » parmi d'autres ; il rend ainsi possible du même coup la réhabilitation de la « conception du monde naturelle » sur laquelle

¹¹ Telle est la base du fait que les Lumières n'ont pu prouver et, dans la mesure où elles se comprenaient elles-mêmes, n'ont pu même souhaiter prouver l'impossibilité des miracles, mais seulement leur caractère inconnaissable.

s'appuie la Bible. Dès que l'« idéalisme » moderne l'a pleinement emporté, la victoire des Lumières sur l'orthodoxie perd du même coup sa justification originellement décisive : la preuve du caractère inconnaissable des miracles perd toute validité. Car c'est seulement sur la base de la science naturelle moderne que les miracles ne sont pas connaissables en tant que tels. Tant que cette science se donnait fermement pour la seule voie de l'unique vérité, on a pu s'égarer avec l'opinion, certifiée par la recherche historique, selon laquelle l'affirmation des miracles est relative à l'âge préscientifique de l'humanité et n'avait donc aucune valeur. Mais il se révèle finalement que les faits qui certifient cette opinion sont susceptibles de l'interprétation contraire : n'est-ce pas, en dernière instance, précisément l'intention de se défendre radicalement contre les miracles qui est la base du concept de science qui régit la nouvelle science de la nature ? L'« interprétation du monde » « singulière » de la science naturelle moderne, selon laquelle les miracles sont bien entendu inconnaissables, n'a-t-elle pas été inventée précisément pour que les miracles *soient* inconnaissables, et pour défendre ainsi l'homme de l'emprise d'un Dieu tout-puissant ?

Ainsi, la science naturelle moderne ne pouvait être la base ou l'instrument de la victoire des Lumières sur l'orthodoxie que tant que le vieux concept de vérité, qu'elle avait déjà ébranlé, gouvernait encore les esprits des hommes et, déterminait en particulier leur conception de la science naturelle moderne. Une seule raison a rendu momentanément possible de tenter de fonder l'idéal moderne, l'idéal de la civilisation, sur la science naturelle : on crut que le nouveau concept de nature était le fondement adéquat du nouvel idéal précisément parce que le vieux concept de nature avait été le fondement adéquat du vieil idéal. Mais c'était là une illusion. On allait bientôt établir que la nature « dépourvue de finalité » et « dépourvue de valeur » de la science naturelle moderne ne peut rien dire à l'homme sur « les fins et les valeurs », que « l'être » compris au sens de la science naturelle moderne, n'implique aucune référence au « devoir-être », et que par conséquent l'opinion traditionnelle selon laquelle la vie bonne est une vie conforme à la nature perd toute signification sur la base de la prémisse moderne¹². Par suite, si la science naturelle moderne ne peut pas justifier l'idéal moderne, et s'il y a néanmoins incontestablement une relation entre l'idéal moderne et la science naturelle moderne, on se voit contraint de demander si ce n'est pas au contraire l'idéal moderne qui est en vérité la base de la science naturelle moderne, et donc si ce n'est pas précisément une nouvelle croyance plutôt qu'une connaissance nouvelle qui justifie les Lumières.

Si l'on pose la question sous cette dernière forme, elle perd le discrédit qui s'attache de manière compréhensible à la question de la source morale de la science naturelle moderne. Car même les adeptes les plus convaincus de cette science reconnaissent que l'arrivée d'un nouvel idéal, d'une nouvelle conception de la vie bonne pour l'homme — même si elle n'est que seconde par rapport au succès de la science naturelle — a été décisive pour la victoire des Lumières sur l'orthodoxie. Et en fait, à leurs yeux,

¹² Sur ce dernier point, voir Nietzsche, *Par delà bien et mal*, aphorisme 9.

la signification de cet idéal revient à l'idéal de la liberté comme autonomie de l'homme et de sa culture. Mais cette opinion ne peut être maintenue que si l'on confond la « liberté » comprise comme autonomie avec la « liberté » de conscience, la « liberté » de philosopher, la « liberté » politique, ou avec l'idéal d'autosuffisance de la tradition philosophique. La liberté en tant qu'autonomie de l'homme et de sa culture n'est ni la justification première des Lumières ni leur justification ultime. Cet idéal n'a pu au contraire être soutenu que pendant un interlude paisible : au moment où la bataille contre l'orthodoxie semblait achevée, alors que la révolte des forces délivrées de leurs chaînes par les Lumières n'avait pas encore éclaté contre leurs libératrices ; lorsque, habitant une demeure confortable, on ne pouvait plus voir la fondation sur laquelle la maison avait été construite,—à ce moment, après l'entrée décisive dans l'état de civilisation, on a pu oublier l'état de nature, qui seul était en mesure de légitimer la civilisation, et par suite, à la place de l'idéal premier de civilisation comme affirmation de l'homme contre une nature plus puissante que lui, on a pu installer l'idéal « supérieur » de la culture en tant que création souveraine de l'esprit. La tradition juive donne une réponse plus adéquate que la philosophie de la culture à la question de l'idéal premier des Lumières. La tradition juive caractérisait dans la plupart des cas sinon en tous, le reniement de la Loi, la révolte contre la Loi, comme de l'épicurisme. Quels que soient les faits, les impressions ou les soupçons qui ont poussé les rabbins à le faire, la recherche historique sur l'épicurisme primitif confirme cette réponse. Epicure est véritablement le classique de la critique de la religion. Comme nulle autre, toute sa philosophie présuppose que la crainte des puissances supérieures à l'homme et la crainte de la mort est ce qui menace le bonheur et la paix de l'homme ; en fait, cette philosophie n'est guère que le moyen classique de délivrer de la crainte des dieux et de la mort en montrant qu'elle est « sans objet ». L'influence de la critique épicurienne sur les Lumières apparaît si l'on suit pas à pas la trace des Lumières depuis ses commencements jusqu'à Anatole France : la critique épicurienne est le fondement, ou plus exactement le premier plan <l'aspect immédiatement visible>, de la critique des Lumières. La critique épicurienne subit ainsi un changement essentiel à l'âge des Lumières. Bien sûr, pour les Lumières aussi, et précisément pour elles, il s'agit du bonheur de l'homme, de la paix de son âme, que les idées religieuses menacent seules ou principalement. Mais les Lumières comprennent cette paix heureuse, cette tranquillité d'une manière fondamentalement différente de l'épicurisme originel — elles comprennent la « tranquillité » de telle sorte que la civilisation, la soumission, l'amélioration de la nature, et particulièrement de la nature humaine lui sont indispensables. Alors que la bataille des épicuriens contre l'illusion terrifiante de la religion visait principalement la terreur de cette illusion, les Lumières visent principalement le caractère illusoire lui-même, indépendamment du fait que les idées religieuses soient terrifiantes ou réconfortantes — en tant qu'illusions, elles privent les hommes des biens réels, ou de la jouissance des biens réels ; elles détournent les hommes de la réalité de ce monde vers un « autre monde » imaginaire, et elles les pous-

sent ainsi à se laisser dépouiller de la possession et de la jouissance des biens réels de ce monde par un clergé avide qui « vit » de ces illusions. Délivré de l'illusion religieuse, éveillé à une conscience sobre de sa situation réelle, ayant appris par de pénibles expériences qu'il est menacé par une nature avare et hostile, l'homme reconnaît comme son seul salut et son seul devoir, non pas tant de « cultiver son jardin » que de commencer par s'aménager un « jardin » en se faisant le maître et possesseur de la nature. Cette conception « grossière » a bien sûr depuis longtemps été « dépassée » par une conception qui exhibe complètement la tendance qui se proclame et se manifeste dans la métamorphose de l'épicurisme en Lumières. La dernière et la plus pure expression en est que les idées religieuses ne sont plus rejetées parce qu'elles sont terrifiantes, mais parce qu'elles sont désirables, parce qu'elles sont réconfortantes : la religion n'est pas un instrument que l'homme s'est forgé pour d'obscurcs raisons pour se tourmenter, pour se rendre la vie difficile sans nécessité, mais une échappatoire choisie pour des raisons évidentes : pour échapper à la terreur et au désespoir de la vie, qu'aucun progrès de la civilisation ne pourra jamais éradiquer, pour se rendre la vie plus facile. Un nouveau genre de courage, qui s'interdit toute fuite de l'horreur de la vie dans une illusion réconfortante, qui accepte la description éloquente de la misère de l'homme sans Dieu comme une preuve supplémentaire de la bonté de sa cause, se révèle finalement comme la raison ultime et la plus pure de la révolte contre la tradition de la révélation. Ce nouveau courage, qui consiste à regarder en face la dérélition de l'homme, qui est le courage d'accepter la terrible vérité, sans pitié pour l'inclination de l'homme à se tromper sur sa situation, est probité¹³. C'est cette probité, la « probité intellectuelle », qui nous commande de rejeter toutes les tentatives de « troisième voie » entre les Lumières et l'orthodoxie — à la fois celles des Lumières modérées et spécialement celles de la synthèse postérieure aux Lumières—non seulement comme inadéquates, mais également et spécialement comme sans probité ; cette probité impose l'alternative « ou les Lumières, ou l'orthodoxie » et, dans la mesure où elle croit trouver la plus profonde absence de probité dans les principes de la tradition elle-même, elle nous commande de renoncer au

¹³ La nouvelle probité est un peu différente de l'ancien amour de la vérité : lorsque l'on parle de « conscience intellectuelle », « on entend par là la souveraineté “intérieure” de la science sur l'homme, et non de n'importe quelle science, mais de la science moderne » (G. Krüger, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tübingen, 1931, p. 9 n. 2). L'impartialité qui caractérise cette probité est « l'impartialité de ne pas prendre parti pour un idéal transcendant quelconque » (K. Löwith, « Max Weber und Karl Marx », *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 67, pp. 72 sqq.). Cette conception de la probité rappelle une définition de la critique : « La critique ... a pour essence la négation du surnaturel ». A cela il fut objecté : « L'essence de la critique, c'est l'attention » (A. Gratry, *Les sophistes et la critique*, Paris, 1864, p. 10). C'est au sens de cette objection qu'il faut comprendre l'opposition entre la probité et l'amour de la vérité : la franche reconnaissance que l'on est athée et l'intention résolue d'en accepter toutes les conséquences, et en particulier de rejeter le demi-théisme qui fut la prémisse dogmatique et sans probité de la synthèse postérieure aux Lumières, avec toutes ses implications, comme par exemple la croyance au progrès—cette franche reconnaissance a sans aucun doute plus de probité que tout compromis ou toute synthèse ; mais si l'on fait de l'athéisme, qui est de l'aveu général indémontrable, une prémisse positive, dogmatique, alors la probité qui s'exprime par là est quelque chose de très différent de l'amour de la vérité.

mot même de « Dieu ». Cet athéisme de bonne conscience, ou même à mauvaise conscience, diffère précisément par sa conscience, par sa morale, de l'athéisme sans conscience qui faisait trembler le passé ; « l'épicurien », devenu un « idéaliste » au cours des persécutions du 16^e et du 17^e siècles, qui, au lieu d'être prêt à « vivre caché », apprit à se battre et à mourir pour l'honneur et la vérité, devient finalement « l'athée » qui rejette la croyance en Dieu pour des raisons de conscience. Il devient ainsi clair que cet athéisme, comparé non seulement à l'épicurisme originel, mais également à l'athéisme très souvent « radical » de l'époque des Lumières, est un descendant de la tradition qui a son origine dans la Bible : il accepte la thèse des Lumières, leur négation, sur la base d'une manière de penser que seule la Bible a rendu possible. Bien qu'il refuse, puisqu'il ne veut en aucune manière déguiser son incroyance, de se présenter comme une « synthèse » des Lumières et de l'orthodoxie, il est lui-même la dernière harmonisation, la plus radicale, la plus incontestable, de ces deux positions opposées. Cet athéisme, héritier et juge de la foi en la révélation, du combat séculaire, millénaire entre la foi et l'incroyance, et finalement de l'aspiration romantique à la foi à jamais perdue, qui a peu duré, mais qui n'en a pas moins eu beaucoup de conséquences, cet athéisme qui se confronte à l'orthodoxie avec une complication rouée, faite de reconnaissance, de révolte, de nostalgie et d'indifférence, et également avec une probité toute simple, est selon sa propre prétention plus capable de comprendre fondamentalement les racines humaines de la croyance en Dieu que ne l'a jamais été aucune philosophie antérieure, à la fois moins simple et moins compliquée. Le dernier mot et la justification ultime des Lumières est l'athéisme par probité, qui dépasse radicalement l'orthodoxie en la comprenant radicalement, à la fois sans l'amertume polémique des Lumières et sans la révérence équivoque du romantisme.

Ainsi, la « vérité » de l'alternative « ou l'orthodoxie, ou les Lumières » se révèle être l'alternative « ou l'orthodoxie, ou l'athéisme ». L'orthodoxie, avec l'œil de l'ennemi, s'en aperçut très vite, dès le début. Cela n'est plus contesté aujourd'hui, même par les ennemis de l'orthodoxie. La situation ainsi créée, la situation présente, semble insoluble pour le Juif qui ne peut être orthodoxe et il lui faut considérer le sionisme politique strict comme la seule « solution du problème juif » possible sur la base de l'athéisme, comme une solution certes hautement honorable, mais inadéquate fondamentalement et à long terme. Cette situation n'apparaît pas seulement insoluble, elle l'est effectivement, tant que l'on tient aux prémisses modernes. S'il n'y a en fin de compte dans le monde moderne que l'alternative « ou l'orthodoxie, ou l'athéisme », et si d'un autre côté le besoin est urgent d'un judaïsme éclairé, alors on se voit contraint de demander si les lumières sont nécessairement les lumières modernes. On se voit ainsi poussé — pourvu qu'on ne sache pas dès le départ que seules des pensées nouvelles, inouïes, ultramodernes, peuvent résoudre notre perplexité, comme on ne peut le savoir au départ — de demander de l'aide aux lumières médiévales, aux lumières de Maimonide.

Mais les lumières de Maimonide n'ont-elles pas été dépassées depuis longtemps ? Ne sont-elles pas précisément le modèle et le précurseur des lumières modérées des XVII^e et XVIII^e siècles qui furent le moins capables de maintenir leur position ? Ne sont-elles pas même bien plus « radicales » à beaucoup d'égards, bien plus dangereuses pour l'esprit du judaïsme, que les Lumières modernes ? Ne se fondent-elles pas sur l'irrécupérable cosmologie aristotélicienne ? Ne reposent-elles pas entièrement sur cette méthode d'interprétation douteuse qu'est l'allégorie ? Par conséquent, les Lumières modernes ne sont-elles pas, aussi contestables soient-elles, encore préférables aux Lumières médiévales ?

Ce serait une faute grave de passer son chemin sans tenir compte de ces interrogations. Plutôt que de les examiner toutes point par point, ce qui ne serait possible que dans le cadre d'une interprétation du *Guide des Perplexes* de Maimonide, nous tenterons dans ce qui suit de souligner l'idée directrice des Lumières médiévales qui a été perdue pour les Lumières modernes et leurs héritiers, par la compréhension de laquelle bien des certitudes et des doutes modernes perdent leur force : l'idée de Loi.