



HAL
open science

Philosophies judéo-allemandes (Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Leo Strauss)

Bruno Quélenec

► **To cite this version:**

Bruno Quélenec. Philosophies judéo-allemandes (Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Leo Strauss) : Danielle COHEN-LEVINAS, Marc DE LAUNAY, Gérald SFEZ (dir.), Leo Strauss, judaïsme et philosophie, suivi de “ La situation religieuse actuelle ” par Leo STRAUSS, Paris, Beauchesne, Coll. “ Le grenier à sel ”, 2016, 196 p. Sophie NORDMANN, Levinas et la philosophie judéo-allemande, Paris, Vrin, Coll. “ Histoire de la philosophie ”, 2017, 180 p.. Archives de Philosophie, 2019, Penser la politique en Islam, 82 (4), pp.791-802. 10.3917/aphi.824.0791 . hal-04157475

HAL Id: hal-04157475

<https://hal.science/hal-04157475>

Submitted on 10 Jul 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Une version légèrement modifiée de ce texte a été publiée dans les *Archives de Philosophie* : Bruno Quélenec, « Philosophies judéo-allemandes », *Archives de Philosophie*, Vol. 82, n°4, 2019, p. 791-802.

Philosophies judéo-allemandes (Cohen, Rosenzweig, Strauss)

Danielle COHEN-LEVINAS, Marc DE LAUNAY, Gérald SFEZ (dir.), *Leo Strauss, judaïsme et philosophie*, suivi de « La situation religieuse actuelle » par Leo STRAUSS, Paris, Beauchesne, Coll. « Le grenier à sel », 2016, 196 p.

Sophie NORDMANN, *Levinas et la philosophie judéo-allemande*, Paris, Vrin, Coll. « Histoire de la philosophie », 2017, 180 p.

« Philosophes » ou « penseurs juifs » ?

L'ouvrage de S. Nordmann part d'un constat simple concernant la recherche sur Levinas : le plus souvent, les commentateurs distinguent strictement ses travaux « phénoménologiques » de ses écrits proprement « juifs » (7). L'auteur aurait d'ailleurs lui-même contribué à cette séparation en publiant ses essais philosophiques et ses textes « juifs » chez des éditeurs différents (8). S. Nordmann propose dans l'introduction d'interroger la pertinence de ce découpage ; car à l'évidence, Levinas lit le Talmud en philosophe et fait souvent intervenir la référence au judaïsme dans ses essais philosophiques. La distinction, nous dit l'auteure, ne passe donc pas « entre la philosophie d'un côté et le judaïsme de l'autre mais entre deux manières d'articuler l'une à l'autre » (9). La thèse paraît convaincante et l'ouvrage en donne l'illustration en commentant les sources judéo-allemandes de Levinas, dont ce dernier prolongerait le geste. Chaque chapitre traite d'un auteur particulier (Cohen, Rosenzweig, Buber, Scholem, Levinas) et montre comment philosophie et tradition religieuse juive y sont à chaque fois reliées¹. Ce qui réunirait tous ces penseurs serait une même volonté de revivifier le judaïsme en retournant aux « sources », loin de l'assimilation ou de l'orthodoxie (12). S. Nordmann précise cependant qu'il existe des différences importantes entre les intellectuels dont elle traite ; ceux-ci ne font ainsi pas retour au *même* judaïsme. Leur réinterprétation de celui-ci dépend en effet largement de leur projet intellectuel plus global. Les cas de Cohen et de Rosenzweig, sur lesquels nous concentrerons ici notre attention, sont tout à fait éclairants à cet égard.

L'œuvre philosophique de Cohen, un des représentants de l'École de Marbourg, ne donne *a priori* pas de place centrale à la religion. En bon néo-kantien, il comprend en effet celle-ci dans les « limites de la simple raison » et considère ainsi « que la tâche de la philosophie critique consiste à

¹ On peut être étonné de la présence de Buber ou de Scholem parmi ces « philosophes » judéo-allemands. L'auteure pare à cette objection en arguant que leurs œuvres ont des « implications philosophiques fortes » (12-13).

dégager le ‘noyau’ rationnel et éthique de la religion, en la débarrassant de ses aspects mythiques, irrationnels et superstitieux » (16). Bien que Cohen s’engage fortement pour la défense de l’émancipation en Allemagne et publie régulièrement des articles sur des thèmes juifs, la religion n’est donc pas déterminante dans sa démarche philosophique jusqu’à la Première Guerre Mondiale. Cela change cependant avec son essai « Le concept de religion dans le système de philosophie » de 1915, qui prépare *La religion de la raison tirée des sources du judaïsme*, publiée de manière posthume, en 1919. Pourquoi ce tournant ? L’auteure l’indique très vite : ce seraient les contradictions même de l’éthique philosophique qui auraient mené Cohen à recourir à la religion. L’éthique néo-kantienne, nous dit S. Nordmann, a « l’humanité » comme « sujet », « mobile » et « destinataire » ; chaque individu y est considéré comme « membre de la communauté universelle des sujets raisonnables » (19). Cependant, cette exigence éthique *bloquerait* l’action. En effet, pour que cette dernière ait réellement lieu, l’individu devrait avoir en vue non pas l’humanité conçue abstraitement, mais bien plutôt la personne concrète et sa « souffrance » particulière, souffrance dont la raison pratique lui recommande pourtant de faire abstraction (21-22). L’éthique aurait donc besoin d’un complément, incapable qu’elle serait de pousser à l’action dans les situations concrètes. Ce complément, on le devine, est la religion, qui se manifesterait par l’affect de la « compassion » (*Mitleid*) pour l’individu souffrant. Cette éthique renouvelée aux sources religieuses serait illustrée chez Cohen par la référence récurrente aux idéaux de justice sociale des Prophètes, au cœur de son « socialisme éthique » (24-27). La thèse de S. Nordmann est donc simple : ce seraient les difficultés internes propres au système philosophique de Cohen qui mènerait ce dernier à un retour aux sources juives. La fonction de la religion serait donc ici de pallier les manques d’une éthique certes universaliste, mais abstraite. Cohen ne renoncerait par là aucunement à son projet philosophique initial ; ce serait en fait la méthode transcendantale elle-même qui « appellerait » le retour au judaïsme. La religion ne constituerait pas, même chez le dernier Cohen, une nouvelle branche du système, mais représenterait seulement le pôle de l’ « exécutif » ; l’éthique, quant à elle, resterait législatrice (34).

La reconstruction est claire et élégante, mais elle nous semble partielle. Nous nous contenterons ici de mentionner quelques points essentiels, liés l’un à l’autre, et qui ont été quelque peu laissés de côté par l’auteure. D’abord, il nous semble que Cohen a, avant les années 1910, déjà tenté de nouer ensemble néokantisme, éthique prophétique et socialisme. Quelques textes des *Jüdische Schriften* en témoignent². C’est plutôt *le type d’articulation entre ces éléments* qui changent pendant la

2 Voir par exemple Hermann COHEN, « Charakteristisk der Ethik Maimunis » (1908), in Hermann COHEN, *Jüdische Schriften, Dritter Band, Zur jüdischen Religionsphilosophie und ihrer Geschichte*, Berlin, C.A. Schwetschke & Sohn Verlagsbuchhandlung, 1924, p. 281-289 et Hermann COHEN, « Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum » (1910), in Hermann COHEN, *Jüdische Schriften, Erster Band, Ethische und religiöse Grundfragen*, Berlin, C.A. Schwetschke & Sohn Verlagsbuchhandlung, 1924, p. 284-305.

Première Guerre Mondiale. Repons la question : Pourquoi ce tournant ? S. Nordmann a raison de voir dans le basculement de Cohen une tentative de pallier les manques de l'éthique. Mais elle n'en donne à notre avis pas suffisamment les raisons, qui ne sont pas seulement philosophiques, mais aussi historico-politiques. Cette petite bévue est selon nous due à une confusion, dans la présentation de l'auteur, entre le niveau individuel et le niveau collectif. Il se trouve en effet que pour le philosophe de Marbourg, l'éthique n'est *pas* une affaire individuelle, mais relève de la politique et du droit³ ; la pauvreté, si elle est la première source de la « souffrance sociale », doit ainsi selon lui être combattue non pas par la charité, mais par l'État et des réformes sociales visant l'égalité. C'est dans *ce* contexte que Cohen met en avant, dès avant la Première Guerre, les « prophètes sociaux » et le moment du Chabbat, jour en lequel il n'y a « ni riches ni pauvres, ni maîtres ni serviteurs, ni autochtones ni étrangers », mais seulement « des membres de l'humanité, tous égaux » (26). Le Chabbat constitue donc une sorte d'anticipation d'une humanité réconciliée, d'un accomplissement de l'éthique rationnelle qui fait justement complètement *abstraction* des différences de situation entre les individus : *tous* doivent arrêter le travail ce jour-là, même les bêtes. Ici, la référence au judaïsme est mobilisée par Cohen sans remettre en cause l'éthique ni même lui apporter quelque chose de substantiel, mais plutôt pour l'*illustrer* : les prophètes y sont simplement présentés comme les précurseurs du socialisme éthique. Le judaïsme ne fait ici nullement signe vers une correction de l'éthique : il n'en est qu'une des expressions possibles.

Il nous semble en fait que le philosophe de Marbourg prend conscience des « limites » de l'éthique *en même temps* qu'il réalise les « limites » du droit et de la politique. Et ce n'est pas un hasard si cette prise de conscience intervient à peu près au milieu de la Première Guerre Mondiale. Jusqu'en 1916, Cohen soutient activement le *Reich*, comme tous les socialistes « révisionnistes » allemands⁴. Mais au fur et à mesure de la guerre, Cohen constate une disjonction entre le *Deutschtum* idéal et le *Deutschtum* réel : l'État allemand ne remplit plus à ses yeux sa mission éthique. Assurément, la montée de l'antisémitisme pendant la guerre n'est pas étrangère à cette perte de confiance dans l'État allemand... et dans l'éthique. C'est donc selon nous non seulement les contradictions internes du « système » qui conduise Cohen à recourir à la religion et à donner une nouvelle attention à l'individu, mais également une déception politique vis-à-vis du *Reich*, dont l'éthicité aurait été

3 S. Nordmann mentionne rapidement cette idée dans le chapitre (30-31), mais ne lui consacre selon nous pas assez d'attention.

4 Son idéalisation de l'État allemand le conduit ainsi à placer, dans son fameux essai *Deutschtum und Judentum*, les buts de guerre du *Reich* dans un horizon messianique : la paix mondiale au sein de la société des nations, écrit-t-il en 1916, peut et doit être imposée par l'État allemand, qui constituera après la guerre le centre d'une fédération européenne. Voir sur ce point notamment Arno MÜNSTER, *L'école de Marbourg. Le néo-kantisme de Hermann Cohen. Vers le socialisme éthique*, Paris, Kimé, 2004, p. 113sq. Sur les interventions politiques des intellectuels judéo-allemands pendant la Première Guerre Mondiale, voir Ulrich SIEG, *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg*, Berlin, Akademie-Verlag, 2001.

corrompue⁵.

On peut faire une remarque analogue quant à la lecture de Rosenzweig présentée par S. Nordmann. Certes, l'auteur a raison d'insister sur le fait que le « retour au judaïsme »⁶ constitue chez lui une réponse à un problème spécifiquement philosophique, celui de l'effondrement du système hégélien⁷ (48). Et elle voit juste lorsqu'elle affirme avec Rosenzweig que *l'Étoile de la rédemption* n'est pas spécifiquement un « livre juif », mais un « système de philosophie ». Mais ici aussi, les raisons historico-politiques du tournant de l'auteur vers la « nouvelle pensée » ne sont pas évoquées, alors qu'il y aurait fort à parier que celui-ci trouve aussi partiellement son origine dans une déception politique⁸.

Nous arrêtons ici la lecture détaillée de l'ouvrage pour en venir à un jugement d'ensemble. On peut déceler deux problèmes principaux dans la conception globale de ce livre par ailleurs stimulant.

(1) Tout d'abord, le titre annonce une étude sur Levinas, mais, étonnement, les différents chapitres ne renvoient que très rarement aux textes du philosophe français ; le lecteur reste donc un peu sur sa faim.

(2) Ensuite et surtout, il nous semble que le problème des rapports entre philosophie et judaïsme, qui était censé constituer la question centrale de l'ouvrage, n'est pas traité suffisamment par l'auteur. Ce n'est que dans la conclusion que S. Nordmann s'attarde quelque peu sur cette question. Dans ces dernières pages instructives, l'auteur rappelle avec Julius Guttmann que la philosophie est venue à la pensée juive *de l'extérieur* : vue ainsi, l'histoire de la philosophie juive peut donc être considérée comme celle de « l'assimilation successive d'idées étrangères qui furent ensuite transformées et adaptées »⁹. Gérard Bensussan fait de cette alliance instable, de cette

5 Voir sur ce point Christoph KASTEN, *Vergesellschaftung durch Gott. Zur politischen Dimension der Religionsphilosophie Immanuel Kants und Hermann Cohens*, Magister-Arbeit, Universität Potsdam, 2013.

6 Le jeune Rosenzweig avait d'abord pris la décision de se convertir au protestantisme. En octobre 1913, il déclare cependant à son cousin Rudolf Ehrenberg : « Cher Rudi, je dois te faire part d'une chose qui risque de te chagriner et qui, à tout le moins, te sera incompréhensible. Au terme d'une réflexion longue et, comme je le crois, approfondie, je suis arrivé à la conclusion de devoir revenir sur ma décision. Elle ne me semble plus nécessaire et, pour cette raison, elle devient dans mon cas impossible. Je reste donc juif. » (cité par S. Nordmann, p. 46).

7 Le premier grand ouvrage de Rosenzweig, *Hegel et l'État*, est une critique de la philosophie politique de Hegel issue de sa thèse. Le travail est quasiment achevé avant la Première Guerre Mondiale, mais sera publié seulement en 1920, un an avant *l'Étoile de la rédemption*.

8 Rosenzweig fournit en effet comme Cohen un soutien idéologique au *Reich* lors de la Première Guerre Mondiale, voyant dans l'Allemagne du chancelier Bethmann-Hollweg le cœur futur d'une *Mitteleuropa* sous hégémonie germanique, capable d'affronter la Russie d'un côté, le Royaume-Uni de l'autre. Comme il l'écrit dans la préface de *Hegel et l'État*, écrite en 1920, ce « rêve » est détruit après la défaite de 1918 : « il en est allé autrement. Un champ de ruines signale le lieu où se tenait autrefois l'Empire » (Franz ROSENZWEIG, *Hegel et l'État* (1920), trad. fr. par G. Bensussan, Paris, PUF, 1991, p. 10). *L'Étoile de la rédemption* se construit pour ainsi dire sur ces « ruines ». Voir sur ce point Benjamin POLLOCK, « From Nation State to World Empire: Franz Rosenzweig's Redemptive Imperialism », *Jewish Studies Quarterly*, Vol. 11, 4/2004, p. 332-353 ; Wolfgang D. HERZFELD, *Franz Rosenzweig, „Mitteleuropa“ und der Erste Weltkrieg: Rosenzweigs politische Ideen im zeitgeschichtlichen Kontext*, Freiburg, Alber, 2013 ; Bruno QUELENNEC, « Franz Rosenzweig et la politique. Une lecture de ses écrits de guerre », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Vol. 179, 1/2018, p. 313-331.

9 J. Guttmann cité p. 152

« traduction » de la pensée religieuse juive dans le discours philosophique, la marque distinctive de la « philosophie juive » au cours des siècles, de Maïmonide à Rosenzweig. Doit-on voir dans cette description proposée par G. Bensussan une volonté de se « débarrasser » du « particularisme juif pour s'élever à l'universel philosophique », comme l'affirme notre auteure (152) ? En tous les cas, on peut légitimement se poser la question de savoir si la démarche de S. Nordmann n'aboutit pas exactement au *même* résultat. Pour elle, c'est en effet toujours en philosophe, et jamais en théologien ou en fidèle, que Cohen, Rosenzweig et Levinas abordent le judaïsme. Si la « philosophie juive » n'implique « aucun discours sur Dieu », aucune « reconnaissance préalable de l'existence de Dieu », ni aucun « argument d'autorité » (153), à quelle conception *religieuse* du « judaïsme » l'auteure fait-elle référence dans son ouvrage ? On peut certes considérer que la transformation du judaïsme en un héritage culturel est une bonne chose ; de même qu'on peut approuver en principe la subordination de la pensée religieuse au discours philosophique, dans lequel les sources juives constitueraient une simple source d'inspiration ; S. Nordmann, malgré sa critique de G. Bensussan, semble aller *aussi* dans ce sens. Mais alors, *quid* de cette « rationalité philosophique qui requiert, pour s'exercer, une référence aux sources juives » (153) ? L'auteure dit-elle que l'on a *besoin* de la religion, et plus précisément du judaïsme, pour penser, par exemple, l'éthique et la justice sociale, deux thèmes visiblement centraux pour sa conception de la « philosophie juive » ? Cela ne semble pas être le cas. Mais alors, quel rôle spécifique joue la référence aux « sources juives » ? À la fin de la lecture, et malgré les efforts de l'auteure, cette question reste sans réponse. On aurait souhaité que ce problème soit abordé de manière plus directe. Ce problème, Leo Strauss l'a pensé dès les années 1920, alors qu'il était lui-même partie prenante du mouvement de la « renaissance judéo-allemande ». On regrette que ses écrits n'aient pas été abordés dans le livre de S. Nordmann, tant ils lui auraient permis d'affûter son propre argument, en se confrontant à une position opposée à la sienne. Certaines contributions de l'ouvrage collectif *Leo Strauss, judaïsme et philosophie*, dirigée par Danielle Cohen-Levinas, Marc de Launay et Gérard Sfez nous permettent cependant d'approfondir la question.

Leo Strauss, un défenseur du judaïsme et du rationalisme classique ?

Dans leur courte introduction, les auteurs tentent justement de lier les différentes contributions, aux contenus très variés, en en formulant la question directrice : celle des rapports complexes entre philosophie et judaïsme, entre « Athènes » et « Jérusalem », dans l'œuvre de Strauss. Ce dernier aurait en effet comme spécificité de défendre à la fois la religion juive *et* la philosophie classique, tout en pensant leur tension constitutive (8). Nous nous concentrerons ici principalement sur deux

textes, ceux de Gérald Sfez et de Jean-Claude Monod, qui répondent de manière très différente à cette interrogation¹⁰.

G. Sfez a déjà publié plusieurs ouvrages importants sur Strauss, et sa réflexion, dans cette contribution intitulée « L'antériorité de la Loi et la difficulté du retour », reprend certaines thèses déjà développées dans *Leo Strauss. Raison et Révélation*¹¹. Comme dans ce dernier livre, l'auteur s'attache ici à montrer que le retour straussien aux « classiques », médié par les « Lumières médiévales » de Maïmonide, garde la Loi juive comme « référent ultime » (45).

Pour comprendre, il faut récapituler rapidement l'argument de *La philosophie et la Loi* (1935), ouvrage consacré à RamBam et à ses précurseurs musulmans (Alfarabi, Averroès, etc). La thèse de Strauss dans cet ouvrage était double : elle visait d'abord à montrer que Maïmonide et Alfarabi n'étaient pas en premier lieu des philosophes aristotéliens, mais des *platoniciens* ; et ensuite, que leur platonisme était *politique*. Selon cette interprétation, ces philosophes pensaient que Dieu n'aurait pas seulement révélé aux prophètes des vérités supra-rationnelles, mais aussi et surtout une Loi parfaite, inextricablement politique et religieuse, « une et totale » : ce dont Platon aurait simplement rêvé dans la *République* aurait été *accompli* avec le don divin de la Torah ou de la Charia. Quelles sont les implications de cette double thèse pour les rapports entre philosophie et judaïsme ? Dans la conception maïmonidienne (revue et corrigée par Strauss), ces rapports sont complexes : ils se fondent en quelque sorte sur un accord dans le désaccord. Si la Loi juive n'est pas hostile à la philosophie, c'est parce que cette dernière lui reste clairement subordonnée. En effet, c'est la Loi qui *contraint* le philosophe à philosopher... Mais la philosophie étant libre par définition, la subordination du philosophe a ici un sens paradoxal : la Loi, en effet, oblige le philosophe à philosopher *librement*, c'est-à-dire à prendre *aussi* comme objet de réflexion la révélation, de la *même manière* que n'importe quel autre objet. Les philosophes sont ainsi « appelés » par la Loi à penser librement et, par là, à se délier du sens littéral de la Loi. Cette « liberté » les amène à comprendre la révélation de manière *incroyante*, dans le cadre de la philosophie *politique* platonicienne : c'est ainsi qu'ils transforment la parole divine en Loi « une et totale ». Le tour de force est manifeste. Selon cette conception, ce serait la Loi elle-même qui autoriserait le philosophe médiéval à lui donner une justification politique, et non religieuse¹².

10 Nous avons déjà discuté du texte de Bruno Karsenti, qui est repris quasi-intégralement dans son livre *La question juive des modernes. Philosophies de l'émancipation* (2016), dans une autre note critique des *Archives de Philosophie* (Bruno QUELENNEC, « La 'question juive' aujourd'hui », *Archives de philosophie*, Vol. 81, n°4, 2018, p. 803-816). Les autres contributions traitent quant à elles moins de Strauss lui-même que d'autres auteurs (Friedrich Heinrich Jacobi et Ernst Cassirer pour la contribution de Heinz Wismann ; Levinas pour l'article de Danielle Cohen-Levinas) ; ou bien elles présentent une *contre-lecture* de textes interprétés par le philosophe (*Genèse I*, pour Marc de Launay ; *Le Guide des égarés*, pour Géraldine Roux).

11 Voir Gérald SFEZ, *Leo Strauss, foi et raison*, Paris, Beauschesne, 2007 ; *Leo Strauss et le problème de l'interprétation*, Paris, Sceren/CNDP, 2010 ; *Leo Strauss et les choses politiques*, Paris, Sceren/CNDP, 2011.

12 Il y a ici une circularité de l'argument, qui a été remarquée par Julius Guttmann dans son compte rendu de

Qu'en déduire sur les rapports entre philosophie et Loi juive ? La soumission des philosophes médiévaux à la Loi religieuse n'est-elle que « conventionnelle » ? Si la religion est pour eux surtout affaire de « politique », leur profession de foi ne manque t-elle pas singulièrement de sincérité (51) ? Ce n'est pas certain, nous dit G. Sfez, car la pensée de la Loi juive répondrait aussi chez les médiévaux à un problème théorique et non pas seulement à une question pratique. On ne pourrait en effet récuser « l'adossement de la raison à la révélation sans ruiner la solidité de l'architecture d'ensemble du politique » (52). L'auteur suggère ainsi que le judaïsme aurait apporté quelque chose de tout à fait *nouveau* à la politique : « la conscience des limites du pouvoir humain » (54), c'est-à-dire un certain sens de la transcendance permettant de relativiser les « choses politiques ». Mais ne retrouve t-on pas cette volonté d'inculquer aux hommes un sens des « limites » également dans le christianisme, l'Islam ou chez le Platon de Strauss ? Quelle est la particularité du judaïsme sur ce point ? Et en quoi la Loi juive répondrait-elle ici à un problème « théorique » et non pas simplement pratique ? L'argument n'est pas tout à fait clair.

Quoi qu'il en soit, le problème des rapports entre philosophie et judaïsme se pose de manière différente selon que l'on considère Strauss comme un juif pieux ou un « incroyant ». A t-il opéré un retour à la Loi religieuse ? A t-il fait *techouvah* (pénitence et retour, en hébreux) à un moment de sa vie ? G. Sfez semble le suggérer parfois dans son texte, mais il sait que de nombreux indices font plutôt pencher la balance de l'autre côté. Il y a donc là une difficulté : « Si la pensée juive permet d'accentuer la Loi, cet accent ne perd-il pas beaucoup de sa force dès lors que l'on récuse la croyance nommément ? N'est-ce pas l'épaisseur de la morale biblique qui s'en trouve par là même affaiblie ? » (75) Certes oui. Si Strauss insistait bien sur le fait qu'un juif religieux devait souscrire « nécessairement à l'idée de la rédemption finale et à tout le réseau de pensées qui articulent la responsabilité, la rédemption et la croyance en un Dieu soucieux de justice » (76), ce n'était certainement pas pour dresser son auto-portrait, mais pour caractériser une position qu'il estimait probablement non dénuée de grandeur, mais qu'il ne pouvait et ne voulait pas faire sienne. Après bien des hésitations, G. Sfez finit par conclure sur la thèse intéressante selon laquelle Strauss aurait bel et bien tranché *pour* la philosophie (et donc pour l'incroyance), mais développé un « athéisme aporétique » maintenant la « tension à même la détermination qui a tranché » (82). Mais que penser alors du statut de la Loi religieuse et de l'idée de transcendance qu'elle porte, si elle ne doit pas être seulement un « noble mensonge », c'est-à-dire « une simple ruse de l'homme envers lui-même pour s'auto-limiter » ? (81) L'auteur laisse, nous semble t-il, la question ouverte.

Philosophie und Gesetz, non publié de son vivant : c'est seulement la loi juive (ou islamique) *telle qu'elle est interprétée par les philosophes* (et non par les théologiens) qui « contraint » ou « autorise » les philosophes à philosopher librement ! Voir Julius GUTMANN, « Philosophie der Religion oder Philosophie des Gesetzes ? », *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, Vol. V, 6/1974, p. 148-173.

La deuxième contribution que nous voulons examiner permet d'analyser ce problème sous un autre angle, plus politique et historique. J.-C. Monod ne s'intéresse en effet qu'indirectement à la question des rapports entre philosophie et judaïsme et revient plutôt sur la « conjoncture théologico-politique » que les écrits de jeunesse de Leo Strauss affrontent¹³. Dans ce texte, il se concentre exclusivement sur les rapports de ce dernier avec Carl Schmitt dans les années 1920-1930¹⁴, une thématique très prisée par la littérature secondaire¹⁵. J.-C. Monod connaît bien ces débats très politiques autour des deux auteurs. Il mentionne ainsi d'emblée les controverses sur l'antisémitisme du *Kronjurist* de Weimar et des débuts du national-socialisme, mais aussi celles, moins connues en France, sur les implications politiques conservatrices, voire fascistes, de la philosophie politique straussienne¹⁶. Cette polémique trouve une certaine justification dans la critique du libéralisme du philosophe judéo-allemand, nous dit J.-C. Monod, mais il insiste aussi sur le caractère « mobile » de sa position politique lors de ces années de formation.

Il est remarquable que la critique du libéralisme s'articule chez le jeune Leo Strauss des années 1920 à la position « moderne » d'un sionisme politique et athée. Son premier article de 1924 sur Spinoza¹⁷ l'illustre bien : il y présente la critique de la religion des Lumières comme un moment

13 Voir Leo STRAUSS, « Avant-propos à la traduction anglaise de la Critique de la religion de Spinoza » (1965/1968), in Leo STRAUSS, *Le testament de Spinoza. Écrits de Leo Strauss sur Spinoza et le judaïsme*, trad. fr. par G. Almaleh, A. Baraquin, M. Depadt-Ejchenbaum, Paris, Cerf, 2004, p. 259.

14 Strauss prend au début des années 1930 contact avec Carl Schmitt et lui envoie régulièrement ses travaux, notamment ceux portant sur Baruch von Spinoza, Thomas Hobbes et Maïmonide. Le juriste allemand écrira une recommandation pour le jeune philosophe afin qu'il obtienne une bourse Rockefeller lui permettant de poursuivre ses recherches sur Hobbes en France, puis en Angleterre.

15 Voir entre autres : Heinrich MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen“*. *Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1988 ; John P. McCORMICK, « Fear, Technology, and the State: Carl Schmitt, Leo Strauss, and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany », *Political Theory*, Vol. 22, 4/1994, p. 619-652 ; Miguel VATTER, « Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza », *The New Centennial Review*, Vol. 4, 3/2004, p. 161-214. Jean-François DROLET, *American Neoconservatism: The Politics and Culture of a Reactionary Idealism*, New York, Columbia University Press, 2011 ; Manfred GANGL, « In den Fängen des Liberalismus : Carl Schmitt und sein Begriff des Politischen », in Rüdiger VOIGT (dir.), *Freund-Feind-Denken: Carl Schmitts Kategorie des Politischen*, Mainz, Steiner, 2011, p. 79-107. William H. F. ALTMAN, *The German Stranger. Leo Strauss and National Socialism*, Lanham, Lexington Books, 2011.

16 J.-C. Monod cite p. 157 une lettre du 19 mai 1933 de Strauss à Karl Löwith, qui a fait couler beaucoup d'encre outre-atlantique : « [J]e ne vois pas de possibilité acceptable de vivre en Allemagne sous la croix gammée, c'est-à-dire sous un symbole qui ne me dit rien d'autre que : 'Toi et tes semblables, vous êtes [...] des sous-hommes et donc des parias de plein droit.' Il n'y a qu'une seule solution. Nous devons nous répéter : 'Nous, hommes de science...' – c'est ainsi que se désignaient nos semblables du Moyen Âge arabe – *non habemus locum manentem, sed quaerimus*.... Et pour en venir au problème lui-même, le fait que l'Allemagne passée à droite nous chasse ne signifie pas pour autant que les principes de la droite soient caducs. Au contraire. Ce n'est qu'à partir de ces principes, des principes fascistes, autoritaires, *impériaux*, que l'on peut protester contre ce fléau mesquin [le national-socialisme, B.Q.], sans faire ce ridicule et geignard appel aux droits imprescriptibles de l'homme. [...] Il n'y a aucune raison de nous rétracter, pas même pour embrasser la religion du libéralisme [*Es gibt keinen Grund zu Kreuze zu kriechen, auch nicht zum Kreuz des Liberalismus*], tant qu'une étincelle de la pensée romaine brille encore quelque part dans le monde. » (Leo STRAUSS, *Gesammelte Schriften, Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, Stuttgart, J.B. Metzler, 2001, p. 625, traduction de K. Stichweh légèrement modifiée).

17 Voir Leo STRAUSS, « L'analyse par Cohen de la science de la Bible de Spinoza » (1924), in Leo STRAUSS, *Le testament de Spinoza. op. cit.*, p. 51-78.

décisif de l'histoire menant à l'émancipation des juifs, c'est-à-dire à l'adhésion au « libéralisme ». Il ne se considère pas à l'époque comme un ennemi absolu de ce mouvement historique, mais conçoit plutôt le sionisme de Theodor Herzl et Max Nordau comme sa *radicalisation légitime*. Dans un texte autobiographique tardif qui revient sur ses écrits de jeunesse¹⁸, Strauss semble nous dire à peu près la même chose : le sionisme politique est ici dépeint comme un mouvement libéral ayant identifié les limites du libéralisme. Les sionistes auraient en effet vu que l'émancipation politique des juifs ne pouvait arriver à bout de l'antisémitisme (162). Déçus devant les promesses non tenues de l'Europe libérale, ils auraient finalement opté pour une émancipation « nationale », dont les fondements resteraient cependant libéraux. Strauss semble donc présenter dans les années 1920 et les années 1960 le libéralisme et le sionisme comme les moins pires des solutions politiques au « problème juif ». Cependant, il indique aussi à la fin de ce même texte autobiographique qu'il visait au début des années 1930 une voie allant *au-delà* du libéralisme. Pour indiquer de *quelle* voie il s'agit, il fait référence dans une note à son commentaire de *La notion de politique* de Carl Schmitt¹⁹. J.-C. Monod suit cette piste. Celle-ci a, nous dit-il, « quelque chose d'inquiétant » (163). En effet, Strauss critique dans ce texte la position du juriste allemand pour son *manque* de radicalité : celle-ci serait en effet encore pris dans les « filets » de la pensée libérale et ne dépasserait pas le niveau de la « polémique » contre elle²⁰. Mais Monod précise très vite que ce n'est pas le manque de radicalité *politique*, mais plutôt *philosophique* qui est ici en cause : Strauss souhaiterait en effet « changer de terrain » et chercher un « autre commencement » en revenant non pas, comme Schmitt, à Hobbes, mais à la philosophie politique platonicienne²¹.

Pour ce qui est du juriste allemand, J.-C. Monod se concentre essentiellement sur deux écrits de 1937 et 1938 : « Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes » (1937) et *Le Léviathan*

18 Voir Leo STRAUSS, « Avant-propos à la traduction anglaise de la Critique de la religion de Spinoza » (1965/1968), *op. cit.*, p. 259-311.

19 Leo STRAUSS, « Observations sur *Le concept du politique* de Carl Schmitt » (1932), in Leo STRAUSS, *Le testament de Spinoza*, *op. cit.*, p. 313-337.

20 En effet, l'antilibéralisme de Schmitt se rapprocherait selon Strauss de la position libérale qu'elle combat par sa neutralisation de la question des fins de l'action, de la question du bien : « L'affirmation du politique en tant que tel est le consentement au combat en tant que tel, dans l'indifférence complète à ce par quoi on combat. Dire cela est dire que celui qui affirme le politique en tant que tel se rapporte de manière neutre à tous les groupements ami-ennemi. Cette neutralité peut se distinguer tant qu'on voudra de la neutralité de celui qui nie le politique [...]. Celui qui affirme le politique en tant que tel respecte tous ceux qui veulent combattre ; il est exactement aussi tolérant que les libéraux, mais dans une intention diamétralement opposée » (Leo STRAUSS, « Observations sur *Le concept du politique* de Carl Schmitt », *op. cit.*, p. 335). Face à la recherche de l'entente et de la paix « à tous prix » du libéralisme, Schmitt affirmerait ainsi de manière purement « polémique » une morale « alignée sur la possibilité de la guerre ».

21 Prenant appui sur une lettre mystérieuse de Strauss à G. Scholem du 22 juin 1952, l'auteur semble cependant maintenir la thèse d'un « ralliement politique » de Strauss à la « droite radicale » au début des années 1930 (164). La politique de la philosophie politique straussienne fut-elle donc momentanément une politique d'extrême-droite ? J.-C. Monod semble au final donner une réponse plutôt négative à cette question et effectue un partage entre « la formidable ouverture » vers les « anciens » permise par la philosophie straussienne et les options éthico-politiques de l'auteur (qui mèneraient quant à elles à une « impasse »).

dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes (1938). Dans son analyse, il essaye de montrer comment Schmitt répond à Strauss dans ces deux textes, tandis que ce dernier réagirait aux thèses du juriste dans un article traitant de la pensée politique d'Isaac Abravanel²². La discussion des différentes étapes de ces allers-retours, qui demanderaient un examen détaillé, ne peut avoir lieu ici, et c'est pourquoi nous nous tournons tout de suite vers les conclusions de l'auteur. Ultimement, le débat entre les deux théoriciens porterait selon J. C. Monod sur la genèse de la « dissociation » moderne entre le temporel et le spirituel. Dans son premier livre sur Spinoza²³, Strauss écrit que Hobbes considérerait les juifs comme les premiers responsables de cette dissociation entre religion et politique (170). Schmitt reprend en 1938 cette thèse et la transforme : cette *Aufspaltung*, source de « sédition », serait en fait non pas d'origine juive, mais « judéo-chrétienne ». Le juriste délaisserait ici son catholicisme pour de bon et plaiderait avec Hobbes pour une fusion nouvelle, néo-païenne, entre religion et politique (171). Cependant, il prendrait également dans cet ouvrage ses distances avec le philosophe anglais lui-même. Hobbes serait désormais considéré comme trop « judéo-chrétien » et « libéral ». C'est lui, en effet, qui aurait permis l'existence d'un « écart entre société et État, entre 'foi' intérieure et 'confession' publique », introduisant par là « une brèche dans la solidité du Léviathan » dans laquelle se serait engouffrée le « juif » Spinoza²⁴ (173).

J.-C. Monod a raison de distinguer cette genèse *antisémite* de l'État libéral moderne de celle de Strauss, mais il reste vague en ce qui concerne les implications politiques de la philosophie de ce dernier et laisse de côté quelques moments importants du dialogue entre les deux auteurs. On s'interroge en effet : n'est-ce pas précisément après la lecture de l'interprétation straussienne de Hobbes, telle qu'elle est développée dans l'ouvrage de 1935/1936²⁵, que Schmitt prend ses distances vis-à-vis du philosophe anglais et de son « libéralisme » supposé ? Strauss ne s'est-il pas lui-même attribué dans la correspondance la paternité du concept schmittien de « pensée de l'ordre concret », développé en 1934²⁶ ? Son « retour » à la philosophie politique platonicienne, qui passe par la case des « Lumières médiévales », n'implique-t-il pas précisément une pensée de l'*union* du religieux et du politique, la Loi étant construite comme divine et terrestre, religieuse et politique, « une et totale »²⁷ (et assurément antilibérale et antidémocratique) ? L'ouvrage sur Maïmonide de 1935 n'est-il pas

22 Voir Leo STRAUSS, « Sur l'orientation philosophique et l'enseignement politique d'Abravanel » (1937), trad. fr. par A. Barrot, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4/1998, p. 559-584.

23 Leo STRAUSS, *La critique de la religion chez Spinoza. Recherches pour une étude du « Traité théologico-politique »* (1930), trad. fr. par G. Almaleh, A. Baraquin et M. Depadt-Ejchenbaum, Paris, Cerf, 1996.

24 Carl SCHMITT, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique* (1938), trad. fr. par D. Trierweiler, Paris, Seuil, 2002, p. 116sq.

25 Leo STRAUSS, « La philosophie politique de Hobbes » (1935/1936), in Leo STRAUSS, *La philosophie politique de Hobbes*, trad. fr. par A. Enegrén et M. de Launay, Paris, Belin, 1991, p. 15-241.

26 Dans une lettre à Klein du 10 octobre 1934, Strauss voit en tous les cas dans le passage du « décisionnisme » à une « pensée de l'ordre concret » les traces de son influence sur Schmitt (Leo STRAUSS, *Gesammelte Schriften, Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe, op. cit.*, p. 524).

27 Voir à ce propos Leo STRAUSS, « Cohen et Maïmonide » (1931), trad. fr. par C. Pelluchon, *Revue de*

là pour signaler que les « Lumières médiévales » ont peut-être réussi là où Hobbes et Schmitt aurait échoué ? Autant d'interrogations auxquelles il était difficile de répondre dans le cadre d'une simple contribution, mais qui jaillissent nécessairement de la reconstruction offerte par l'article de J.-C. Monod.

On aurait d'ailleurs souhaité que les autres présentations suivent davantage son exemple sur le plan méthodologique et contextualisent davantage les écrits des philosophes discutés. Les textes de Strauss, comme d'ailleurs ceux de l'ensemble des penseurs judéo-allemands traités dans les deux ouvrages, sont toujours, même quand ils discutent des sujets dont l'actualité n'est pas immédiatement sensible, des *interventions* dans une conjoncture historique et politique donnée : l'histoire de l'émancipation des juifs allemands, le choc et les espoirs déçus de la Première Guerre Mondiale, le renouveau culturel juif des années 1920 et 1930, l'instabilité de la République de Weimar, la montée de l'antisémitisme et d'une droite radicale *völkisch*, sont autant de paramètres à prendre en compte pour saisir la signification des positions souvent « mobiles » (J.-C. Monod) de ces philosophes, qui ne pouvaient rester indifférents à une histoire les frappant de plein fouet. Les exemples examinés dans cette note (Cohen, Rosenzweig, Strauss) témoignent du fait que ces théoriciens étaient aussi des acteurs engagés et que leurs réflexions sur le judaïsme restaient indissolublement liés à leur projet philosophico-politique plus global. La prise en compte de cet aspect ne peut selon nous qu'enrichir la compréhension philosophique (et pas seulement historique) de ces auteurs, si du moins on ne se contente pas de rabattre leurs positions sur un hypothétique *Zeitgeist* ou sur une humeur idéologique identifiée en amont de la recherche.

Métaphysique et de Morale, 2/2003, p. 274-275.