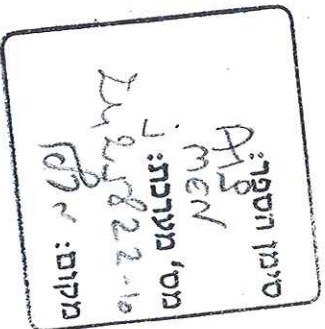


P R É F A C E

M. Dominique Bourel, philosophe et historien des idées qui s'intéresse à l'expression que reçoit, dans les écrits juifs du XVIII^e siècle en Allemagne, la pensée de l'*Aufklärung*, a traduit, avec soin et science, la *Jerusalem ou Pouvoir religieux et judaïsme (Jerusalem, oder Ueber religiöse Macht und Judentum)* du philosophe Moses Mendelssohn. La traduction est bien introduite et très utilement annotée. Les notes éclairent entre autres tout ce qui dans cette œuvre, vieille de deux cents ans, est évocation de noms propres oubliés et allusion à la chronique de l'époque.

Ces pages formulent en quelque façon la philosophie — ou l'idéologie ou la charte — de l'émancipation des juifs dispersés parmi les nations modernes et où, il y a deux siècles, ils étaient encore privés de droits politiques. Émancipation espérée et commencée aux approches de la Révolution française de 1789 et poursuivie avec confiance et exaltation pendant tout le XIX^e siècle. L'intégration aux États nationaux de l'Occident, l'assimilation politique, ne devait pas, du moins aux termes de la doctrine mendels-



sohnienne, faire perdre aux juifs leur identité historique particulière interprétée comme essentiellement, et même comme exclusivement, religieuse. Le concept du religieux se présente à Mendelssohn comme décrivant un domaine régi par la liberté de conscience où ne valent que les motifs intérieurs : domaine soustrait aux contraintes de l'État — et même aux contraintes de l'Église, laquelle ne saurait agir légitimement sur les consciences que par l'éducation. Les convictions religieuses ne justifieraient donc, dans un État, aucune exception de nature à retenir une personne de la légalité et de l'égalité civiles et ne confèreraient à qui que ce soit un privilège politique. Des réflexions sur la liberté de conscience, sur ses rapports avec les pouvoirs, politiques et ecclésiastiques, sur le droit naturel et le contrat social — toute une philosophie politique — emplit la bonne moitié de ce livre où s'atteste cependant le désir ou l'ambition du judaïsme occidental d'appartenir aux nations européennes. Moment important de l'histoire juive dont on ne saurait, malgré les graves déceptions du XX^e siècle, sous-estimer le côté positif et l'inspiration noble. Grand moment de la philosophie politique moderne : essentielle pour la collectivité juive, l'émancipation apparaît comme importante sur le plan de la pensée universelle. Elle fut reconnue ainsi dès la publication du livre. Kant le lit avec « admiration pour ses pénétration, finesse et intelligence », il le tient pour annonciateur d'une grande réforme « imminente bien qu'avancé avec lentement et qui ne concernerait pas seulement les israélites, mais aussi les autres nations » (Lettre à Mendelssohn du 16 août 1783). On trouve les traces de cette lecture dans le texte kantien de 1793 : *Ueber den*

Gemeinspruch : *Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. De son côté, Hegel a connu et étudié *Jerusalem* dans ses textes théologiques de jeunesse, quoique dans une attitude déjà négative à l'égard du judaïsme.

Par-delà ses considérations théoriques sur l'égalité des religions diverses devant l'État, et sa protestation contre le serment de fidélité à certaines vérités dogmatiques, que l'État serait en droit d'exiger des citoyens appelés à des fonctions publiques, Mendelssohn préconise une notion de liberté plus radicale que celle qui est propre à bien des légistes de l'époque. Dans un bel article publié par la revue hébraïque *Dath* (été 1980, n° 5), paraissant à l'université de Bar-Ilan en Israël, « Sur la quête de la liberté dans la philosophie politique de Mendelssohn », le professeur Alexander Altmann de Harvard (éditeur des *Œuvres complètes* et biographe de Mendelssohn) dégage les arrières-fonds du concept du droit naturel utilisé par le philosophe de *Jerusalem* : la liberté du droit naturel ne saurait être limitée par aucun contrat social ; il y aurait là une impossibilité inscrite dans l'essence de l'homme. Cette impossibilité quasi ontologique du renoncement à la liberté serait caractéristique de la pensée de Mendelssohn. Pour l'homme, la liberté serait à la fois un droit et une obligation ; obligation qui prévaudrait en cas de conflit d'obligations. Alors que l'individu peut restreindre ses droits naturels en vue de la paix et de la sécurité de l'ordre social, la liberté de la conscience ne supporterait pas de restrictions fondées sur de tels arguments. La paix et la sécurité ne seraient pas l'ultime motivation du contrat social et de l'État. La vocation de l'État consisterait à favoriser la

liberté en tant que précisément possibilité d'une vie plus active et plus créatrice. Le souverain, d'après Mendelssohn, ne pourrait même pas prescrire aux citoyens, contrairement à la vision de Hobbes, les formes du culte. Jamais les lois positives ne sauraient contredire ni détruire la loi naturelle et les droits de l'homme qu'elle définit et délimite. Les lois découlant du contrat ne sont pas à même de promouvoir des catégories de droits et d'obligations auxquelles manquerait toute racine dans l'« état de Nature ». Mendelssohn fait une réponse négative à la question qu'il pose dans *Jerusalem* : « Des contrats et des accords peuvent-ils créer des droits parfaits, des devoirs de contrainte là où il n'y avait pas au préalable, en l'absence de tout contrat, de droits et de devoirs imparfaits et de devoirs de conscience ? » La loi naturelle est la protection de l'homme contre l'oppression. Aucune raison d'État ne saurait faire violence à la loi éthique naturelle.

Voilà sur quelle base spirituelle se fonde pour Mendelssohn l'entrée des juifs dans la cité, sans donc que leur religion doive en souffrir et sans qu'elle fasse obstacle à cette émancipation.

Le souvenin des totalitarismes qui hante encore l'humanité d'aujourd'hui, souligne l'actualité du scrupule libéraliste qui guide toute cette partie de l'ouvrage de Mendelssohn. Quant aux juifs, les dures épreuves qu'ils connurent dans l'Europe tourmentée du ^{xx}^e siècle où le peuple d'Israël faillit disparaître, les obligent certes à penser leur avenir, leur place dans la famille des nations et les traits futurs de leur essence et de leur physiognomie religieuse en des termes nouveaux. Mais l'idéal mendelssohnien, si exigeant, de liberté et des droits de l'homme

dont l'éclat avait ébloui les juifs dans le monde libéral du ^{xix}^e siècle et qu'ils avaient aussitôt reconnu comme proche de leurs traditions prophétiques, reste cher à leur cœur, malgré le cours des événements et la fragilité des institutions démocratiques en Europe, qui n'ont pu empêcher ni les deux guerres mondiales du siècle, ni le fascisme, ni Auschwitz. Quelles que soient les modalités sous lesquelles le passé et les traditions et la culture d'Israël s'imposent au judaïsme au lendemain de l'holocauste, la liberté de la conscience religieuse, à l'égard de toute autorité extérieure purement institutionnelle, constitue d'une façon très consciente l'acuité même de leur *être-là*. Mendelssohn, dans sa philosophie où la religion commence, en quelque façon, dans la libre pensée elle-même, sans renoncement possible à cette liberté, atteste la modernité irréversible du juif d'aujourd'hui. Sa revendication de la dignité de citoyen en découle. C'est encore une telle condition de citoyen qui est recherchée de nos jours dans l'État d'Israël lequel se veut, en cela surtout, à l'image des peuples occidentaux démocratiques et libres, comme membre de leur communauté. C'est encore à elle que tiennent les millions de juifs qui résident dans leurs patries européennes et américaines, citoyens à part entière, même si pour ceux-là aussi l'antique fidélité à Sion est devenue un devoir de soutien quasi liturgique à l'égard du jeune État sioniste, mais pensé et senti comme un État extraordinaire, « pas comme les autres ». Devoir qui, ici, renforce ou remplace le ritualisme traditionnel ; dévotion qui d'emblée exclut tout antagonisme politique susceptible de mettre en cause les devoirs envers la patrie. Pensée et sentiment nouveaux, quel que soit le jugement que, du dehors, on veuille porter

sur la cohérence d'une telle pensée ou sur la persistance d'un tel sentiment.

*

Mais cette liberté de la conscience religieuse ne s'est-elle pas montrée aussi étrangère à l'âme juive ? L'Ancien Testament n'atteste-t-il pas l'extrême rigueur des sanctions attachées aux transgressions religieuses et, par conséquent, l'inaaptitude du judaïsme au régime de la liberté intérieure préconisée par Mendelssohn ? C'est précisément pour répondre à de telles objections ou insinuations provoquées par le libéralisme du philosophe juif, que la deuxième partie de *Jerusalem* en vient à traiter de l'essence du judaïsme et de l'essence de la foi en général. On peut essayer de résumer en quatre thèses les positions fondamentales de Mendelssohn sur ce point.

Thèse générale : les croyances religieuses — vérités relatives à l'existence et à la bonté absolue d'un Dieu créateur et soucieux de la félicité des humains — ne sont l'effet d'aucune révélation surnaturelle orale ou écrite, ni pour le judaïsme ni pour aucune autre religion. Vérités nécessaires au bonheur des êtres, elles seraient communiquées à l'homme par la bonté divine d'une façon plus directe. Elles seraient — sans lettres et sans hiéroglyphes — inscrites dans la conscience de tout homme et seraient l'évidence rationnelle elle-même, la lumière naturelle elle-même, le bon sens même. Avant toute métaphysique — Mendelssohn diffère en cela de la lettre de l'école leibnizienne —, avant toute théologie rationnelle ! Ces vérités nécessaires à la béatitude de l'homme sont de soi

nécessaires ! Elles n'ont besoin non plus d'aucun miracle qui aurait à les confirmer. Monothéisme optimiste d'une Providence infiniment bienveillante. Il y aurait donc d'emblée des croyances, communes à tous les hommes, gage théologique d'un accord universel autour des vérités éternelles.

Deuxième thèse : ces croyances ont besoin d'expression, de symboles et signes, pour être retenues et méditées et c'est là que, fixées dans des images et dans des lettres issues d'hiéroglyphes, elles sont trahies, perdent leur signification authentique pour se figer en idoles et pour rendre possibles toutes les idolâtries du monde séparant les hommes de Dieu, opposant les hommes aux hommes. Philosophie de l'histoire religieuse à laquelle de longues pages sont consacrées dans l'essai de Mendelssohn et que l'on ne discutera pas ici.

Dès lors — et ce serait la troisième proposition — une révélation a été reçue par le peuple juif, révélation surnaturelle et accréditée par des miracles, enseignant une *légalisation* où le monothéisme trouve une expression qui le préserve des égarements de l'histoire. Révélation qui, surnaturellement encore et sur l'attestation des miracles, apporte aussi les vérités sur l'extraordinaire ou sainte histoire vécue par le peuple juif. Législation et vérités historiques qui comportent, notamment, une sage pédagogie : permanents rappels des croyances innées et explications renouvelées à l'occasion des gestes rituels et cérémoniels dont la Loi révélée emplit la vie des fidèles. Intervention incessante de la voix et de la raison vivantes contre l'aberration intellectuelle des images mortes et des signes immobilisés dans les systèmes. Joug de la loi libérant les esprits.

...Préserver dans sa pureté raisonnable le monotheïsme inscrit dans les cœurs, tel serait l'unique privilège surnaturel du peuple juif. Il devient sa mission parmi les gentils. Le judaïsme serait ainsi nécessaire au monotheïsme inné dans l'homme : il n'est pas une foi révélée, il est une loi révélée *. Mais entre la foi et la loi existe, selon l'expression même de Mendelssohn, un rapport d'âme à corps **.

Quatrième proposition enfin : la loi religieuse révélée au peuple juif aura été, dans l'antique Israël, érigée en loi politique. Non pas que la politique s'y soit mêlée à déterminer des croyances et des articles de foi, comme le supposent les objections qui servirent de prétexte à tout discours sur l'essence du judaïsme. La rigueur des sanctions attachées aux transgressions dans les récits du Pentateuque n'y aurait concerné que l'ordre politique que devait assurer la loi révélée. Ordre qui n'est pas fait de croyances et d'idées, mais précisément de lois garantissant la liberté des idées qui anime les croyances. La répression n'aurait donc jamais visé des péchés d'opinion, mais des fautes purement politiques. Situation de niveau spirituel

* Thèse dont on retrouve, peut-être, une indication dans Maimonide qui présente la révélation de Dieu à Abraham comme la réflexion propre du patriarche sur les données du monde et qui attribue à la révélation mosaïque la Loi préservant des idoles le peuple juif exposé encore à la contagion de l'idolâtrie ambiante au moment où il sortait d'Égypte. Cf. Code rabbinique de Maimonide, *Traité sur l'idolâtrie*, chapitre premier, paragraphes 2 et 3.

** Métaphore qui, par elle-même, va très loin : comme si le rite était à la croyance ce que les mouvements de notre « corps propre » sont aux « états d'âme » qu'ils expriment et concrétisent en exprimant et dès lors ontologiquement inséparables de l'expression. Mais est-ce là le sens de cette métaphore chez Mendelssohn qui, par ailleurs, a attribué deux sources différentes à la croyance — venant dans la lumière naturelle — et à la loi — issue d'une révélation surnaturelle ?

élévé où le politique n'aurait pas encore été admis comme principe distinct de celui qu'exige le maintien de la liberté de conscience religieuse. Situation instable et difficile aux hommes. Elle se défaisait déjà, d'après Mendelssohn, au cours de l'antique histoire juive. Elle appartiendrait définitivement au passé depuis la destruction de l'ancien État hébreu. La distinction serait désormais radicale dans le judaïsme entre loi religieuse et loi politique. Période définitivement révolue et dont la péremption se serait déjà reflétée dans l'évangélique « Rendez à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est à César ». Période révolue : rien ne s'oppose donc plus à l'entrée des juifs dans les États modernes. Et le texte de Mendelssohn qui semble déplorer l'échec d'une noble ambition de l'Humain et la fin de l'État juif d'autrefois, semble se réjouir en même temps de la nouvelle fraternité désormais possible dans les États nationaux modernes entre les juifs et les gentils.

*

Que reste-t-il de cette philosophie du judaïsme aux yeux des juifs de notre temps ? Mais comment ramener à un dénominateur commun la diversité de la conscience juive d'aujourd'hui — religieuse ou nationale ou seulement culturelle ou faite de reminiscences ou réduite à la pure « origine juive » sans souvenirs. Difficulté qui se montre déjà dans l'impossibilité de ramener à l'unité ces quelques rubriques. On doit cependant se demander si l'analyse philosophique de Mendelssohn n'est pas en retard sur les événements et les idées qu'on ne pouvait, il est vrai, prévoir ! Les juifs de nos jours ont connu le sionisme,

subi le génocide et sont les citoyens ou les contemporains de l'État d'Israël. Rien, semble-t-il, n'est davantage éloigné de leur pensée que la certitude des perspectives harmonieuses entrevues par Mendelssohn. L'équilibre entre leurs fidélités confessionnelles et leurs rapports aux nations serait moins simple que cela. Les épreuves subies pendant les années hitlériennes de l'Europe et leurs retombées actuelles ont rendu impossible le style quasi messianique de l'émancipation annoncée par Mendelssohn et par une certaine anthropologie qui, entre l'essence religieuse et nationale de l'humain, ne prévoit pas le danger des forces barbares dans l'histoire bouleversant l'ordre voulu par la raison. Quant à la foi juive qui, dans un État démocratique respectueux de l'infiriorité, ne s'expose plus à la persécution, n'est-elle pas entrée, au cours du XIX^e siècle, en Europe occidentale, dans un processus accéléré de déjudaïsation, allant jusqu'à la conversion aux religions ambiantes ou jusqu'à l'indifférence religieuse totale ? L'assimilation ne s'est-elle pas montrée sans limites là où *Jerusalem* de Mendelssohn prévoyait la permanence d'un particularisme religieux ? Et n'est-ce pas l'autre *Jerusalem*, celle de l'État d'Israël, qui, même pour ceux qui n'allaient pas devenir citoyens de cet État, assure désormais souvent la persistance et la consistance de l'Histoire sainte plus fortement que les consistoires officiels du judaïsme émancipé ?

Sans doute retrouve-t-on encore dans le judaïsme actuel la minorité invariable de stricte observance où — est-il besoin de le rappeler ? — la loi cérémonielle et rituelle n'est pas seulement une conduite destinée à maintenir, sans déformation, quelques représentations de la théologie

rationnelle. Elle y est au contraire le mode même selon lequel la pensée du croyant est vouée à un Dieu dont cette loi exprime la volonté. Ici la pratique de cette loi comme son étude ne sont précisément pas simple expression de la foi, mais l'intimité ultime avec un Dieu qui s'est révélé dans l'histoire. A travers toutes les aventures de la déjudaïsation, c'est dans ces groupes, indifférents aux variations des époques et comme privés de tout rapport à l'histoire, que se conservaient l'énergie de la tradition et son invisible rayonnement.

Mais l'histoire du judaïsme étiancipé au XIX^e siècle qui s'ouvrit à l'histoire européenne a été une assimilation où se perdait de plus en plus l'obéissance à la loi rituelle et où la participation à l'air du temps a été aussi la perte des croyances que Mendelssohn voulait innées à toutes les âmes humaines sans l'intervention d'aucune révélation surnaturelle. Les idées religieuses, qui ont beaucoup perdu en Europe — au moins statistiquement — depuis deux siècles, n'ont pu conserver dans l'âme juive, désormais attentive au dehors, un statut inaltérable. Faut-il rappeler les difficultés philosophiques que — dès après l'*Aufklärung* — ont rencontrées les doctrines sur lesquelles se fondait la théologie naturelle des croyances religieuses « inscrites dans la conscience humaine » ? Faut-il rappeler la place nette que font dans les intelligences la crise de la métaphysique conceptuelle, les idées kantiennes et tout ce qui va bientôt justifier l'annonce nietzschéenne de la « mort de Dieu » ? Faut-il mentionner en revanche tout le renouveau — mais aussi tous les paradoxes nouveaux — de la philosophie, de la théologie, de la foi ou de l'« expérience du divin » ou de la sensibilité religieuse

que le monde aura trouvé dans ce qu'on appelle raison pratique, dans l'éthique, mais aussi dans la révolte contre l'injustice sociale et dans l'ouverture sur la souffrance de l'autre homme ? Et ne faut-il pas insister, en ce qui concerne les juifs, sur toutes les dimensions imprévisibles et imprévues, que le désespoir même de la persécution nationale-socialiste a ouvertes dans l'antique foi d'Israël ; sur la Passion de l'Holocauste, sur sa signification pour les survivants qui encore se sentent incompréhensiblement et comme injustement épargnés ? Épreuves ou abîmes qui purent aussi conférer un sens inattendu à des textes très anciens portant certes la trace d'une histoire spirituelle prodigieuse mais qui, au XIX^e siècle, dans les lumières de l'émancipation, commençaient à passer pour de vieux grimoires ne pouvant intéresser qu'historiens et doxographes ? L'État d'Israël lui-même se fit rassembleur de la dispersion psychologique des juifs au-delà de toutes les migrations de personnes qu'il avait suscitées : terre des prophètes, terre des espoirs éthiques, moteurs et animateurs de la vie dite rituelle et cérémonielle ; terre signifiante, même pour ceux qui n'étaient plus que des « juifs d'origine » !

Que valent, dès lors, les distinctions mendelssohniennes entre foi et loi, prémisses de la normalisation du judaïsme dans les États nationaux de l'Occident ? Ne sommes-nous pas loin du portrait distingué d'Allemand, de Français ou d'Anglais de confession mosaïque qui sortait tranquillement de l'essai sur la Jérusalem nouvelle ?

Et cependant, à bien réfléchir, tout n'est pas périmé pour les juifs de notre temps dans la vision que Moses Mendelssohn se fait du judaïsme. L'assimilation qui ne

s'était pas déroulée selon les prévisions du philosophe procédait d'une pensée élevée qui n'est pas encore épuisée.

Nous avons déjà insisté sur l'actualité de la haute conception de la liberté humaine dans *Jerusalem* comme dans l'ensemble de l'œuvre de Mendelssohn et sur la signification que cette difficile liberté conserve pour les juifs au lendemain d'Auschwitz. Notons aussi que, malgré la normalisation de la question juive qu'il annonçait, Mendelssohn maintient dans sa vision du judaïsme l'affirmation de son histoire extra-ordinaire, et du rôle unique qui incombe à Israël parmi les nations. Il n'oublie pas dans son universalisme la singularité du peuple juif et sa signification universelle qui tient à cette singularité même : Israël serait encore nécessaire au monothéisme de l'humanité. Et Israël aurait aussi tenté l'aventure surhumaine qui a consisté — ne fût-ce que pendant un temps — à supporter une loi politique se référant à la loi religieuse : aux antipodes du conditionnement politique du spirituel ! Tentative ou tentation unique dans l'Histoire.

Dans le désir de l'émancipation tel que Mendelssohn l'exprime n'est jamais oublié la vocation d'Israël : être avec les nations c'est aussi être pour-les-nations. Sans doute la conscience de cette singularité universaliste est ancienne et propre à la mentalité religieuse juive, c'est le génie hébreu lui-même. Mais l'œuvre de Mendelssohn en exprime une dimension nouvelle qui, sans se référer en tout aux coordonnées philosophiques du XVIII^e siècle, est actuelle et anime le judaïsme d'aujourd'hui. Cette œuvre en effet inaugure une époque nouvelle dans l'histoire juive. Elle témoigne d'un judaïsme se voulant en symbiose avec le monde humain non juif par-delà l'uni-

versalisme mystique de l'être-pour-les-autres, qui lui a toujours été familier. Symbiose qui est présupposée par l'État d'Israël lui-même. Symbiose dont la structure ou l'organisation demande sans doute une élaboration philosophique plus complexe que celle de l'*Aufklärung* — le Siècle des Lumières — ne rendait possible : une théologie moins abstraite et une eschatologie moins simple dans son optimisme.

Mais c'est Mendelssohn qui, dans sa théorie idéaliste de la révélation religieuse, intégrale dans la lumière naturelle, et de la félicité assurée par la Providence à tous les hommes, a surtout affirmé, par-delà l'humanisme éthique et le respect de la personne en autrui, l'unité intellectuelle de l'humanité autour des mêmes vérités ou autour des vérités interférentes mais toujours réciproquement traçables — ce qui signifie l'unité profonde de la civilisation humaine. Et cette possibilité des vérités interférentes n'est-elle pas la vie en commun de l'humanité, ou la définition même, ou du moins la promesse essentielle, de l'Occident ? Théologie et eschatologie qu'aura tentées par exemple, avec tant de hauteur de vues et tant de suggestions fécondes, à peine cent cinquante ans après la *Jerusalem* de Mendelssohn — déjà à l'issue de la guerre de 1914 mais encore avant la montée de l'hittlérisme —, dans *Der Stern der Erlösung*, le philosophe Franz Rosenzweig, unissant dans le même destin et apercevant dans le même drame métaphysique, sans aucun soupçon de syncrétisme, le judaïsme et la chrétienté. Mais Franz Rosenzweig est l'enfant de cette assimilation même du judaïsme allemand qu'il a traversée avant de revenir à soi, qu'il a surmontée en empruntant à son assimilation

bien des ressources nécessaires à son indépendance même au sein d'une communauté humaine et sans oublier sa dette ni les liens qu'elle instaure. Assimilation à surmonter en fin de compte, dont *Jerusalem* atteste la pensée généreuse et nouvelle qui lui survit. Il faut savoir gré à M. Dominique Bourel d'avoir traduit ce livre avec rigueur et de le présenter dans le contexte de son époque.

EMMANUEL LEVINAS.