

COHEN ET MAÏMONIDE

Corine Pelluchon et Leo Strauss

P.U.F. | *Revue de métaphysique et de morale*

2003/2 - n° 38
pages 233 à 275

ISSN 0035-1571

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2003-2-page-233.htm>

Pour citer cet article :

Pelluchon Corine et Strauss Leo, « Cohen et Maïmonide »,
Revue de métaphysique et de morale, 2003/2 n° 38, p. 233-275. DOI : 10.3917/rmm.032.0233

Distribution électronique Cairn.info pour P.U.F..

© P.U.F.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Cohen et Maïmonide

PRÉSENTATION DE LA TRADUCTION

Strauss et Cohen : la question du judaïsme éclairé

Cohen est présent dans l'œuvre de Strauss, du début à la fin de sa carrière, en particulier dès qu'il est question de critiquer Spinoza et de penser le retour à l'orthodoxie comme retour à Maïmonide. Cohen est le représentant d'un mouvement de retour vers la tradition que d'autres philosophes juifs, comme Rosenzweig et Strauss, vont prolonger. Il s'agit de contester l'évidence des Lumières spinozistes qui rabattent la religion sur la superstition ou la séparent de la connaissance et de la vérité. Il s'agit de penser l'articulation entre la philosophie et le judaïsme à une époque où la tradition est vécue comme une crise, soit parce que le judaïsme devient l'objet d'une science qui lui procure un enterrement décent¹, soit parce que la conscience individuelle s'en empare de manière plus ou moins arbitraire et que cette intériorisation de la religion la vide de tout contenu. Cohen est le père spirituel de Strauss, dans la mesure où il l'a mis sur le chemin d'une compréhension de Rambam comme d'un Juif éclairé qui affirme la réciprocité ou l'interpénétration de la philosophie et du judaïsme, de la raison et de la révélation.

Dans cette conférence projetée en 1931, Strauss part de Cohen pour aller vers Rambam dont la pensée nous est inaccessible tant que nous demeurons prisonniers des préjugés historicistes et surtout progressistes qui viennent de la version radicale des Lumières et de leur caricature. Nous répétons ce que les philosophes des Lumières ont dit à la fin du XVII^e et au XVIII^e siècle. Nous vomissons Voltaire, dit Strauss, et nous croyons être fidèles à sa pensée, alors que nous n'avons pas pris la peine de lire véritablement ses écrits. Strauss fait de Cohen celui qui nous « ouvre la compréhension de Rambam » parce qu'il représente un homme des Lumières pour qui les Lumières ne vont pas de soi. Celui qui passe pour le modèle d'une synthèse possible entre la philosophie et la religion invite, en revenant à Maïmonide, à prolonger l'œuvre de ce « classique du rationalisme » qui déleste la religion juive de tout ce qui en elle relève

1. Comme le dit Steinschneider à propos de la *Wissenschaft des Judentums*, dont Strauss a été membre, notamment lorsqu'il a écrit son livre sur Spinoza, *La Critique spinoziste de la Religion*, paru en 1930. C'est également dans un local de la *Wissenschaft des Judentums* qu'il devait prononcer cette conférence, à Berlin, le 4 mai 1931.

de la superstition. Ainsi, la vénération de Cohen pour Rambam signifie l'option pour un judaïsme éclairé, c'est-à-dire que la philosophie a autant à apprendre du judaïsme que le judaïsme de la philosophie. Celle-ci, comme chez l'auteur du Guide des Perplexes, est appropriation de la Loi et permet de motiver rationnellement les 613 préceptes en s'attaquant aux éléments mythiques de la Bible. En ce sens, il y a, écrit Strauss, une connivence entre le principe de l'allégorie qui permet à Rambam de substituer au sens extérieur et inauthentique un sens véritable et caché, ésotérique, et l'interprétation idéalisante de Cohen qui voit dans la morale kantienne l'accomplissement ou la vérité de la morale des prophètes. Même si le principe d'interprétation de Cohen est gouverné par le schéma kantien et par les Lumières modernes qui pensent que, lorsque la tradition est une source, sa richesse ne nous apparaît qu'ultérieurement, il y a bien une continuité entre Maïmonide et Cohen. Cette continuité est ce que Strauss appelle ici le judaïsme éclairé : les Lumières sont celles de la raison qui purifient le judaïsme et font du Dieu des prophètes un Dieu lavé de ce qu'il pouvait avoir de charnel et de tribal. La religion peut ainsi échapper aux attaques de Spinoza. Ce dernier, qui intéresse Strauss pour la même raison que Cohen, était l'obstacle principal au retour à l'orthodoxie : « On ne pourrait revenir à l'orthodoxie que si Spinoza se trompait en tous points », écrira Strauss en 1965, dans sa préface à l'édition américaine de *La Critique spinoziste de la Religion*. Mais si Strauss fait ici l'éloge de Cohen qui l'a mis sur le chemin d'un retour à Rambam et aux Lumières médiévales, s'il est d'accord avec le philosophe néo-kantien pour voir dans les Lumières l'héritage de la pensée de Platon, il y a également dans l'éloge un blâme et dans cette filiation l'indice d'une rupture. L'interprétation essentiellement morale que Cohen fait de la pensée de Maïmonide fournit à Strauss l'occasion de se démarquer d'une philosophie qu'il prétend dépasser.

Cohen a montré, dans un texte de 1908 intitulé « Caractéristique de l'Éthique de Maïmonide », que la vérité de la religion s'accomplissait dans la morale. Cohen interprète la doctrine maïmonidienne des attributs négatifs comme une négation de la métaphysique qui laisse la place à une conception d'un Dieu moral, dont les attributs, relatifs à l'action, fournissent un modèle pour l'homme dans sa vie et son rapport à l'autre, au prochain, au *Nebenmensch* pensé comme *Mitmensch*, qui est le lieu où se joue au plus près le rapport à Dieu ou plutôt la corrélation entre l'homme et Dieu. Pour l'auteur de *La Religion de la raison* dans les limites de la philosophie (1915) et de *La Religion de la raison tirée des sources du judaïsme* (1919), abondamment cités par Strauss, la révélation est un fait de la raison et Dieu est une Idée. Or, Strauss voit dans cette philosophie dont le centre est l'éthique et qui a besoin de la religion comme d'un complément soutenant l'effort indéfini de l'homme vers plus d'humanité à la

fois le motif de l'engagement politique de Cohen aux côtés de la gauche et ce qui limite sa compréhension tant de Rambam que de la philosophie politique telle que Strauss l'appelle de ses vœux. C'est cet intérêt pour l'éthique qui a conduit Cohen à penser que « Maïmonide était dans un accord plus profond avec Platon qu'avec Aristote ». Il l'a aussi empêché de voir que le lien entre les philosophes juifs et arabes du Moyen Âge et les philosophes grecs, en particulier Platon, était la notion de la Loi comme totalité de la vie spirituelle, sociale et politique. En pensant la Loi comme moralité, Cohen ne s'échappe pas de l'interprétation qui s'ensuit de l'Épître aux Romains, I, 20. Celle-ci fournit à la pensée moderne un cadre ou un schéma a priori que renforce l'habitude que nous avons de vivre dans un ordre politique où la sphère privée et la sphère publique sont séparées. Cohen, comme les héritiers des Lumières modernes – qui ont tout l'air, pour Strauss, de venir du christianisme, en particulier du protestantisme –, manque ce qui fait la spécificité de la philosophie juive et arabe du Moyen Âge, en particulier de la prophétologie de Rambam. Cette partie de la philosophie de Rambam, dont Cohen avait eu le mérite de désigner les sources qui remontent à Platon par l'intermédiaire de Fârâbî, est sa philosophie politique. Ce n'est pas l'éthique qu'il s'agit d'articuler à la philosophie, mais c'est le problème théologico-politique qui est à repenser au sein d'une philosophie qui n'est pas tant la synthèse entre la raison et la révélation que l'examen du type de rationalisme qui sous-tend la pensée des Modernes d'un côté et celle des Anciens de l'autre. Si la lecture par Cohen de Maïmonide est limitée et manque la vérité, c'est-à-dire pour Strauss l'actualité de Rambam, c'est parce que Cohen parle au nom d'un rationalisme qui n'a rien à voir avec celui des Lumières médiévales ni avec celui de Platon.

Pour les Anciens, la raison est accueillante à la révélation et elle a besoin de la révélation parce que, selon eux, l'homme est incapable de prendre soin de lui-même sans le secours d'une loi divine, qu'elle soit recouverte par le « fait brut de la révélation », c'est-à-dire par le monothéisme, ou qu'il s'agisse de la loi divine dont parle l'auteur du Livre X des Lois. Au contraire, Cohen est un homme qui croit en l'autonomie de la raison humaine et en la capacité de l'homme à progresser vers le bien. Mais son messianisme ne correspond ni au schéma d'interprétation de Strauss ni à son expérience historique : Strauss veut comprendre un auteur tel qu'il se comprend lui-même et, s'il fait de l'histoire de la philosophie une propédeutique à la philosophie, c'est parce que nous devons remonter une seconde caverne qui a été construite par les préjugés modernes et qui s'ajoute à la première caverne dont parle Platon pour décrire la toute-puissance de l'opinion et notre aliénation initiale. Le schéma d'interprétation de Strauss doit plus à Heidegger qu'aux Lumières kantienne : il y a eu un oubli du sens de la loi qui explique que nous ne sachions plus déchiffrer

la pensée de Rambam, mais aussi que nous ayons laissé la pensée politique se substituer à la philosophie politique où la question du rôle des lois et des décisions politiques était articulée à la question de savoir comment l'homme doit vivre. Selon Strauss, Cohen a pressenti cette dimension de la pensée de Rambam quand il a rapproché sa prophétologie du questionnement socratique comme « questionner ensemble sur la vie juste ». Mais Cohen n'est pas allé jusqu'à penser la philosophie politique comme philosophie première, ce qui était pourtant la conséquence de la reformulation du problème théologico-politique et de l'articulation entre religion, politique et philosophie qui fondent l'option pour le judaïsme éclairé.

Le retour à la pensée de Rambam est pour Strauss une occasion de se défaire des préjugés modernes et de revisiter les présupposés de la politique moderne, de ces Lumières que nous croyons évidentes, de ces débats que nous pensons définitivement réglés. Le retour à Maïmonide deviendra une propédeutique à la philosophie politique, une manière de penser la crise de notre temps, dont Strauss ici ne parle pas explicitement et qui n'est peut-être pas encore diagnostiquée comme telle mais qu'il expliquera par l'oubli du sens de la loi comme totalité de la vie ou, pour le dire autrement, par la disparition de sa fonction symbolique qui s'ensuit du droit naturel moderne, du remplacement progressif de la notion de loi par celle de droit² et de l'éclipse du politique. Seule la philosophie politique telle que Socrate l'inaugure, seule une réflexion critique sur le meilleur régime, sur la viabilité ou non du projet moderne pourra résoudre la crise théologico-politique que vit l'Occident. Tel est le sens de l'intérêt de Strauss pour la prophétologie de Maïmonide. Lorsque l'on comprend ce qui motive Strauss, ce qui est en jeu dans sa philosophie, les textes du Moyen Âge où l'on peut lire que le chef d'État n'est pas le philosophe, mais le prophète, « thaumaturge, voyant et politique en une seule et même personne » cessent d'être complètement étranges. Dans cette conférence projetée au début des années trente, où il n'est pas apparemment question de faire une critique constructive de la démocratie, où les hommes n'ont pas encore vécu le choc du nazisme, mais où la vague de fond nihiliste n'échappe pas au jeune chercheur juif allemand, élève de Max Weber et de Heidegger, on a l'impression que l'étude minutieuse des textes recouvre le questionnement philosophique. On peut également penser que c'est la découverte de Maïmonide qui a mis Strauss sur la voie d'une critique des Lumières modernes, responsables à certains égards de l'obscurcissement philosophique et idéologique du xx^e siècle. Tout se passe comme si Strauss, pour prendre conscience de ses orientations philosophiques, avait besoin de se frayer une voie dans l'histoire de la philosophie. Et c'est là

2. Droit naturel et Histoire.

qu'il rencontre Cohen, au moment où le chercheur hésite encore à devenir philosophe. Quatre ans plus tard, dans *Philosophie und Gesetz*, les motifs qui sont ici implicites seront explicités. Strauss ne cessera alors de tirer les conséquences de son intérêt pour la philosophie politique de Maïmonide, ce qui le conduira à réouvrir la querelle des Anciens et des Modernes et à radicaliser sa critique des Modernes. Pourtant, il y a déjà dans ce texte, où l'interprétation de Rambam est entrelacée de références au philosophe socratique, l'annonce d'une contribution positive à la philosophie politique. Penser la loi telle que Maïmonide et Platon nous invitent à la penser, c'est contester le statut qui est celui de la conscience depuis Descartes jusqu'à la phénoménologie : il s'agit de remonter aux choses mêmes qui ne sont pas les choses telles qu'elles apparaissent à ma conscience ni même les pragmata auxquelles revient Heidegger dans son analytique du *Dasein*, mais, comme pour Socrate, les opinions qui ont cours dans la Cité. La réflexion sur le rapport entre la philosophie politique et les opinions du sens commun est précisément la tâche de la philosophie. Le philosophe néo-kantien et son articulation de la philosophie et de l'éthique ne peuvent pour cette raison convaincre Strauss.

Enfin, la défense de la rationalité kantienne et de la moralité qui caractérise la philosophie de Cohen semble déjà être mise en échec en 1931, soit deux ans après les Entretiens de Davos où, aux yeux du jeune Strauss, Heidegger semble l'emporter devant Cassirer. Mais dès le début des années vingt, dès son mémoire sur *Jacobi* que dirigea Cassirer, Strauss pense que le projet des Lumières est suspect. Il pense, parce qu'il est l'héritier de Nietzsche, trop présent pour être toujours cité, que l'Occident n'a plus confiance dans son dessein et que le nihilisme est le quotidien du dernier homme. Strauss, « jeune Juif né et élevé en Allemagne et pris dans l'étau de la conjoncture théologico-politique³ » ne peut partager l'optimisme humaniste ni le rationalisme de Cohen dont il dira plus tard⁴ qu'il est un homme du XIX^e siècle. Mais parce qu'il s'agit de penser dans le judaïsme éclairé la double appartenance à Jérusalem et à Athènes et le maintien de deux sagesse irréductibles l'une à l'autre, Strauss, qui ne suivra pas la voie d'une synthèse entre philosophie et religion, ne sera pas non plus convaincu par la pensée, d'inspiration hœlderlinienne, du dernier dieu que l'on trouve chez Heidegger⁵ pour qui le divin désigne un autre rapport au *Gestell* et non un retour à la foi des origines. En lisant ce texte des années trente, on comprend bien que Cohen est le père spirituel de Strauss, celui dont il veut prolonger l'héritage tout en le dépassant. Strauss indique pourquoi il ne peut

3. Préface de 1965 à l'édition américaine de *La Critique spinoziste de la Religion*.

4. « Athènes et Jérusalem. Réflexions préliminaires », *op. cit.*

5. *Beiträge*, sections 255-256.

pas suivre Cohen. Celui-ci lui a tracé la voie, mais le cadre de sa pensée, le néo-kantisme et l'éthique ne lui permettent pas de tirer toutes les conséquences de ses intuitions. Derrière la vénération et l'hommage, il y a déjà la rupture et le meurtre du père. Mais en même temps, il y a, au sein de la différence et peut-être grâce à elle, la fidélité au judaïsme éclairé, au judaïsme de Maïmonide qui rend impossibles l'adhésion aux thèses de Nietzsche et de Heidegger et la fascination de l'irrationalisme. L'esprit et l'originalité de la pensée de Strauss sont inséparables de son appropriation de Maïmonide. De même, Strauss n'est jamais aussi proche et aussi loin de Cohen que lorsqu'il s'agit de Maïmonide. Aussi trouve-t-on dans ce texte, dans la prolifération de références dont à première lecture on ne saisit pas toujours l'importance et l'enjeu, les idées essentielles qui occuperont Strauss jusqu'à la fin de sa vie. Elles se rassemblent autour d'un centre : la critique des Lumières modernes et le retour aux Lumières prémodernes, c'est-à-dire à un rationalisme accueillant à la Révélation et au sens véritable de la loi, comme étapes préalables à la constitution d'une philosophie politique pour les temps modernes que Strauss annonce mais qu'il n'élabore pas.

Corine PELLUCHON

Conférence à faire le 4 mai 1931. [Le texte de la conférence que Strauss a donnée à Berlin le 4 mai 1931 dans la salle des fêtes de l'école de la *Wissenschaft des Judentums* ne peut plus être reconstitué avec certitude parce que Strauss doit avoir raccourci énormément le texte qui était trop long et que, pour cette raison, il remplaça la première partie du manuscrit original par une nouvelle introduction. Elle se trouve dans des feuilles détachées numérotées qui sont ajoutées au premier des deux cahiers manuscrits. Le début dans le cahier manuscrit est barré, mais Strauss avait manifestement l'intention de faire dans la première partie encore des ratures beaucoup plus importantes. Un passage où le texte ancien se rattache peut-être à la nouvelle introduction est nommé dans la note 1. Comme on peut seulement faire des suppositions sur la rédaction définitive – peut-être des feuilles qui étaient également insérées dans le cahier manuscrit sont-elles perdues – le texte intégral des deux cahiers est redonné à la suite de l'introduction⁶.]

6. Leo STRAUSS, *Frühe Schriften*, tome 2, [p. 393-436].

INTRODUCTION

Le sujet « Cohen et Maïmonide » exige une définition plus précise, car le « et » est trop indéterminé. Il donne l'impression que nous serions des spectateurs souverains, voire des juges, et que nous voudrions faire *passer* devant nous ces deux hommes exceptionnels. Si nous avions un semblable intérêt pour l'histoire comparée, nous aurions mis Rambam⁷, le plus ancien, à la première place. Mais en mettant Cohen, le plus tardif, à la première place, nous faisons comprendre que nous voulions *accéder* à Rambam en partant de Cohen : Cohen doit nous faire accéder à Rambam.

Quand nous nous confions à Cohen pour nous guider, cela ne signifie pas que nous avons l'intention de le suivre aveuglément. L'adhésion aveugle conduirait à ce que, *si* un jour nous avons été déconcertés par certaines affirmations de Cohen – et il y a certaines affirmations de Cohen qui *doivent* nous déconcerter [394] –, nous repoussions dans ce cas *totale*ment sa direction. Et nous nous priverions par là de jugements (*Einsichte*) importants. Il s'agira plus pour nous de suivre la piste de Cohen et aussi de ne pas nous laisser nous en écarter par ses égarements. Nous devons donc critiquer Cohen. Par conséquent, il sera en général davantage question de Cohen que de Rambam, bien que ce qui nous importe en premier et en dernier lieu, ce soit de comprendre Rambam. C'est une raison *de plus* pour mettre Cohen à la première place. Voilà pour la justification du titre. Passons au sujet !

Cohen s'est occupé le plus souvent de Rambam dans son article « Caractéristique de l'Éthique de Maïmonide », qui est paru en 1908 dans le recueil *Mose ben Maimon*. Le titre de cet article donne l'impression que *seule une partie* de la doctrine de Rambam y est traitée, l'éthique précisément. Cette impression disparaît quand on se rappelle ce que l'éthique signifie pour Cohen. L'éthique en tant que doctrine de l'homme est, d'après la déclaration explicite de Cohen au début de son *Éthique de la pure volonté*, le *centre* de la philosophie. Elle a besoin, pour sa préparation, de la logique et, pour son complément, de l'esthétique – elle n'est donc pas *toute* la philosophie ; mais elle est la discipline philosophique *centrale*. « Caractéristique de l'éthique de Rambam » veut donc dire chez Cohen : « Caractéristique du centre de la philosophie de Rambam », « Caractéristique centrale de la philosophie de Rambam ». De fait, c'est toute la philosophie de Rambam – même sa logique et sa métaphysique – qui est traitée dans l'article de Cohen, du point de vue de son sens éthique, c'est-à-dire de son sens *humain*, de son sens véritable. Parce que, pour Cohen, le centre de

7. Il s'agit de Maïmonide (*N.d.T.*).

la philosophie réside dans l'éthique, il a le regard libre pour le sens humain de la doctrine de Rambam : « le centre de gravité de sa pensée [...] réside dans l'éthique » (98). « Chez Maïmonide [...] malgré toute la rigueur scolaire de la dialectique, c'est toujours la signification actuelle, vivante des concepts qui retient son attention. *Mais cette actualité réside dans l'éthique [...]* » (91). « Sa métaphysique a son centre vivant dans son éthique » (73). *Cohen, guidé lui-même par un intérêt pour l'éthique actuelle, ou en exagérant légèrement, par un intérêt politique, nous permet d'accéder au sens politique de la philosophie de Rambam, au sens de l'éthique actuelle. C'est cette thèse que nous voulons mettre au début de nos considérations. Nous espérons pouvoir la faire comprendre et la démontrer.*

Cohen doit nous conduire⁸ à la compréhension de Rambam. *Pourquoi avons-nous besoin d'être guidés pour comprendre Rambam ?* Parce que *d'abord il ne [395] nous est pas accessible.* Il ne nous est pas accessible, parce que nous vivons dans un *tout autre monde* : dans le monde de la « culture moderne », comme Cohen aime à le dire. Nous voulons éviter cette expression, parce qu'elle fait apparaître trop inattaquable, trop évidente une chose extrêmement attaquable et agressive (*angreiferisch*). La culture moderne a ses racines à l'époque des Lumières, aux XVII^e et XVIII^e siècles ; ce qu'aujourd'hui nous voyons autour de nous, c'est uniquement la volonté du XVII^e siècle réalisée. *La volonté réalisée* se présente autrement que la volonté *avant* sa réalisation. Cependant, si l'on veut *comprendre* la volonté réalisée, on ne doit pas se tourner d'abord vers ce qui en est sorti, mais vers ce qui était voulu à l'origine. Si les racines de la culture moderne sont dans les Lumières, nous nous caractérisons bien nous-mêmes en disant : nous sommes *éclairés*. Nous sommes également éclairés même quand il nous faut nous moquer avec Fichte de Nicolai et même quand Voltaire nous sort par les yeux, *précisément* à ce moment-là. En effet, il nous sort par les yeux, parce que nous le connaissons par cœur⁹, parce que nous le connaissons de l'intérieur, même si nous ne le connaissons pas du tout à fond, c'est-à-dire à partir de ses écrits.

Mais si le véritable obstacle à notre compréhension de Rambam est notre condition d'hommes éclairés, est-ce que Cohen n'est pas le plus mauvais guide ? N'est-il pas éclairé *aussi* ? N'est-il pas *lui-même un Aufklärer* ? C'est précisément parce qu'il est cela, parce que pour lui les Lumières ne sont pas quelque

8. [Comme alternative et sans que cela soit fixé définitivement, il y a le verbe :] *anleiten*, diriger.

9. « *Weil wir ihn in- und auswendig kennen, weil wir ihn inwendig kennen, selbst wenn wir ihn gar nicht auswendig kennen* ». « *Etwas in- und auswendig kennen* » signifie connaître quelque chose par cœur. Strauss, en jouant avec cette expression, veut dire que nous répétons ce que Voltaire a dit en croyant le connaître, comme si ce qu'il disait allait de soi, alors qu'en réalité nous ne le connaissons pas vraiment parce que nous n'avons pas pris la peine de lire ses écrits (*N.d.T.*).

chose qui le détermine à son insu – ce qui est, d’ordinaire, notre situation –, c’est parce qu’au contraire il les *appréhende*¹⁰ consciemment et explicitement, qu’elles ne vont pas de soi pour lui, qu’il est d’une manière *originelle* ce que nous sommes d’une manière *dérivée*. Et il n’y a de compréhension originelle¹¹ qu’à partir de quelque chose d’originel, et ce n’est que de cette manière qu’une compréhension originelle¹² de Rambam est possible.

Cohen comprend les Lumières de façon originelle. Fort du caractère originel de sa pensée, il s’efforce de s’assurer les origines de sa pensée. En y arrivant, il découvre Rambam comme « *classique du rationalisme* » (*Religion de la Raison*). Cohen¹³ nous fait accéder, dans l’horizon des Lumières, à la compréhension de Rambam comme *Aufklärer*.

L’expression « rationalisme » est née lors de la querelle avec la tradition théologique : les rationalistes sont à l’origine ceux qui croient que la raison suffit pour la conduite de la vie et qui, par là précisément, croient que l’homme a le droit d’affronter de façon libre et critique l’Écriture, (que la raison a le droit d’interpréter l’Écriture)¹⁴. C’est ce sens concret du rationalisme que vise Cohen, lequel [396] à un autre endroit appelle Rambam « le rationaliste du judaïsme ». Nous disons donc : Cohen, comme Juif éclairé, nous fait accéder à la compréhension de Rambam comme d’un *Juif éclairé*¹⁵.

Si nous réfléchissons¹⁶ à l’expression « judaïsme éclairé », il apparaît ceci :

10. [Comme alternative et sans que cela soit fixé définitivement, il y a :] se les approprie.

11. [Ajouté par L. Strauss en marge ou entre les lignes.]

12. <la>.

13. <découvrir>.

14. [Ajouté par L. Strauss en marge ou entre les lignes.]

15. [Ici L. Strauss a noté entre crochets :] *Ensuite poursuivre* : – le judaïsme éclairé dans <l’horizon> l’esprit de Platon. [Dans le manuscrit, il y a ensuite deux paragraphes complètement barrés :] <Qu’est-ce que « le judaïsme éclairé » ? Qu’est-ce que « les Lumières » ? « Le judaïsme éclairé » est un *programme* : il signifie l’exigence de comprendre, d’éclairer philosophiquement le judaïsme. Il signifie *davantage*. On ne doit pas comprendre l’expression *comme si*, d’après l’opinion de Cohen, le judaïsme avait certes besoin de la philosophie, mais que la philosophie n’avait pas besoin du judaïsme. Cohen est plutôt tout à fait d’accord avec Rambam pour dire que la philosophie aussi a à apprendre du judaïsme. C’est de l’*accord* entre le judaïsme et la philosophie, de leur *pénétration réciproque* qu’il s’agit pour eux. Pour expliquer ce que signifie cette pénétration réciproque, nous tentons une élucidation *provisoire* de ce que sont les Lumières.> – Souvenons-nous de l’époque classique des Lumières, du xviii^e et du xviii^e siècle. Les Lumières sont *polémiques*. Nous pouvons essayer de les définir à partir de ce contre quoi elles luttaient. Cela, on l’appelait alors « la *superstition* ». Cohen ne parle plus de superstition, mais de *mythe*, et il entend par là la manière dont l’humanité, à l’origine, vivait, pensait, voyait, se comprenait. Cependant, ce sont les mêmes thèmes qui antérieurement ont été combattus comme superstition et que l’on tente aujourd’hui de comprendre sous le titre de « mythe ». Et l’indice du caractère originel de la pensée de Cohen est qu’il ne se contente pas de vouloir *comprendre* le mythe, mais qu’il s’agit pour lui de sa *destruction* : ce combat contre le mythe traverse encore son œuvre posthume. Nous disons donc provisoirement : les Lumières sont le *combat de la science contre le mythe*.>

16. <Nous nous sommes contenté jusqu’à présent d’une compréhension tout à fait provisoire des « Lumières ».>

« Les Lumières » sont ici comprises comme quelque chose qui *s'ajoute* au judaïsme, qui est certes saisi à partir des nécessités juives, qui est appelé à l'aide dans l'intérêt du judaïsme (87), mais qui justement par là n'est pas *en soi-même et à partir de soi* juif. Quelles sont la nature et la provenance humaines des Lumières ? Elles ont leur origine dans la philosophie *grecque*.

Cependant, cette définition est très ambiguë. Elle conduit à tort à penser aux prétendues Lumières grecques, à *la sophistique*.

Dans un de ses derniers articles (« L'idéal social chez Platon et les prophètes¹⁷ »), Cohen définit comme philosophie *platonicienne* la puissance dont le judaïsme a besoin pour se compléter et s'accomplir. S'il s'agit pour Cohen de *judaïsme éclairé*, il entend par là *un judaïsme compris dans l'horizon de Platon*. Et s'il découvre Rambam comme Juif éclairé, cela veut dire ceci : il découvre Rambam comme Juif qui comprend son judaïsme dans l'horizon de Platon.

Pour comprendre convenablement cette affirmation, il faut considérer que, pour Cohen, Platon n'est aucunement l'ancêtre de *toute* la philosophie, mais seulement de la *vraie* philosophie. Mais il y a, à toutes les époques, à côté de la vraie philosophie, une philosophie entre guillemets que Cohen qualifie d'« éclectisme ». Selon Cohen, l'ancêtre de cette philosophie complètement fautive est Aristote. Platon et Aristote représentent une *opposition éternelle*, l'opposition éternelle non seulement entre le philosophe *vrai* et le *faux*, mais aussi entre le philosophe qui est *fidélité* à la demande la plus importante de l'homme et celui qui est la *trahison* de cette demande. Que cette formulation ne force pas la note, le texte de Cohen en témoigne : « Aristote est conduit par l'hostilité envers l'Idée, envers l'Idée du Bien ». « Hostilité envers l'Idée » est écrit en lettres espacées dans le texte.

La phrase : « Cohen découvre Rambam comme comprenant son judaïsme dans l'horizon de Platon » signifie donc que *ce n'est pas* dans l'horizon d'Aristote. Et telle était aussi l'affirmation de Cohen : « Maïmonide était en harmonie plus profonde avec Platon qu'avec Aristote » (105).

Cette affirmation peut avoir un sens simple et non paradoxal. Un des problèmes les plus importants, peut-être le plus important, est pour Rambam la question de savoir si le monde est éternel ou créé. C'est contre [397] la doctrine aristotélicienne de l'éternité du monde qu'il en affirme la nature créée. Dans ce contexte, il remarque que le judaïsme était certes incompatible avec la doctrine aristotélicienne de l'éternité du monde, mais qu'il était tout à fait compatible avec la doctrine platonicienne de la formation du monde par le démiurge. Mais en vérité, ce n'est pas à *ce* platonisme que pense Cohen. Vu la manière dont *il* comprend le platonisme, son affirmation selon laquelle Rambam avait

17. Paru en 1908.

été platonicien est à première vue – et pas seulement à première vue – un paradoxe.

Pour reconnaître et résoudre ce caractère paradoxal, il nous faut expliquer tout d'abord la manière dont Cohen comprend en fait *l'opposition entre Platon et Aristote*¹⁸.

[DÉBUT DU TEXTE
DANS LA VERSION DES CAHIERS MANUSCRITS]

¹⁹ <En général, nous caractérisons l'attitude de Cohen vis-à-vis de Rambam par la phrase : Cohen *vénérait* Rambam. Cela a tout l'air d'une plate évidence : car quel Juif ne vénère pas Rambam²⁰ ! Lui qui est le maître éternel d'Israël, comme Cohen l'appelle. Mais la vénération de Cohen pour Rambam n'est à la vérité *pas seulement évidente, mais elle est même paradoxale*. Nous mettrons ce caractère paradoxal et sa résolution au centre de notre examen. (Puisque le cadre d'une conférence ne permet pas de traiter de manière exhaustive notre thème, il nous faut nous limiter à ce qui est central ; toutefois, ce qui est central sera jugé différemment selon la différence du point de vue ; nous obtenons un point de vue privé d'arbitraire subjectif quand nous nous interrogeons sur la difficulté intérieure, sur le caractère paradoxal du rapport de Cohen à Maïmonide.)

²¹ La vénération de Cohen pour Maïmonide n'est bien sûr pas tout simplement paradoxale. Il y a un domaine très vaste et important où en tous les cas elle ne nous déconcerte pas. Ce domaine, nous devons au moins le mentionner. Pourtant, même dans ce domaine, elle ne va pas de soi.

La vénération de Cohen pour Rambam *ne va pas de soi*. Elle signifie une *option* expresse pour une possibilité absolument non évidente. L'option en faveur de Rambam signifie l'option en faveur d'un judaïsme compris philosophiquement, en faveur de l'élucidation philosophique du judaïsme, d'un [398] judaïsme *éclairé*.²² Cette expression ne doit pas être comprise comme si, d'après l'opinion de Cohen et de Maïmonide, le judaïsme avait sans doute besoin de la philosophie, mais que la philosophie n'avait pas besoin du judaïsme. Ils sont

18. [C'est ici que s'achève l'introduction réécrite.]

19. [Le texte du manuscrit débute avec quatre paragraphes complètement barrés. Dans la marge, L. Strauss avait d'abord noté, puis ensuite à nouveau raturé, après la mention du titre dans l'introduction réécrite :] « Caractéristique de l'Éthique de Maïmonide » 1908.>

20. [Note dans la marge :] « Piété ».

21. [Le paragraphe qui suit a été ajouté par L. Strauss à titre de complément, entre les lignes ou dans la marge.]

22. [Dans la marge, L. Strauss a noté :] *Explorer le terrain*, avant d'arriver à la véritable *position*.

plutôt d'accord sur le fait que la philosophie a quelque chose à apprendre des enseignements du judaïsme. Il s'agit pour eux de l'accord (*die Vereinbarung*) entre la philosophie et le judaïsme, de leur interpénétration, et c'est *cela* qu'il faut entendre dans l'expression « judaïsme éclairé ». Que cependant la volonté de cet accord ne soit pas évidente, cela apparaît clairement si l'on considère qu'il y a eu et qu'il y a encore des philosophes – le plus connu est Spinoza – qui étaient d'avis que cela ne se fait qu'au détriment de la philosophie quand elle est mise en rapport, de quelque façon que ce soit, avec la Révélation, et qu'il y a eu et qu'il y a peut-être encore des Juifs – les plus connus sont les hommes qui à l'époque de Rambam se déclaraient contre ses textes philosophiques – qui étaient d'avis que philosopher perdait le judaïsme.

Le judaïsme éclairé est aussi peu évident que les Lumières sont évidentes. Car on peut être un homme et un Juif autrement qu'en étant un homme et un Juif éclairés. La preuve en est que les Lumières sont dirigées *contre* une possibilité humaine. À l'époque classique des Lumières, au XVII^e et au XVIII^e siècle, on appelait ce que les Lumières avaient à combattre : « Superstition ». Si c'était vraiment et simplement de la superstition, les Lumières seraient en effet une évidence. Nous ne pouvons plus suivre en cela tout simplement les Lumières. Nous ne parlons plus de superstition, mais de *mythe*, et nous comprenons par là la manière dont l'humanité, à l'origine vivait, pensait, voyait, se comprenait, et c'est tout à fait un *problème* pour nous si nous ne pensons pas de façon mythique, mais au contraire de façon scientifique. Quiconque lutte contre le mythe au nom de la science fait donc quelque chose qui *n'est* absolument *pas* évident, il fait quelque chose de caractéristique. Cohen et Rambam sont d'accord sur cette absence d'évidence caractéristique, et ils ne sont pas seulement d'accord dans le combat, mais aussi dans la *manière* dont ils combattent>.²³

Nous dirions peut-être que la Bible était née dans un horizon mythique et que le problème que la Bible nous pose était la question de savoir si ce qui *importe* à la Bible, ce que la Bible [399] veut *vraiment* est lié à cet horizon. La possibilité du judaïsme éclairé tient au fait que ce que la Bible veut vraiment n'est pas lié à l'horizon mythique²⁴. On peut d'abord comprendre cela *de cette manière* – et c'est précisément *de cette manière* que souvent on le comprend – à savoir que l'horizon²⁵ est considéré comme superflu, comme *quantité négligeable*²⁶, si bien que l'on peut échanger pour ainsi dire à sa guise l'horizon mythique et le scientifique. Si cela était le cas, on pourrait parler simplement

23. [Le début de ce texte qui a été supprimé par une rayure se termine ici.]

24. <Elle – cette possibilité du judaïsme éclairé – tient au fait que l'on distingue le simple horizon et l'horizon réel (*dem Eigentlichen*)>.

25. <pour ainsi dire>.

26. En français dans le texte (*N.d.T.*).

de remplacement du mythe par la science, on pourrait parler seulement des Lumières, et non de judaïsme éclairé : il ne pourrait pas être question d'une *interpénétration* de la science, de la philosophie et du judaïsme. Si toutefois le judaïsme éclairé est plus qu'une *application* des Lumières au judaïsme, s'il doit être *en lui-même* juif, le remplacement du mythe par la science doit se faire *dans le sens* du judaïsme et, dans ce cas, le mythe doit être combattu au nom du judaïsme. La négation de l'horizon mythique doit se faire au nom et pour le compte de ce que veut *vraiment* l'Écriture. On ne doit pas dire : le remplacement du mythe par la science ne concerne pas le judaïsme, mais le remplacement du mythe par la science est une nécessité juive, il y a une obligation du Juif envers la science. Cette obligation, Rambam la voit exprimée dans le commandement de la connaissance de Dieu qu'il interprète comme connaissance scientifique. Cohen ne pouvait pas trouver cette obligation aussi directement dans la Bible. Pour lui, l'obligation envers la science ne pouvait être produite que sur la base de la fonction morale de la science. Mais sur le plan du résultat, il y a un accord de vue total : *le judaïsme éclairé signifie la réception des Lumières d'origine philosophique dans le judaïsme, réception accomplie au nom et pour le compte du judaïsme.* « Et de même que les Juifs restent toujours des apôtres de leur foi, de même ce fut *le respect pour la religion* qui les poussa dans les bras de la connaissance. La religion allait mal, ils se plaignent tous que la religion décline de leurs jours et qu'ils appellent la philosophie pour y mettre un frein. Les suspensions des obscurantistes et la moquerie des sceptiques, ils les refusent avec zèle, conscients qu'il fallait être aidé et que *seule la philosophie* pouvait être de quelque secours. » (86f).

Le combat [de la science]²⁷ contre le mythe qui est mené au nom²⁸ de l'enseignement de la Bible conduit à délester la Bible des éléments mythiques, à transférer la doctrine proprement dite de la Bible de l'horizon mythique à l'horizon de la science, [400] à *délester* du mythe la Bible et, en général, la tradition juive. Ce délestage s'accomplit chez Rambam sous la forme de l'*allégorie* : quand un passage de la Bible contredit le jugement scientifique, on suppose qu'au fondement du sens du mot du passage contredisant le jugement scientifique, au sens extérieur, il y a un sens intérieur qui est en accord avec le jugement scientifique. Le sens extérieur est une exposition imagée de ce qu'on a vraiment voulu dire. Cette conception suppose que les maîtres bibliques étaient eux-mêmes en possession de la science, mais qu'ils exprimaient la science sous une forme imagée pour des raisons et dans des buts quelconques. Les maîtres bibliques, en particulier les prophètes, ont dû être *aussi* des philosophes, et sans

27. [Ajouté par L. Strauss.]

28. <du judaïsme>.

doute *plus* que des philosophes, puisqu'ils avaient, en plus du jugement philosophique, la force d'exposer ce jugement de façon imagée, claire, efficace.²⁹ *L'interprétation allégorique veut comprendre l'auteur comme il se comprenait lui-même*³⁰. À partir de là s'explique la résistance que l'époque moderne oppose à l'allégorie. Comprendre l'³¹auteur comme il se comprend lui-même, cela précisément est l'ambition de l'historien. Pour la conscience historique, l'allégorie apparaît comme une violence faite au texte. Ainsi, il ne nous est plus possible de suivre Rambam quand par exemple il tire de la Bible la cosmologie aristotélicienne, et cela ne repose pas seulement sur le fait que nous ne croyons plus en cette cosmologie, mais en une autre. Cela nous semble bizarre également lorsque, par exemple, quelqu'un retrouve dans la Bible les affirmations des sciences de la nature d'aujourd'hui. La raison en est le jugement de principe (*die prinzipielle Einsicht*) que Spinoza, avec une perspicacité particulière, a énoncé – pour ne rien dire de Luther –, à savoir que la Bible n'attache aucune importance à la science, que « Moïse ne voulait à vrai dire pas enseigner l'obéissance avec les sciences » (*Jüdische Schriften* III, 298 s.). De la réflexion sur le caractère profondément non scientifique de la Bible, Spinoza a tiré la conséquence que la science et la philosophie d'une part et la Bible d'autre part n'ont rien à faire ensemble, qu'elles appartiennent à des mondes totalement différents : la science est l'affaire de quelques sages, la Bible s'adresse à la foule. La Bible est rejetée parce que la manière dont les maîtres bibliques se comprenaient eux-mêmes est en contradiction avec la réflexion scientifique.

³² Cohen s'approprie implicitement la critique que l'époque moderne avait faite de l'allégorie en général et que Spinoza en particulier avait faite de l'allégorie de Rambam : il concède que³³ ce n'est pas l'allégorie, [401] mais l'interprétation historico-critique qui comprend l'auteur comme il se comprenait lui-même. Mais sur la base de cette concession et dans les limites qui sont prédéfinies par elle, il accepte le principe de l'allégorie.

L'allégorie³⁴ et la critique de l'allégorie s'accordent sur le fait que la seule

29. [Marqué dans la marge et accompagné d'un signe indiquant que c'est à supprimer.]

30. [Dans la marge, L. Strauss a noté comme remplacement à ce passage qui n'a pas été rayé dans le texte :] À partir de là on peut comprendre la résistance que l'on oppose aujourd'hui en général à l'allégorie.

31. [En marge comme alternative :] un.

32. [Le paragraphe qui suit a été inséré par L. Strauss dans la marge ou entre les lignes.]

33. <L'allégorie ne comprend pas l'auteur>.

34. [Le nouveau paragraphe remplace deux paragraphes qui sont supprimés par plusieurs traits verticaux, ou obliques :] <L'allégorie elle-même et la critique faite à l'allégorie sont d'accord sur le fait que l'interprétation ne doit rien faire d'autre que de découvrir comment l'auteur se comprenait lui-même. Cohen, au contraire, part de la réflexion kantienne, à savoir que la possibilité existe de comprendre un auteur *mieux* qu'il se comprenait lui-même>. – [Ajouté dans la marge : Et cela n'est pas pour Cohen simplement une possibilité ou une maxime pleine de valeur scientifique, <mais c'est un *devoir*, qui a sa raison dans <la bonne volonté> l'obligation vis-à-vis de la tradition, dans

tâche de l'interprétation était de découvrir comment l'auteur s'était compris *lui-même*. Cohen, au contraire, part du jugement (*Einsicht*) kantien, à savoir que l'on peut comprendre un auteur *mieux qu'il se comprenait lui-même*. Ce « comprendre un auteur mieux qu'il se comprenait lui-même », Cohen appelle cela *l'interprétation idéalisante* (*idealisierende Auslegung*). L'interprétation idéalisante se distingue donc de l'interprétation allégorique³⁵ par la conscience que l'interprète a de sa *distance* avec l'auteur, de sa *supériorité* sur l'auteur. Nous ne voulons en aucun cas gommer cette différence, mais il n'est pas moins important de faire ressortir ce qu'elles ont profondément en commun : même l'interprétation idéalisante reconnaît – comme l'allégorique – un *double sens* : un sens littéral, non caché, impropre, et un sens intérieur, caché, propre. Et l'interprétation idéalisante de l'Écriture remplit la même fonction que l'allégorie de Rambam qui est de délester l'Écriture du mythe pour être en accord intérieur (*Einverständnis*) avec le sens *propre* de l'Écriture. L'interprétation idéalisante répète sous une forme plus réfléchie l'allégorie. Ainsi Cohen réalise-t-il un *sauvetage* (*Rettung*) de l'allégorie : il reconnaît la critique faite à l'allégorie, à savoir que l'allégorie maltraite le texte dans la mesure où elle n'est pas une compréhension pure et simple du texte, mais une *réinterprétation* de celui-ci. Toutefois, cette réinterprétation n'est pas une violation, mais une « transformation (*Verwandlung*) » : un passage (*Anverwandlung*) de ce qui est ancien, mythique à ce qui est ultérieur. « Et il reste à savoir si une telle transformation du texte n'est pas la meilleure manière de le détruire » (*Religion de la raison X*, 19). Qui connaît Cohen sait que cette *question* n'est envisagée que de façon rhétorique : « On doit se rendre compte, face à tout stéréotype, que le progrès dans la connaissance religieuse s'accomplit par l'adaptation et la réinterprétation des sources (*Bearbeitung und Umdeutung*), alors que celles-ci se conservent

le devoir de fidélité <mais c'est la manière la plus radicale de détruire ce qui doit être détruit. *Religion de la raison* 204 et 44, § 2, 3>. Ce « comprendre un auteur mieux qu'il ne se comprenait lui-même », Cohen l'appelle *l'interprétation idéalisante*. Avec ce concept, Cohen réalise un *sauvetage de l'allégorie*, de la méthode de Maïmonide. Je vais essayer de montrer à partir d'un exemple central le caractère de l'interprétation idéalisante. – Pour tout homme honnête, la plus grande difficulté à se soumettre à la Bible réside dans les récits des *miracles*. Je ne veux pas dire par là que nous pourrions dire en raison d'un savoir solide : les miracles sont impossibles ou : tels ou tels miracles sont impossibles, mais je veux seulement dire qu'à partir de raisons dont l'analyse conduirait trop loin il y a une indisponibilité particulière, un malaise particulier concernant les miracles. Pour s'en persuader, on n'a qu'à lire par exemple la manière dont S. R. Hirsch s'exprime à propos des miracles dans son commentaire de l'Exode. En ce qui concerne Cohen, il n'y a pas de doute que non seulement les miracles lui importaient peu, mais qu'il n'y croyait pas non plus. Nous allons essayer de montrer comment, dans l'esprit de Cohen, on peut prendre position sur le problème des miracles.

35. [La formulation que l'on trouve comme note à un autre endroit du même manuscrit et qui n'a pas de signes de renvoi devait manifestement remplacer le passage suivant, qui n'est pas supprimé dans la suite du texte :] par la conscience de la *distance* par rapport à l'auteur.

même dans leurs couches particulières et sont simplement reclassées ou soulignées d'autre façon » (*Religion de la raison* I, 5). De ce point de vue³⁶, l'allégorie de Rambam ne signifie pas une assimilation extérieure de la Bible à la philosophie aristotélicienne – ce qu'elle est aussi en partie – mais il est *déterminant* qu'elle soit la continuation des efforts des prophètes, des rédacteurs, des targoumim. À cet égard, il était d'une importance particulière pour Cohen [402] qu'il pût découvrir le rapport entre l'interprétation historique par Maïmonide de la législation sur le sacrifice et la critique prophétique et la réinterprétation (*Umdeutung*) du sacrifice.

L'allégorie et – sous une forme plus réfléchie – l'interprétation idéalisante offrent la possibilité de faire la critique *de l'ancien sans rupture avec les Anciens*. La critique est l'élément des Lumières, qui se caractérisaient elles-mêmes chez son représentant le plus célèbre comme *esprit de discussion et de critique*³⁷. Critique signifie : critique de ce qui est donné ; [ne pas se reposer sur ce qui est donné]³⁸ ne pas donner d'emblée raison au monde, mais plutôt demander : *pourquoi est-ce en fait ainsi ? La question de la finalité des commandements* est donc une question *critique*. Répondre à cette question, c'est délester les commandements de leur provenance mythique. Car il faut bien ainsi s'attendre à ce qu'une partie des commandements bibliques soit d'une provenance mythique. Or, si – en supposant la reconnaissance de la loi, en respectant le contexte historique – on s'interroge sur la finalité des lois dans un horizon éclairé, on justifie les lois de manière éclairée : elles se groupent autour d'un centre non mythique. « Les motifs qui sont exigés pour les lois, *dans la mesure où ils le sont*, renvoient les lois devant le forum de la raison » (80). Mais ce centre est l'enseignement *véritable* de l'Écriture ; l'horizon mythique de l'Écriture est dissous à partir du centre non mythique de l'Écriture. Quand par exemple Rambam enseigne que la finalité de la législation des sacrifices est de déshabituer de l'idolâtrie définie par les sacrifices aux idoles, le sacrifice comme tel devient quelque chose d'impropre ; ce n'est plus désormais le sacrifice qui compte, mais seulement la pure vénération de Dieu, la vénération du Dieu *unique*. C'est ainsi que ce qui est mythique selon son origine acquiert un sens non mythique. En s'interrogeant sur la finalité des lois, il s'ensuit que l'on établit des « différences de valeur dans le contenu de la Tora ». Cohen y voit l'« idée fondamentale de toute une vie de travail (le travail de Rambam) ». Et il s'approprie complètement cette idée.

36. [Dans la marge, L. Strauss a noté :] À partir de cette compréhension se révèle. – Ainsi comprise, l'allégorie de Rambam en particulier ne se présente pas tant <éminemment> comme une assimilation de la Bible à la philosophie aristotélicienne qui lui est étrangère, mais bien plutôt comme une continuation.

37. En français dans le texte (*N.d.T.*).

38. [Ajouté par L. Strauss dans la marge ou entre les lignes.]

La question des Lumières adressée au donné : *pourquoi* est-ce donc au fond ainsi ? signifie : ce qui est ainsi, est-ce donc *bien* ? La critique éclairée est essentiellement pratique, éthique ; elle a l'objectif de l'*amélioration*. Le bien, en considérant ce que les Lumières veulent améliorer, elles finirent par l'appeler : *humanité*. L'analyse de cet *objectif* des Lumières³⁹ et de son rapport avec la raison, *véhicule* des Lumières, ne peut pas être notre tâche. Nous nous contentons d'un [403] exemple significatif et connu de tous. Les successeurs des Lumières à notre époque voient dans l'abolition de la peine de mort un de leurs objectifs de combat les plus importants. L'observateur impartial doit constater que les adversaires de la peine de mort sont supérieurs sur le plan argumentatif à ses partisans : le principe de la vengeance, [de l'expiation]⁴⁰, ne peut pas être présenté, à la lumière de la raison, de manière aussi transparente que les principes auxquels se réfère la gauche. L'intérêt pour la vengeance apparaît comme un principe opaque, obscur, affectif, à la destruction duquel la psychologie de tous niveaux travaille (désir de vengeance...). Tant que nous suivons la raison, nous sommes humains, doux ; tant que nos institutions sont faites conformément à la raison, ces institutions sont humaines – bien qu'en nous mainte chose se révolte contre cela : telle est la conviction des Lumières, qui jusqu'à aujourd'hui en tout cas n'a pas été réfutée. Ainsi, nous comprenons ce que cela signifie pour Cohen quand il reprend en ces termes l'idée directrice des règles du retour (*Hilchoth' th'schewah*) de Rambam : « Le fanatisme de la vengeance est frustré de son salaire de surveillance par *un seul* moment de pénitence ; la pénitence trompe en ruse Satan et tous ses ordres » (125). Je passe sous silence tout ce que Cohen croyait pouvoir trouver dans l'État de droit de Rambam, etc. en pensées humaines le confirmant. Combien *la critique* par Rambam *de l'ascèse* lui plaisait. Le concept populaire des Lumières, tel qu'il est connu de nous tous, tel qu'il nous satisfait tous – d'une certaine manière – donne une idée approximative du rayon d'action⁴¹ dans lequel Cohen peut nous rendre accessible la compréhension de Rambam.

⁴² (Cohen se situe dans le prolongement de Rambam, parce qu'il s'agit pour lui d'un judaïsme éclairé⁴³, car Rambam est le représentant classique du judaïsme éclairé, le « classique du rationalisme » (*Religion de la raison*). Ce

39. [Dans la marge, à la place de « objectif des Lumières », qui n'a pas été supprimé dans le texte, L. Strauss a noté :] concept.

40. [Ajouté par L. Strauss dans la marge ou entre les lignes.]

41. [Dans la marge, L. Strauss a noté en remplacement à cet énoncé qui n'a pas été supprimé dans le texte :] dans lequel il y a un accord profond et non paradoxal entre Cohen et Maïmonide.

42. [Les deux paragraphes qui suivent sont mis après coup entre crochets dans le manuscrit.]

43. [Dans la marge, L. Strauss a noté en remplacement au passage qui n'est pas supprimé dans le manuscrit :] S'agissant pour Cohen d'un judaïsme éclairé, Cohen se situait à la suite de Rambam.

que Rambam avait tenté avec les moyens de son temps, la philosophie de son époque, c'est-à-dire au moyen de la philosophie aristotélicienne, c'est également ce que, au XIX^e et au XX^e siècle, Cohen tenta avec les moyens de son temps, avec la philosophie de son époque, c'est-à-dire avec la philosophie kantienne. *Mais c'est justement là que réside le caractère paradoxal de la vénération de Cohen pour Rambam.*⁴⁴ Car la philosophie aristotélicienne et la philosophie kantienne ne sont pas pour Cohen quelque chose comme la philosophie antérieure et la philosophie ultérieure, la plus imparfaite et la plus parfaite, mais elles représentent une *opposition éternelle*, l'⁴⁵opposition éternelle non pas seulement entre le philosophe faux et le bon, mais entre le philosophe qui trahit le désir le plus important de l'homme et le philosophe qui est fidèle à ce [404] désir. Que cette formulation ne soit pas exagérée, le texte de Cohen le prouve : « Aristote est guidé par l'hostilité contre l'Idée, contre l'Idée du Bien » (82). (« L'hostilité contre l'Idée » est mis en lettres espacées.)⁴⁶

Qu'on me comprenne bien ! Il y a eu indubitablement dans le fait que Rambam était un Juif et un Juif éclairé une si profonde et si grande concordance que c'est à partir d'elle qu'il faut comprendre la vénération pour Rambam du Juif passionné et du Juif éclairé et passionné qu'était Cohen – malgré toute la différence de leurs opinions philosophiques. Mais même avec⁴⁷ cette formulation prudente⁴⁸, nous ne pouvons pas échapper au caractère paradoxal. Car l'expression « malgré la différence des opinions philosophiques » ne serait permise que si, pour Cohen, il s'agissait en philosophie de simples *opinions*, si la doctrine philosophique ne comptait pas *autant* pour lui, si précisément elle ne comptait pas absolument. Mais cela est très certainement opposé à la conviction passionnée de Cohen : la vérité philosophique lui importe énormément, elle lui importe *absolument*. Mais dans ce cas il ne s'agit pas d'une simple *différence*, il s'agit au contraire, dans la mesure où Rambam suit Aristote et où Cohen suit Kant, d'une *opposition*, de *l'opposition* entre le philosophe véritable et celui qui est complètement faux. Et si Rambam était effectivement aristotélicien et s'il a *par conséquent* philosophé de manière complètement fautive, alors la vénération de Cohen pour Rambam est mise à rude épreuve ; elle devient même *impossible*, puisque Cohen n'était pas moins un philosophe passionné qu'un

44. [Dans la marge, L. Strauss a noté comme alternative :] mais justement <puisque'il en est ainsi> (dans la mesure où c'est le cas), il <l'exemplarité de Maïmonide> est impossible pour Cohen de reconnaître Rambam comme son modèle et son maître.

45. <le combat (den Gegen)>.

46. [Dans la marge, L. Strauss a noté :] Mais si les philosophies kantienne et aristotélicienne se comportent de cette façon, alors la [...] est. – Dans ces circonstances, il est impossible qu'un élève d'Aristote puisse être reconnu comme maître par Cohen.

47. <in : dans>.

48. <bleibt die Pa : le paradoxe demeure>.

Juif passionné. On ne peut rien changer à l'opposition entre Kant et Aristote. Il faut absolument maintenir la vénération pour le grand maître Rambam. Ensuite, on ne peut supprimer la difficulté qu'en prouvant que Rambam n'était pas *dans le fond* un aristotélien⁴⁹. Ce chemin est celui que Cohen a effectivement pris.⁵⁰

Avant de suivre Cohen sur ce chemin, nous devons 1) fixer le sens positif de l'affirmation négative selon laquelle Rambam n'était pas au fond un aristotélien et 2) ensuite expliquer ce qu'il y a d'important dans cette opposition éternelle⁵¹.

Si toutefois philosopher de manière aristotélienne et kantienne présente une disjonction totale, si bien que chaque homme philosophe explicitement ou non de manière aristotélienne ou kantienne, alors l'affirmation de Cohen semble vouloir dire que Rambam était dans le fond un kantien. Du point de vue de Cohen, cela n'est même pas aussi absurde que cela peut le sembler de prime abord, mais puisque nous avons affaire à un objet [405] qui est déjà en soi assez paradoxal, nous voulons nous épargner autant que possible de nouveaux paradoxes. Et nous le pouvons aussi. Car il n'est (d'après Cohen) absolument pas vrai que Kant était le *premier* qui ait philosophé de manière véritable. Le modèle antique⁵² du vrai philosopher est, d'après Cohen, *Platon*. Et donc l'affirmation centrale de Cohen est la suivante : « Maïmonide était dans un accord plus profond avec Platon qu'avec Aristote » (105). (Et nous devons donc dire : Cohen nous conduit à la compréhension de Rambam comme d'un platonicien.) Par conséquent, nous devons demander ce que signifie l'*opposition Platon-Aristote*.⁵³

PLATON ET LES LUMIÈRES⁵⁴

S'ensuivent à présent de grandes difficultés. Les difficultés sont tellement grandes qu'elles ne nous permettent pas de répondre à la question dans la forme où elle a été posée. Nous ne pourrions plutôt y répondre que dans une forme *sensiblement plus limitée*. Nous croyons cependant que notre véritable problème

49. [Note dans la marge :] <Ou en d'autres termes>. Mais cela veut dire – puisque d'après Cohen Platon (Socrate) est l'auteur de la tradition du vrai philosopher – et qu'il est prouvé que Rambam était un platonicien. – Primat de la théorie – primat de la raison pratique (critique de la théorie comme pensée inauthentique).

50. [Fin du texte mis entre crochets.]

51. Entre le vrai philosophe et le faux (*N.d.T.*).

52. <Le classique> antique – le modèle antique.

53. <pour Cohen>.

54. [Cela figure dans la marge en note. Strauss pensait probablement poursuivre sa conférence après avoir rédigé sa nouvelle introduction.]

non seulement ne sera pas réduit par cette limitation, mais au contraire qu'on va lui rendre justice.

Si on essaie de répondre à la question de savoir ce qui est important dans l'opposition entre Platon et Aristote en nous appuyant sur les explications de Cohen, on rencontre la grande difficulté, à savoir que Cohen ne commente pas cette opposition dans son horizon original, antique, mais qu'il transcende cet horizon, sinon constamment, du moins par principe.⁵⁵

De même que Cohen comprend Platon à partir de Kant, de même il comprend Aristote à partir de Hegel. En ce qui concerne en particulier la compréhension d'Aristote, l'orientation vers Hegel l'a très souvent fourvoyée. Hegel était pour Cohen le philosophe qui n'était pas dans un rapport intérieur avec la science fondamentale, la science mathématique de la nature, qui était en ce sens un métaphysicien, « un dogmatique de l'absolu » et le philosophe de la *réaction* politique. Kant, au contraire, était le fondateur de la science mathématique de la nature, celui qui a achevé l'œuvre de Newton [406] et celle de Rousseau, le père de la *Révolution française*. On ne doit, à aucun moment, négliger le côté politique de cette opposition, si l'on veut⁵⁶ comprendre correctement Cohen, car Cohen *lui-même* ne l'a négligé à aucun moment. Et cela⁵⁷ n'est vraiment pas dégrader la philosophie de Cohen que de le faire ressortir⁵⁸. Bien entendu, on ne doit pas penser alors aux mesquineries (*die Erbärmlichkeit*) de la politique de parti, mais il faut penser à ce⁵⁹ que Schiller appelle « les *grands* objets (*Gegenstände*) de l'humanité », qui sont comme tels des objets *politiques*. La politique est le terrain sur lequel les oppositions philosophiques, morales, intérieures *s'expriment*⁶⁰ *d'une façon décisive*, où, quant à ces objets, on joue *le tout pour le tout*, où ce que ces objets ont d'important *devient manifeste*. Et cette manifestation n'est rien d'extérieur, rien de supplémentaire, mais au contraire l'intérieur, la philosophie se pressent à partir d'eux vers l'expression, vers le fait, vers la réalisation. Ceci est une idée fondamentale précisément de l'*Éthique* de Cohen.⁶¹ C'est ce que veut dire Cohen quand il remplace dans l'*Éthique* (168) le point de vue de l'*intention* par le point de vue de l'*action*. « Le pur vouloir s'accomplit, s'achève dans l'action pure » (169). C'est seulement de cette manière qu'est compréhensible la manière dont il peut dire à

55. [Le manuscrit continue avec l'aperçu suivant qui a été supprimé :] <Nous montrons> 1) *que* Cohen transcende cet horizon et *la manière dont* il le transcende, 2) comment ce transcender se justifie, 3) pourquoi nous ne pouvons pas y prendre part. 1) <Comment Cohen>.

56. <lassen : faire>.

57. <das> au lieu de « es ».

58. <énonce>.

59. <qui est>.

60. [Note dans la marge :] <91, sections 4-5>.

61. [Note dans la marge :] <Éthique 20, sections 4-5>.

l'occasion dans son *Éthique* (20) : « Si de nos jours une résistance haineuse, sournoise au noyau vital le plus intime de l'esprit kantien ose se montrer, c'est précisément qu'elle ne fait qu'un avec les mouvements méchants, rétrogrades de ce temps, et elle est *caractérisée et jugée par ce lien*. » Nous trouvons qu'il est superflu de polémiquer de façon circonstanciée contre cette interprétation d'Aristote.⁶² Que celui qui ne sait rien du tout d'Aristote se souvienne que le principe⁶³ du juste milieu lui est connu, sous le nom de⁶⁴ la *mesure*, comme étant la pensée grecque. Cohen⁶⁵ ne fut pas le premier à se méprendre totalement sur le principe du juste milieu en le prenant pour l'éloge de la médiocrité, mais il lui fut réservé⁶⁶ de rendre fécond pour l'interprétation d'Aristote le jugement *politique* du philistinisme se perdant dans la médiocrité, jugement que la « Jeune Allemagne » avait formulé.

Dans ces circonstances, son⁶⁷ jugement d'ensemble sur l'*Éthique à Nicomaque* (*Écrits juifs* III, 263 s.) ne nous étonne pas. [« L'eudémonie est le point de mire de l'éthique aristotélicienne. On peut penser que sans elle l'éthique d'Aristote ne serait pas du tout parvenue à la grande reconnaissance dont elle jouit. La seule chose qui soit spéculative dans tout le livre est contenue en elle, sinon le livre serait très intéressant et précieux pour les anthropologues, [407] les psychologues, ceux qui font des recherches sur les mœurs et les politiciens, mais de valeur systématique, ce livre verbeux n'en aurait pas du tout, même pour le système d'Aristote. L'eudémonie seule est le souffle qui relie l'éthique à l'âme de sa métaphysique. »]⁶⁸ C'est ainsi que Cohen juge une œuvre immortelle qui respire à chaque page l'esprit d'Aristote, l'esprit d'une analyse rigoureuse et d'une description tranquille, et on a à peu près l'idée de sa signification quand on dit que le dernier chapitre de *Par-delà le bien et le mal*, qui est intitulé « Qu'est-ce que l'aristocratie ? », était une paraphrase des quatre pages dans lesquelles Aristote analyse la *μεγαλοψυχία*, la « grandeur d'âme⁶⁹ » (*die grosse Gesinnung*). La caricature vire à la diabolisation quand Cohen explique⁷⁰ le⁷¹ fait qu'Aristote enseignait que les objets éthiques ne se manifestaient que « grossièrement et dans les grandes lignes » de la manière suivante : « C'est l'*hostilité*

62. [Le reste de ce paragraphe et les six paragraphes suivants sont marqués par deux grosses rayures qui se rapportent à deux pages entières du manuscrit.]

63. <La pensée>.

64. <Comme la pensée de>.

65. <C'est> Cohen <qui>.

66. <était> réservé.

67. <jugement sur>.

68. Ce passage mis entre parenthèses a été ajouté en complément par l'éditeur, H. Meier (*N.d.T.*).

69. [« La grande âme » a été ajouté dans la marge ou entre les lignes par L. Strauss. – Voir pour ce paragraphe *Éthique à Nicomaque*, IV, chap. 3, p. 1123a 34-1125 a35 (*N.d.T.*).

70. <énonce>.

71. <ce qui suit pour l'explication du>.

contre l'Idée, contre l'Idée du Bien qui le guide ici » (82). Car qu'est-ce qu'un homme qui est rempli d'hostilité contre l'Idée du Bien, qui hait l'Idée du Bien, sinon un diable ?

Cette critique de Cohen est absolument nécessaire pour l'amour de la justice – et de la justice aussi vis-à-vis de Cohen. Car on lui fait grand tort – comme à chaque homme –, quand on fait de lui un autre homme que celui qu'il était⁷² pour vénérer sous son *nom* un *fantôme*. Si nous vénérons *vraiment* Cohen, notre vénération résistera à une critique juste et nécessaire.

Cette critique suffirait s'il s'agissait d'un écrivain moyen. Mais chez un homme comme Cohen, nous devons nous demander comment un tel procédé, qui semble défier toute vérité, toute justice, toute tolérance, était possible. Car même les égarements doivent chez lui venir d'une *profondeur* que l'on ne peut pas rencontrer chez un écrivain moyen. « Sous les surfaces dorment des profondeurs [...] », comme Rosenzweig le dit dans l'introduction aux *Écrits juifs*.⁷³

Nous objections à l'attitude de Cohen vis-à-vis d'Aristote qu'elle semblait défier toute justice, toute tolérance. Nous ne pourrions pas éluder la question de savoir si *ce* point de vue, le point de vue de la [408] *tolérance*, est le point de vue ultime. Laissons-nous sur ce sujet instruire par Cohen lui-même ! Cohen traite le problème de la tolérance dans son œuvre posthume (*La Religion de la raison tirée des sources du judaïsme*), à l'endroit où il discute l'attitude de la Bible, et en particulier des prophètes, face à l'idolâtrie. Ici Cohen récupère un terrain à partir duquel la tolérance apparaît comme un point de vue *étranger, dérangeant*. Je remets d'autant plus volontiers ce passage en mémoire qu'il me semble qu'il n'a jusqu'ici pas été encore apprécié comme il se doit – y compris dans sa signification pour la personne et l'enseignement de Cohen. *La Religion de la raison* 60, 11-61, section 3⁷⁴. [« Il ne peut pas y avoir d'autre Dieu. Il ne peut pas y avoir d'autre être en dehors de l'être unique de Dieu. Aussi ne peut-il y avoir qu'un seul culte, qu'un seul amour de Dieu. Le monothéisme ne peut approuver aucune tolérance vis-à-vis du polythéisme. L'*idolâtrie* doit être absolument éradiquée. Cette résolution est la condition préliminaire du vrai monothéisme, du monothéisme de l'amour de Dieu, du culte de l'amour.

On n'a pas acquis la compréhension de ce *véritable* monothéisme, qui unit théorie et pratique, si l'on ne conçoit pas l'éradication de l'idolâtrie dans sa nécessité absolue, même si l'on se croit autorisé à reconnaître dans ce zèle sacré

72. <quand on vénère> sous <le> *nom* <de Cohen> un fantôme.

73. [Note dans la marge :] « Au-dessus des profondeurs sont étendues les surfaces, sous les surfaces reposent les profondeurs ; elles sont liées dans l'unité de l'homme » (*Jüdische Schriften*, I, p. XIII s.).

74. Les paragraphes qui suivent et qui sont mis entre parenthèses ont été ajoutés en complément par l'éditeur (*N.d.T.*).

contre les faux dieux ne serait-ce qu'une trace d'intolérance, de fanatisme et de misanthropie. Avec un tel soupçon, on trahit simplement le fait que son propre cœur n'est pas rempli complètement par le Dieu unique et par la nécessité de son être unique, à savoir par la double nécessité, de la connaissance et de la confession, qui est comme telle la nécessité du rapport de l'homme à ce Dieu unique. Pour celui qui, au contraire, s'est approprié l'unité dans cette dualité de connaissance et de volonté, il n'y a pas d'autre issue : le culte unique exige inévitablement l'éradication du faux culte. Ici il ne peut y avoir aucune pitié et aucun égard pour l'homme. L'amour de Dieu déracine le quietisme. Le vrai culte doit être établi et assuré parmi les hommes. Par conséquent, le culte des faux dieux doit être éliminé de la terre. Il n'y a pas d'issue dans l'histoire de l'esprit de Dieu. Il n'y a pas d'instance spirituelle supérieure qui pourrait délivrer de ce devoir fondamental. De même que le monothéisme et le polythéisme sont absolument contradictoires, le culte de Dieu et l'idolâtrie le sont aussi.

Nous excluons par cette considération toute autre instance comme étant [409] supérieure et ne cherchons à comprendre *l'histoire universelle de l'Esprit (die Weltgeschichte des Geistes)* qu'à partir de ses principes unilatéraux. Nous ne pouvons pas faire intervenir, dans ce problème théorique de l'histoire de l'Esprit, *la tolérance* qui reconnaît comme un devoir de comprendre et d'approuver toutes les idées. Elle ne peut se faire valoir que pour la question éthique de l'histoire universelle dans l'application pratique aux hommes et aux peuples, du point de vue de l'éducation du genre humain. Si toutefois les *prophètes* avaient à façonner en créateurs l'histoire de l'esprit, la tolérance devait être pour eux un point de vue étranger, dérangeant. Par conséquent, nous n'avons absolument pas besoin de prendre en considération l'époque primitive et la cruauté de ses coutumes pour comprendre l'opposition farouche des prophètes à l'idolâtrie : la contradiction de principe (*prinzipielle*) entre le monothéisme et le polythéisme explique suffisamment le devoir historique du premier dans son rapport négatif au second.

Certes, les hommes devaient y être sacrifiés, et pas moins dans son propre peuple que chez les autres peuples. Mais les hommes comme tels ne sont pas malgré tout sous-estimés dans leur humanité : « Tu ne dois pas avoir en exécration l'édomite, car il est ton frère » (Deutéronome, 23, 8). Seul le principe historique, pour autant qu'il doit être vainqueur, exige inévitablement l'extirpation de l'idolâtrie. »]

Que devons-nous dire à cela, nous qui ne pouvons pas vraiment dire de nous que notre cœur est entièrement rempli par le Dieu unique ou par l'idée du Bien ? Si nous prenons malgré tout la liberté de critiquer Cohen, de maintenir notre critique de Cohen, bien que nous sachions à présent de quelle profondeur biblique vient le caractère passionnel de sa critique d'Aristote, nous n'avons

pas d'autre justification que celle qui consiste à dire que Cohen n'était justement pas *seulement* un Juif croyant, un théologien biblique, mais *aussi* un philosophe. On ne peut pas se soumettre à un philosophe ; on doit examiner ses affirmations. Même, la philosophie n'est en vérité pas absolument tolérante ; elle ne l'est pas en tout cas *au sens où* elle « reconnaît comme un devoir *de comprendre et d'approuver* toutes les idées ». Au sens de la philosophie, c'est absolument un devoir de désapprouver, de rejeter les fausses idées. Il est vrai que l'on doit aussi apprécier à leur juste valeur les idées fausses, condamnables. Et Cohen n'a pas apprécié Aristote à sa juste valeur.

Personne ne peut se soustraire impunément au devoir d'honnêteté historique. Cohen non plus. Nous nous rappelons la manière – au demeurant [410] respectueuse – dont Cohen, dans sa *Logique de la connaissance pure*, refusa la phénoménologie alors naissante comme scolastique. Cette justification du refus montre que Cohen pressentait le rapport profond de la phénoménologie avec Aristote, le maître de la scolastique. Si la phénoménologie est devenue entre-temps une puissance déterminant tout le monde – que celui qui n'est pas familier du concept *scolaire* de la phénoménologie, se souvienne que le concept de nouvelle pensée de Franz Rosenzweig est le concept *universel* de cette philosophie –, cela signifie qu'un pas décisif a été franchi vers le rétablissement de l'aristotélisme. Le passé dont Cohen apparemment a triomphé, l'aristotélisme, a surgi à nouveau et menace de remettre sérieusement en question l'œuvre de Cohen dans la forme qu'il lui a donnée. Et ce n'est pas tout : l'aristotélisme, et en général la philosophie grecque non idéalisée, non modernisée, n'est pas seulement une menace et, déjà pour cela, d'un intérêt des plus actuels. Avant tout – les conditions modernes qui étaient pour Cohen *absolument obligatoires*, comme le prouve un de ses derniers articles (« L'idéal social chez Platon et chez les prophètes »), pourront nous apparaître un jour pourries et fragiles. Nous serions alors peut-être contents si la philosophie grecque non idéalisée, non modernisée, nous montrait un chemin pour sortir de l'anarchie moderne⁷⁵.

Nous nous en tenons donc, dans la définition de l'opposition Platon-Aristote, à l'opposition *non idéalisée* et faisons abstraction des transgressions par Cohen de l'horizon grec.

Qu'est-ce que l'opposition Platon-Aristote a donc d'important ? Car il s'agit d'une opposition selon Cohen, qui conteste⁷⁶ la thèse selon laquelle « Aristote devait pourtant avoir compris son maître *avant* tous les épigones » (70) et qui par là affirme qu'Aristote, qui fut vingt ans à l'Académie, n'avait pas compris dans le fond Platon, son maître personnel. Même cette thèse est paradoxale.

75. [Fin du texte qui est marqué par des signes indiquant qu'il doit être supprimé.]

76. <pose>.

Contre elle, la recherche moderne a montré le rapport profond entre Platon et Aristote ; à la frontière de cette recherche nous nous trouvons devant la thèse selon laquelle Aristote avait *achevé* l'œuvre de Platon. Il ne nous appartient pas de prendre position dans cette discussion. La difficulté qui apparaît dans cette discussion nous contraint cependant à modifier notre question – dans un sens par ailleurs autorisé par Cohen. Cohen dit (70) : « Peut-être peut-on dire qu'il (Aristote) aurait après tout compris l'Idée s'il avait pu comprendre l'Idée du Bien. Or, pour cela, il ne lui manquait pas seulement la capacité platonicienne, mais *au départ surtout (schon vor allem)* [411] la capacité socratique. » La nature spécifique de la philosophie aristotélicienne apparaît donc *au départ et surtout* et *à plus forte raison* en opposition à Socrate. Nous laissons donc ouverte la question de la position de Platon entre Socrate et Aristote et demandons :

Que signifie l'opposition Socrate-Aristote ? (Ici nous comprenons par Socrate le Socrate des dialogues platoniciens.)

Il n'y a pas de doctrine de Socrate. Socrate ne *pouvait* pas enseigner ; il ne pouvait que questionner et grâce à son questionnement aider les autres à comprendre. D'abord à comprendre qu'en vérité ils ne savaient pas ce qu'ils croyaient savoir. Non que lui-même sût ce que les autres ignoraient. Mais sa sagesse – la fameuse sagesse de Socrate – consistait justement dans le fait qu'il savait qu'il ne savait rien.

Même ce savoir du non-savoir n'est pas une *doctrine* : Socrate n'est pas non plus un *sceptique*. Une doctrine, du moins une doctrine philosophique, est une réponse à une question. Mais Socrate ne répond rien. La réponse apparente qu'il donne (le savoir du non-savoir) n'est que l'expression la plus radicale (*schärfste*) pour la question. Philosophier à la Socrate, c'est questionner.

Cependant, celui pour qui la réponse n'est pas importante ne questionne pas vraiment, et pour celui qui, comme Socrate, fait du questionner l'affaire de sa vie, la réponse importe *absolument*. Mais à quoi tient le fait que Socrate *se maintienne* dans la question ? Peut-être parce qu'il est impossible de savoir quelque chose, n'importe quoi ? Mais est-ce que Socrate ne savait réellement rien ? Il savait pourtant quelque chose, il savait même *beaucoup*. Il savait par exemple que les plus grands fils d'Athènes, Thémistocle et Périclès, n'avaient pas en vérité aidé Athènes, comme tout le monde le croyait. Il savait qu'une vie comme celle d'Alcibiade n'était pas une vie digne d'un homme. Qui d'entre nous oserait prétendre qu'il sait autant de choses ? Comment Socrate peut-il dans ces circonstances dire qu'il ne sait rien ? Comment peut-il *malgré* son savoir *se maintenir* dans la question ? On peut répondre à cela qu'il *voulait* se maintenir dans la question. Et peut-être parce que le questionnement *est important*. Parce qu'une vie qui n'est pas questionnement n'est pas une vie digne d'un homme. Mais pourquoi le questionnement est-il important ? Ou, en

d'autres termes, qu'est-ce qui est donc questionné ? Qu'est-ce qui est donc problématique ? Toutes sortes de choses sont problématiques. Mais si le questionnement de Socrate est un questionnement qui *est important*, il ne peut pas être *n'importe quel* questionnement. Ce n'est pas un questionnement sur les choses dans l'Hadès, sous la terre et au ciel, mais c'est seulement *le* questionnement qui ouvre sur ce qui est *problématique*, qui est *vital*, c'est le questionnement pour savoir la manière dont on doit (*soll*) vivre, le questionnement qui porte sur [412] la vie juste. Le questionnement sur la vie juste, c'est-à-dire le fait pour tout un chacun de demander ou de rendre des comptes sur sa vie, (de se demander) s'il a vécu de façon juste, c'est-à-dire de *répondre* de sa vie. La question de Socrate oblige à être responsable, et celui qui la comprend, comprend qu'une vie qui ne se passe pas dans la responsabilité, qui ne se passe pas dans un examen constant n'est pas digne d'être vécue par l'homme. Socrate donne donc une réponse à la question sur la vie juste : *le questionnement sur la vie juste – cela seul est la vie juste*. « Le bien suprême pour l'homme est celui-ci : s'entretenir chaque jour sur la vertu et les autres objets sur lesquels vous m'entendez⁷⁷ m'entretenir, comment je m'examinais moi-même et examinai les autres, mais une vie sans examen n'est pas digne d'être vécue par l'homme » (*Apologie de Socrate*, 38 a). S'interroger sur le Bien, sur ce qu'il est lui-même en fait, s'interroger sur l'Idée du Bien – cela seul est philosopher de manière socratique.

Questionner et examiner, ce n'est pas un se questionner soi-même et un s'examiner soi-même du penseur solitaire ; c'est se questionner réciproquement et s'examiner *réciproquement*, c'est un *se responsabiliser* (*Sich-verantworten*) au sens originel : on ne peut jamais se responsabiliser que devant une *personne*. Socrate ne philosophe toujours qu'avec d'autres. Son questionnement sur la vie juste est un questionnement *ensemble* (*ein Zusammenfragen*). Il interroge en commun avec les autres, non pas parce qu'il veut convaincre les autres – cela, seul un enseignant peut le vouloir –, mais parce qu'il cherche l'entente et l'harmonie (*Verständigung und Einklang*). Il cherche l'entente et l'harmonie, parce que c'est seulement à partir de l'entente et de l'harmonie, par la concorde des citoyens que la Cité peut être véritablement la Cité. La Cité véritable – c'est le vivre-ensemble véritable ; et la vie humaine est d'après son essence vivre-ensemble. Par conséquent, la vie juste est : vivre-ensemble juste, véritable Cité. Par conséquent, toutes les vertus du particulier ne sont possibles et compréhensibles qu'à partir de la Cité. Ainsi le savoir recherché par Socrate est-il un accord (*Einverständnis*)⁷⁸, résultant de l'entente, sur le Bien, qui comme

77. <m'entendez>.

78. <par> entente.

bien humain est bien commun. *Le questionnement socratique sur la vie juste est un questionner-ensemble sur le vivre-ensemble juste dans l'intérêt du vivre-ensemble juste*, de la Cité véritable. Le questionnement de Socrate est essentiellement *politique*.

Le mot « politique » est nécessairement ambigu. Nous avons déjà rencontré cette ambiguïté quand nous avons parlé de la passion politique de Cohen et de sa conception politique de l'histoire de la philosophie et que nous avons dû demander de ne pas penser aux mesquineries de la politique de parti. Cette ambiguïté est si fondamentale qu'on ne peut imaginer s'en défaire [413] en distinguant entre la politique spirituelle et la politique des intérêts. On n'a qu'à lire le *Protagoras* de Platon pour reconnaître à quel point l'art politique de ce sophiste est de la « politique spirituelle » ; même au *niveau du contenu*, elle correspond à ce qui de nos jours nous est recommandé en tant que « politique spirituelle ». L'ambiguïté ne peut pas du tout être évitée. Elle a sa raison dans le fait que la vie humaine en tant que telle est vivre-ensemble et par là vie politique. C'est pourquoi tous les faits et gestes humains, toute pensée humaine sont en eux-mêmes politiques. Mais cela n'est pas toujours *explicite*. Nous parlons alors des hommes comme de politiciens quand ils sont orientés *expressément* sur le vivre-ensemble, quand ils ont affaire à lui. On peut avoir explicitement affaire au vivre ensemble sans responsabilité ou dans la responsabilité⁷⁹. Sans responsabilité – cela veut dire sans la question sur le Bien, c'est-à-dire avec l'idée que l'on sait ce qu'est le Bien. Si je sais ce qu'est le Bien, je peux l'enseigner, l'enseigner publiquement ; je peux donc aussi *l'écrire*. Mais s'il n'y a pas de savoir concernant le Bien dont je puisse disposer, je ne peux pas l'enseigner, l'enseigner publiquement, l'écrire. C'est parce que Socrate sait qu'il ne sait rien, que toute compréhension ne peut qu'être entente, qu'il ne s'adresse pas à la foule, mais seulement au particulier ; sa conversation avec les autres est un *dialogue*. C'est pourquoi il *parle* seulement et n'écrit pas. Car ce qui est écrit est *nécessairement* mal compris, il ne peut pas se protéger soi-même contre le malentendu, il *ne dit toujours qu'une seule et même chose* – alors qu'il s'agit de *dire* toujours autrement le vrai qui est un (*das Eine Wahre*) [*Phèdre*, c. 60].

Les idées fondamentales du philosophe socratico-platonicien ainsi esquissées se retrouvent – avec certaines modifications – dans tout le philosophe de Cohen :

1) Il n'y a qu'*une* question : la question concernant la vie juste. Cohen (63 s.) : il ne doit et il ne peut y avoir « rien de plus haut et rien de plus urgent pour un esprit humain [...] que sa moralité ». « Socrate [...] parle de la nature comme

79. [Dans la marge, L. Strauss a noté et signalé comme ajout le mot :] ambiguïté.

un Nazaréen : les arbres ne peuvent pas m'instruire, mais les hommes dans la ville, si [...] L'Éthique, comme doctrine des hommes, devient le centre de la philosophie » (*Éthique* 1).

2) La question concernant le Bien doit *rester* une question : « Ce qui est moral est [414] [...] un problème qui doit toujours se renouveler (*sich verjüngen*), qui apparaît dans des questions toujours nouvelles, qui, dans toute nouvelle solution, ne soulève que de nouvelles questions » (70).

3) La question et l'objet de la question sont en eux-mêmes *politiques* : Cohen interprète le *Criton* de Platon de cette manière et il se l'approprie en ce sens (*Éthique* 250) : « Il n'y a pas de conscience de soi qui pourrait être acquise sans considérer l'État et sans être guidée par l'idée de l'État. »

Mais si cela s'appelle philosopher de façon socratique ou platonicienne, tout homme pensant ne doit-il pas alors être socratique ou platonicien ? N'est-il donc pas évident que la question du Bien est la question la plus haute et la plus urgente ? Demandons plutôt à quelles conditions la question socratique *ne serait pas* la question la plus haute et la plus urgente. À *deux* conditions :

si la vie juste n'était pas problématique, si nous savions ce qu'est le Bien ;
si l'homme et sa vie en général *n'étaient pas si importants*.

Que ces deux conditions soient remplies caractérise le philosophe d'Aristote.

Sur le 1) « L'aspect moral n'est pas pour lui un problème [...] » (70). Voir la phrase d'Aristote sur le but de l'éthique : οὐ γὰρ ἴν εἰδόμεν τί ἐστὶν ἡ ἀρετή, ἀλλ' ἴν ἀγαθοὶ γενώεδα⁸⁰.

Sur 2) « Sa métaphysique est réglée sur l'univers [...] » (72). « *Il est absurde, en effet, de penser que l'art politique ou la prudence soit la forme la plus élevée du savoir, s'il est vrai que l'homme n'est pas ce qu'il y a de plus élevé dans le Monde* » (*Éthique à Nicomaque* 1141 a 20).

Par là, Aristote rétablit la possibilité fondamentale du Grec mise en question par Socrate : la vie dans la contemplation et la compréhension pures, dans la *théorie* (θεωρία). Et si le philosophe socratique est un questionnement sur le Bien de la vie humaine, la véritable Cité, alors le philosophe d'Aristote est pure contemplation de l'étant et compréhension de l'être. Et si le philosophe de Socrate est en lui-même politique, pour Aristote la politique est à la deuxième place⁸¹.

80. [Dans la marge, L. Strauss a noté et signalé comme un ajout :] décence (*Anständigkeit*), ψεγομέν γάρ.

81. [Dans la marge, L. Strauss a noté :] *Au cas où* à cet endroit <1/2 heure> 20 minutes n'ont pas encore été utilisées, *insérer* : À partir d'ici, on repère une ambiguïté dans le concept des *Lumières*, ambiguïté que Cohen fait remarquer p. 83 *Section 2* : citons.

[« Maïmonide pouvait-il dans sa position accepter sans réserves la formule d'Aristote ? Si cela était le cas, tout le *rationalisme* de Maïmonide qu'il met à l'épreuve dans son investigation des fondements de la loi, aurait simplement la signification d'un intérêt historique et anthropologique,

⁸² Qu'est-ce que maintenant cette opposition a à faire avec l'opposition mythe-Lumières à partir de laquelle nous instruisions la question concernant la compréhension par Cohen de Rambam ? N'est-ce pas aussi Aristote qui précisément est *éclairé* (*aufgeklärt*) au sens le plus haut du terme ? On a simplement besoin de [415] penser à son écrit sur le rêve et l'interprétation des rêves. Mais ce concept de « Lumières » ne suffit pas. Le combat des Lumières contre le mythe, comme Cohen le comprend et le mène, s'accomplit à une telle profondeur qu'il s'oriente en même temps contre la pure théorie.

« L'homme mythique s'intéresse seulement à la question concernant l'origine (*der Woher*) du monde : avec la religion cette question recule, elle est refoulée par la nouvelle question : *où va le monde ?* (*Wohin*). La *finalité* passe au premier plan par rapport à la causalité. Ce n'est pas la cause ni la raison originelle qui peuvent devenir *le problème du savoir*, qui pourrait englober toutes les autres questions, mais c'est la question sur la finalité de la nature qui devient, en particulier dans l'optique du monde humain, la question fondamentale de la connaissance humaine » [*Jüdische Schriften* I, 94].

« Pour l'esprit de la *connaissance de la nature*, tout l'intérêt se concentre sur le *présent* ; tout être est enfermé dans *son*⁸³ existence ; il a absorbé en lui le passé. Ainsi l'homme qui est sous l'influence exclusive de cette orientation de la pensée vit-il aussi totalement dans le présent ; il (le présent) représente sa réalité et la constate. La pensée mythique poursuit *encore à la rigueur* cette réalité dans une existence antérieure et, là où elle imagine un avenir pour un individu, cet avenir n'est justement qu'une *continuation* du présent ou une répétition du passé, mais non une *nouvelle* manière d'exister » (*Jüdische Schriften* III, 141 s.). La manière de penser d'Aristote est donc *mythique*, si l'on peut dire de lui : « ... pour lui, tout futur n'est qu'une renaissance du passé et de sa sagesse insurpassable » (70).

Ce n'est donc pas seulement une opposition interne à la philosophie, mais une opposition déterminant la constitution de la philosophie elle-même⁸⁴.

La véritable perfection de l'homme réside dans la contemplation et la com-

ce dont Maïmonide témoigne certes, mais ce n'est pas là que réside son aspect central. Son rationalisme ne pourrait alors pas avoir la tendance fondamentale de laisser la théologie culminer dans l'éthique, quelle que soit la manière dont son dogmatisme vise à une éthique à chacune de ses démarches. Cette éthique résiderait plutôt dans des Lumières empruntées principalement par exemple à l'histoire des Sabéens. C'est précisément toujours et à tous égards la signification de Dieu pour cette théologie et, comme on doit le supposer, aussi pour cette éthique, qui crée la différence. »]

Ainsi : les Lumières sont *polémiques*. Contre la superstition, contre le mythe. Opposition : mythe-science. (Respectivement : le concept du judaïsme éclairé – l'horizon mythique de l'Écriture).

82. [Les quatre paragraphes qui suivent sont résumés dans la marge et raturés.]

83. Il s'agit de l'existence du présent (*N.d.T.*)

84. [Fin de la section du manuscrit marqué par une grande rayure.]

préhension ; il y a dans la contemplation et la compréhension une différence de valeur selon le rang de l'*objet* de la contemplation et de la compréhension : la connaissance suprême est la connaissance de l'étant suprême. Et l'étant suprême, les Juifs comme les Grecs l'appellent Dieu. L'idéal du $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$ devient l'idéal de la *connaissance de Dieu*. La science suprême est la théologie. À partir de là, la manière dont les Juifs et les non-Juifs du Moyen Âge pouvaient saisir la philosophie aristotélicienne devient compréhensible : ce qui importe aux hommes est défini aussi dans l'*Écriture* comme connaissance de Dieu.

Or, parce que le Dieu dont la connaissance commande l'Écriture et le Dieu dont la connaissance est le but d'Aristote sont différents [416], Rambam ne peut au grand jamais être au fond un aristotélicien. « Sauf tout le respect que l'on doit au Dieu d'Aristote, il n'est pas le Dieu d'Israël » (81). « La différence institue précisément toujours et à tous égards la signification de Dieu pour cette théologie... » (83 s.) Il est « partial et superficiel de déduire banalement d'Aristote son intellectualisme (celui de Rambam) en éthique et en théologie. On devrait ensuite vouloir reconnaître aussi son Dieu comme étant celui d'Aristote. Étant donné que Dieu, le Dieu des prophètes [...] devient objet de la connaissance chez lui, mais que ce Dieu n'est plus le Dieu d'Aristote, le concept de la connaissance de Dieu doit donc aussi être un autre concept que celui de la connaissance métaphysique de Dieu chez Aristote » (91).

Cela signifie *avant tout* : si le Dieu *biblique* devient l'objet de la théorie, la théorie se modifie nécessairement. Dans son commentaire du commandement d'aimer Dieu et de le craindre, Rambam s'interroge sur le *chemin* qui conduit à l'amour de Dieu et à la crainte de Dieu. La connaissance du *monde* est ce chemin. La *physique* est comprise ici comme chemin vers l'amour de Dieu et la crainte de Dieu (*Jesode hathorah* II, 1-2). Ainsi l'idéal aristotélicien acquiert-il sans conteste un sens qu'il ne pourra jamais avoir en partant d'Aristote lui-même. Mais on ne doit pas surévaluer ces modifications. Elles n'ont plus besoin d'être qu'en tant que *nuances*. Mais Cohen affirme plus : il affirme que la théorie est *déracinée* par le concept biblique de Dieu et par la compréhension de la connaissance de Dieu comme connaissance du Dieu biblique.

L'INTERPRÉTATION PAR COHEN DE LA DOCTRINE DES ATTRIBUTS DE RAMBAM ⁸⁵

Si la connaissance de Dieu doit (*soll*) être en tant que théorie la possibilité la plus haute de l'homme, alors l'essence de Dieu doit (*muß*) être connaissable ;

85. [Note dans la marge.]

il doit être possible de faire des énoncés sur l'essence de Dieu, des énoncés positifs ; il doit être possible d'attribuer à Dieu des attributs déterminés. Mais Rambam nie la possibilité d'attributs positifs, parce qu'ils mettent en question l'unité et l'unicité de Dieu. L'unité : ils enferment la distinction entre l'essence et la qualité (l'accident). L'unicité : ils rendent comparables le Créateur et le créé [417] (lorsque, par exemple, l'existence s'exprime par l'un et l'autre). « Mais alors quel contenu a la connaissance de Dieu sans la connaissance de ses attributs ? » (88). « Comment Rambam pouvait-il à la fois contester la connaissance des attributs et faire d'un autre côté de la connaissance de Dieu le principe de sa théologie et de son éthique ? » (88). Cela signifie d'abord : la connaissance de Dieu n'est possible que par la voie de la *négation*. Les imperfections (*Mängel*), les *privations* sont niées. Le sens des attributs positifs naîfs est seulement la *négation d'une privation*. (C'est ainsi que « éternité de Dieu » signifie : il n'est pas engendré ; « vie » : ce n'est pas un corps mort ; « puissant » : pas faible ; « voulant » : pas paresseux ...) Cela ne semble pas dire grand-chose, sinon que l'on « repousse une frivolité » (101). Mais Rambam dit *plus* ; il interprète par exemple « puissant = pas faible » de la manière suivante : l'existence de Dieu est suffisante pour produire d'autres choses en dehors de lui. Cela tient à la chose suivante : ce n'est pas que la négation de la privation rétablisse seulement la position, mais elle la dépasse⁸⁶ ; elle remplace l'attribut positif, qui est simplement immanent, qui définit simplement l'essence de Dieu comme un absolu, par un attribut transitif : elle ne témoigne de Dieu que *dans sa corrélation avec le monde*. Le rejet des attributs positifs signifie le rejet de la connaissance de Dieu comme connaissance d'un absolu ; elle implique en ce sens le rejet de la métaphysique.

La connaissance des attributs positifs est impossible. Mais ils ne peuvent pas être refusés « dans tous les sens du terme ; car la Révélation elle-même établit de tels attributs... De quelle sorte sont les attributs que la Révélation érige ? Ce sont ceux qui [...] déterminent Dieu uniquement et exclusivement comme un être moral, comme un être de la moralité : d'après les termes de l'Écriture comme miséricordieux et clément (*gnädig*), et grand en amour et en fidélité ». C'est-à-dire comme *modèle* de la moralité, et même carrément comme Idée de la moralité (89). Rambam appelle *attributs de l'action* les attributs de cette sorte : ils sont attribués à Dieu en tant que modèles de l'action humaine.

Rambam dit donc : 1) les attributs positifs sont en vérité des négations de privations ; 2) les attributs positifs sont des attributs de l'action. Et il dit dans un passage du *Guide* : en ce qui concerne les attributs dans les livres des prophètes, on doit remarquer « que ce sont des attributs de l'action ou qu'ils

86. [Note dans la marge :] « Dieu n'est pas inerte » = « Dieu est l'origine de l'activité ».

indiquent la négation de leurs privations ». Par là, il *met au même niveau* la négation [418] des privations et les attributs de l'action. Négation des privations – cela signifie cependant que les énoncés sur Dieu sont possibles seulement comme énoncés sur Dieu dans sa corrélation avec le monde ; mais si les attributs de l'action sont la même chose que la négation des privations et si « attribut de l'action » signifie autant que modèle de l'action humaine, il s'ensuit que les énoncés sur Dieu sont possibles seulement comme énoncés sur Dieu dans sa corrélation avec le monde des hommes, comme le modèle moral de l'homme ; Dieu *est* dans la corrélation à l'homme comme à un être moral.

Cette interprétation de Rambam est totalement en accord avec la propre théologie de Cohen. Il dit (*Religion de la raison*, 39) en explication de la parole de Michée (6, 8 a) (« Il t'a dit, ô homme, ce qui était bon ») : « Ainsi Dieu et l'homme entrent-ils dans une communauté nécessaire sur le problème du Bien. C'est *cela* que Dieu doit annoncer, qu'il doit annoncer à *l'homme* : a-t-il après tout encore quelque chose d'autre à dire ? Et y a-t-il par hasard un autre être auquel il aurait quelque chose à dire ? »

Cohen est conscient du caractère suspect de cet accord. Il dit (100) : « Nous arrivons ici à un point où je suis l'idée fondamentale de ma propre logique systématique. Ainsi, l'impartialité de la discussion, l'objectivité de l'éclairage historique est mise à rude épreuve. En attendant, le lecteur comme l'auteur peuvent d'abord se rassurer par ce fait que *toute* l'histoire de la philosophie est affectée ou, comme on pourrait peut-être le dire, devrait être affectée par ce danger d'un intérêt autonome de la spéculation et par là, inévitablement, par le risque de la préférence accordée à un problème particulier. Il n'y a qu'un remède à cela, c'est la recherche scrupuleuse des sources littéraires et la distinction rigoureuse entre l'hypothèse et le fait. »

Cohen lui-même nous exhorte pour ainsi dire avec cela à ne pas faire confiance aveuglément à ses affirmations, mais à les examiner avec soin.

L'affirmation de Cohen se divise en trois parties :

- a) *Égalité* des attributs de l'action *et* de la négation des privations.
- b) Interprétation de la négation des privations comme jugement de l'origine (*Ursprungs-Urteil*) (corrélation).
- c) Les attributs de l'action définissent Dieu seulement et exclusivement comme modèle de la moralité.⁸⁷

87. [Sur deux pages qui se trouvent dans la succession dans la boîte 8, classeur 5, L. Strauss a écrit au crayon des notes pour l'interprétation par Cohen de la doctrine maïmonidienne des attributs, notes qu'il utilisa avec certains changements et adaptations pour le texte dans le manuscrit. Les notes sont rassemblées sans considération pour toutes les étapes pré- et intermédiaires :] L'argumentation de Cohen peut être rendue de la manière suivante : puisque Rambam ne comprend pas par *Dieu* le Dieu d'Aristote, mais le Dieu d'Israël, le « Dieu des prophètes », « le concept de la *connaissance* de Dieu doit aussi être un autre concept que celui de la connaissance métaphysique

Sur a) : si on compare le passage de *Guide* I, 59 (Munk, 258) avec le parallèle en I, 58 (245), il s'ensuit sans équivoque que les attributs de [419] l'action et la négation de la privation sont distingués comme les *deux* manières dont quelque chose peut être dit de Dieu.

Sur b) : les négations de privations ne sont absolument pas *toutes* des négations de telle sorte que la corrélation s'accomplisse en elles. Par exemple « Dieu vit » signifie : « Dieu n'est pas sans vie » (« pas ignorant », « pas mort » (*Guide* I, 58). « Dieu existe » signifie « son non-être est impensable », « sa non-existence est impossible ».

Sur c) : Cohen : les attributs⁸⁸ que la Révélation pose définissent Dieu seulement et exclusivement comme être *moral*. Cohen se rassure sur ce point ; il ne fait pas que se rassurer sur ce point, il l'adopte avec passion ; c'est bien

de Dieu chez Aristote » (91). Qu'il en soit ainsi, c'est ce que prouve, d'après l'affirmation de Cohen, la théorie des attributs de Dieu chez Rambam. D'après cette doctrine, les attributs de Dieu présentés dans l'Écriture ne sont pas réels, c'est-à-dire qu'ils ne doivent pas être compris comme des définitions de l'essence divine, mais comme des négations d'imperfections, de privations ou comme des désignations (non de l'être, mais) des actions de Dieu. L'interprétation par Cohen de cette doctrine se divise naturellement en trois parties : a) Interprétation des négations de privations comme « Jugements de l'origine » ; b) Interprétation des attributs de l'action comme attributs de l'action morale ; c) Identification des négations des privations aux attributs de l'action.

a) L'interprétation par Rambam des attributs positifs présentés dans l'Écriture comme étant des négations de privations ne semble pas vouloir dire grand-chose ; si la phrase « Dieu est éternel » signifie « Dieu n'est pas engendré » ou si « Dieu est puissant » signifie « Dieu n'est pas faible », alors des significations vraiment pleines de contenu sont changées, semble-t-il, en simples manières d'éviter des « frivolités » (101). Mais Rambam dit des choses beaucoup plus importantes ; il interprète par exemple « puissant = non faible » de la manière suivante : l'existence de Dieu suffit pour produire d'autres choses en dehors de lui. Voilà ce qu'il en est : <la négation de la privation ne dévoile pas seulement par exemple> tandis que l'attribut positif est compris comme négation d'une privation, l'attribut positif, qui est simplement « immanent », qui décrit seulement l'essence de Dieu comme un absolu, est remplacé par un attribut « transitif » / le fait que les énoncés sur Dieu ne sont possibles et signifiants qu'en tant qu'énoncés sur Dieu dans sa corrélation avec le monde des hommes est expliqué. Le rejet des attributs positifs signifie donc le rejet de la connaissance de Dieu comme d'un absolu, il signifie le rejet de la métaphysique. Or qu'est-ce qui remplace chez Rambam la métaphysique ? En d'autres termes, quel est le sens exact de cette « corrélation » entre Dieu et le monde ?

b) Cohen trouve la réponse à cette question dans la doctrine maïmonidienne des « attributs de l'action ». Les attributs positifs ne peuvent « pas être niés dans tous les sens ; car la Révélation elle-même pose de tels attributs [...]. De quelle sorte sont ces attributs qu'établit la Révélation ? Ce sont ceux qui [...] le (Dieu) déterminent seulement et exclusivement comme un être moral, comme un être de la moralité : d'après les termes de l'Écriture, comme miséricordieux et clément, et grand en amour et en fidélité ». Les « attributs de l'action » définissent donc Dieu comme modèle de la moralité, comme Idée de la moralité (89).

Négation d'une privation = établissement d'une corrélation

= établissement d'une corrélation entre Dieu et l'homme comme être moral.

Les perfections énoncées par Dieu de façon seulement impropre : I 26, I 53 *in fine*.

Les seuls attributs positifs sont des attributs de l'action : I 52 *in fine*.

Les seuls attributs positifs qui se trouvent dans l'Écriture sont des attributs de l'action ou des mentions de la perfection I 53 (sc. b), I 59 *in fine*.

88. <de l'action>.

précisément son intention. Par contre, il y a justement là un *problème* pour Rambam. Ce fait est déjà une preuve qu'il pense quelque chose de très différent de Cohen. Rambam se voit en effet contraint, après avoir montré que les qualités attribuées à Dieu par la Révélation concernent simplement ses effets ou ses actions, d'expliquer pourquoi l'Écriture s'est *contentée* de mentionner les qualités morales de Dieu, s'est *limitée* à cela : quoique Moïse ait bien reconnu que toutes les qualités équivalent à des actions de Dieu. Sa réponse est que cela arriva parce que les actions morales de Dieu rendaient possibles l'existence et le commandement (*die Leitung*) des hommes. Elles sont par conséquent le modèle pour chaque conducteur d'hommes ; c'est donc elles qu'interrogeait Moïse, lequel devait gouverner un peuple. Elles sont « *nécessaires pour la conduite des États* ». Il y a donc une *raison particulière* à ce que l'Écriture *ne* parle, dans le passage mentionné, *que* des actions morales. *Évidemment*, il y a aussi des actions de Dieu qui ne sont pas en ce sens des « attributs des actions ». Ce sont les attributs de Dieu qui concernent les effets de ses actions (*Wirkungen*) sur le monde extérieur à l'homme, sur l'univers. Dieu dit à Moïse : « je ferai passer devant toi *tout ce que j'ai (fait) de bien (all mein Gutes)* » – c'est-à-dire selon Rambam : Dieu lui a donné une solide connaissance de toutes les choses qui sont [*Guide I*, 54 ; à comparer cependant avec *Guide III*, 54].

La propre affirmation de Cohen qu'il croit pouvoir retrouver chez Rambam, à savoir l'affirmation selon laquelle l'être de Dieu est être en corrélation avec l'homme comme être moral, signifie en d'autres termes : l'homme, la moralité de l'homme est la finalité du monde. C'est précisément ici que Cohen voit l'opposition entre Platon et Aristote : Platon enseigne que la moralité est la finalité du monde, avec l'idée que l'Idée du Bien transcende en dignité et en force l'être véritable de l'Idée. Au contraire, pour Aristote : « La nature accomplit ce qui est bien pour elle (*ihr Gutes*) [420] en vertu de *ses*⁸⁹ principes, et selon ces derniers dans les *fins relatives* de l'étant. Demander quelle est la finalité de cette nature tout entière et répondre que la moralité constitue cette finalité, c'est donner une question et une réponse qui sont extérieures à l'esprit d'Aristote » (72). *Est-ce que Maïmonide enseigne là-dessus autrement qu'Aristote ?* Il enseigne sans aucun doute la même chose. Dans sa discussion de la question sur la finalité de l'univers, de la nature, il décrit d'abord, exactement comme Cohen dans le passage cité, la manière de voir aristotélicienne, et il montre que l'on *ne* peut *pas* s'interroger sur une finalité de l'univers à la faveur de cette manière de voir. Mais, continue-t-il, il y a des gens [qui sont d'avis] que l'on peut s'interroger sur le but final de l'univers d'après notre point de vue, donc d'après le point de vue de ceux qui croient en la création du monde.

89. *Ihrer* : il s'agit des principes de la nature (*N.d.T.*).

Conformément à cela, on croit que la finalité de l'univers est le genre humain destiné à la vénération de Dieu. Cette manière de voir est rejetée par Rambam : l'existence du monde n'a pas d'autre finalité que la libre volonté ou la sagesse de Dieu. Et, dans un sens complètement aristotélicien, il montre combien l'homme est insignifiant en comparaison avec le cosmos (avec les sphères et les intelligences séparées) [*Guide* III, 13].

Donc si l'homme n'est pas la finalité du monde, s'il y a dans le monde quelque chose de plus grand que lui, il ne peut s'agir de lui, la politique ne peut pas être la science la plus haute et la plus importante. Ainsi, ce qu'il y a de plus haut est la contemplation de l'étant et la compréhension de l'être.

Aristote avait exprimé cette primauté de la contemplation et de la compréhension pures sur toute action morale par la distinction des vertus dianoétiques et des vertus éthiques. Rambam s'approprie totalement cette distinction. Il enseigne que la perfection morale est d'un rang inférieur à la perfection intellectuelle⁹⁰ : parce qu'elle est seulement dans les relations présentes des hommes, alors que celle-ci incombe à l'homme, à l'individu *pour lui-même*. La perfection morale n'est utile au fond qu'aux autres, et non à l'individu lui-même ; la perfection intellectuelle incombe *uniquement* à un seul ; elle est due *absolument* à un seul. *Guide* I, 54 = *Éth. Nic.* X, 7. La distinction fondamentale entre les sages et la foule : ésotérisme. (Cohen, note 102 : chez Rambam, cela va plus loin : mais on ne doit pas communiquer cela de cette façon à la foule !)

La morale [421] est comme telle sociale – mais l'idéal de l'existence chez Rambam est sans aucun doute transmoral. La possibilité la plus haute de l'homme réside – sur ce point les propos de Rambam sont sans équivoque – non pas dans l'action morale, mais dans la pure compréhension.

La connaissance de Dieu, quand elle devient connaissance du Dieu d'Israël, déracine la primauté de la pure compréhension – telle était l'affirmation de Cohen. Nous avons vu que cette affirmation ne résiste pas à l'examen. Est-ce que par là on en a fini avec la première et véritable affirmation de Cohen, à savoir l'idée selon laquelle Rambam est dans une harmonie plus profonde avec Platon qu'avec Aristote ? Si on se perd dans les détails, il faut se rappeler *ce jugement éminent* de Cohen : « Sauf le respect que l'on doit au Dieu d'Aristote, il n'est pas le Dieu d'Israël. » Ce fait fondamental ainsi exprimé par Cohen ne peut pas du tout rester sans conséquence pour Rambam et la compréhension de Rambam. Le jugement fondamental de Cohen est si évident qu'il n'est en fait pas ébranlé. Mais Cohen conclut de façon trop sommaire. Nous devons affronter le fait que Rambam adopte l'idéal de vie d'Aristote, le $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$. Nous devons commencer par ce fait.

90. [Note dans la marge :] C'est seulement dans la compréhension que l'autarcie *totale* est possible.

Aristote dit (*Éthique à Nicomaque* X, 7) dans son analyse de l'existence philosophique : alors que le juste, le courageux, le pondéré, etc., pour agir en juste, etc., a toujours besoin d'autres, avec lesquels et eu égard auxquels il agit de manière juste, etc., alors qu'il ne se suffit pas absolument lui-même, le sage peut vivre dans la contemplation aussi pour lui-même, et d'autant plus qu'il est plus sage. « Bien sûr, c'est peut-être mieux quand il a des collaborateurs (*Mitarbeiter*) ; et pourtant – bien que même chez lui l'être-avec-les-autres puisse être profitable – il se suffit à lui-même au plus haut degré. » Bien que la compréhension soit en elle-même asociale, elle peut *par hasard* (*per accidens*) être encouragée par la compréhension commune.

Comparons un propos de Rambam avec ce propos d'Aristote. Il dit : il y a chez les hommes une compréhension supérieure et une compréhension inférieure ; l'un comprend seulement⁹¹ par lui-même, l'autre – qui va au-delà – est capable d'aider les autres à comprendre [*Guide* II, 37]. Cela tient à ceci : bien que la compréhension soit en elle-même asociale, elle peut par hasard *en encourager*⁹² d'autres.

Les deux⁹³ ont en commun ceci : le comprendre (*das Verstehen*) est suffisant à soi-même, il est absolument parfait. Mais *accidentellement* il a affaire aux autres, et cela de telle sorte qu'en ayant affaire – d'une certaine manière – aux [422] autres, il ouvre⁹⁴ des possibilités de supériorité et d'infériorité.

Peut-être n'est-ce pas par hasard que Rambam *ne* parle *pas*, dans le passage où il récapitule l'analyse aristotélicienne de la vie philosophique, de l'encouragement que la compréhension *connaît* grâce à des collaborateurs, mais qu'il parle – il est vrai à un autre endroit – de l'encouragement *qui part de la compréhension pour aller aux autres*. Peut-être la différence pressentie par Cohen entre Rambam et Aristote s'annonce-t-elle ici.

La pure compréhension est plus haute que l'action morale – il faut s'attacher absolument à cela comme étant la doctrine de Rambam. Mais le philosophe est-il pour cela la possibilité la plus haute de l'homme ? D'après la doctrine de Rambam, le *prophète* est *plus haut* que le philosophe. S'il doit par conséquent y avoir une restriction, une mise en question, un déracinement de l'idéal aristotélicien chez Rambam, ils doivent apparaître dans sa *prophétologie*.

Qu'est-ce que, d'après la doctrine de Rambam, le prophète est au philosophe ? Il lui est *supérieur*. Il a d'abord des jugements *philosophiques* que le philosophe ne pourrait jamais atteindre. Il a une faculté de *prévision* qui lui permet de voir

91. <suffisamment>.

92. <Et comme Aristote le...>.

93. <propos>.

94. <renferme en lui>.

des événements⁹⁵ futurs *comme* s'ils se déroulaient en vrai devant lui. Cela signifie que le prophète en tant que connaissant (*als Erkennender*) est supérieur au philosophe. Ce qui par conséquent ne restreint pas seulement la primauté de la compréhension, mais même la *souligne* [Guide II, 38].

Mais en outre, le prophète se distingue du philosophe par le fait qu'il est capable de représenter *de façon imagée* les jugements philosophiques : dans l'acte de la connaissance prophétique, ce n'est pas seulement l'entendement qui agit, comme chez le philosophe, mais c'est l'imagination, à partir de l'entendement, qui est saisie et conduite (*geführt*). Cette faculté de représentation imagée rend le prophète capable de s'adresser à la foule incapable de compréhension philosophique, de la diriger. Cela n'est pas le *seul* but de la représentation imagée, mais en tout cas c'est un but important. De ce but, il s'ensuit que le prophète se distingue du philosophe en ceci qu'il a la faculté de *diriger la foule*.

Rambam s'exprime encore à propos de la relation du philosophe et du prophète : chez le philosophe, seul l'entendement est actualisé, chez le prophète, c'est d'abord l'entendement qui l'est, et ensuite l'imagination [Guide II, 37]. Le prophète est donc *plus* que philosophe. Pour définir ce plus de façon positive, nous demandons quelle classe d'hommes se caractérise ainsi par la seule actualisation de l'imagination. Cette classe [423] chatoie de toutes les couleurs : politiciens, législateurs, devins, magiciens. La prophétie est donc une combinaison de philosophie d'un côté, de politique, de mantique et de magie de l'autre.

Ce qui n'est absolument pas clair ici, c'est ce sur quoi l'accent porte : est-ce que la politique, la mantique et la magie sont semblablement importantes, semblablement caractéristiques, ou bien l'une des trois joue-t-elle un rôle particulier ? Nous demandons d'abord quel est donc le degré *le plus accompli*, ultime de la prophétie. C'est la prophétie de Moïse. Elle se distingue de la prophétie de tous les autres prophètes par le fait qu'elle seule a eu pour conséquence de nous appeler à la *loi*. Abraham par exemple, qui était inspiré à un degré élevé, ne fit pourtant pas *plus* que d'*instruire*, d'*informer* les hommes ; il ne les appela pas à des *actions légales*. De la même façon, les prophètes postmosaïques ne font rien d'autre que d'exhorter à l'accomplissement de la loi donnée par Moïse. *Le sommet de la prophétie est donc la législation*. [Guide II, 39] (301).

Mais Moïse s'élève au-dessus des autres prophètes *aussi* par sa puissance intellectuelle et par ses miracles. La question de savoir ce qui est le plus caractéristique des prophètes, la politique, la magie, la mantique, reste par conséquent aujourd'hui une question encore ouverte. Aussi, nous demandons donc : *de quoi* véritablement s'agit-il *en dernier lieu* ? Quel est le *but final* de la prophétie ? Pourquoi donc l'homme a-t-il besoin de la prophétie ?

95. <choses>.

La réponse que donne Rambam – mais qu'à vrai dire il ne donne pas explicitement comme telle – est : l'homme a besoin, à la différence du reste des êtres vivants, de la socialisation conforme à sa nature ; d'un autre côté, il n'y a, dans aucune autre espèce, une aussi grande variété, voire une divergence, entre les individus que précisément dans l'espèce humaine. Puisque la socialisation n'est nulle part aussi nécessaire et nulle part aussi difficile que justement chez les hommes, les hommes ont besoin d'un *dirigeant*, qui norme les actions des individus, de telle sorte qu'un accord reposant sur le règlement prenne la place de la divergence naturelle. Il y a deux manières de diriger : la législation et le gouvernement. Le législateur établit les normes des actions, le roi impose par la force leur observance. Le gouvernement suppose donc toujours une législation [Guide II, 40]. Maintenant, quant à la législation, elle peut avoir pour fin soit la perfection *physique* de l'homme, soit la perfection *de l'âme*. Ou plutôt, puisque la réalisation de la perfection plus haute a pour condition nécessaire la réalisation de la perfection de rang inférieur, la législation peut se borner à réaliser la perfection physique [424], ou elle peut tendre à la perfection physique pour le bienfait de la perfection de l'âme. La loi qui a pour objectif la perfection de l'âme est une loi *divine*, et celui qui la promulgue est le *prophète*. La perfection de l'âme de l'homme est sa *véritable* perfection [Guide III, 27]. Nous pouvons donc dire que le prophète est celui qui promulgue une loi qui est centrée sur la perfection véritable de l'homme, ou, puisque la loi vise à rendre possible le vivre-ensemble, que *le prophète est le fondateur d'une communauté qui est centrée sur la perfection véritable de l'homme*.

Nous avons vu à l'instant que le prophète était défini comme *philosophe, politicien, voyant et thaumaturge en une seule personne*. Si toutefois la fondation d'une communauté centrée sur la perfection véritable de l'homme est le *but* de la prophétie, nous pouvons résumer : le prophète doit être *en une seule personne* philosophe, politicien, voyant et thaumaturge, afin de pouvoir être le fondateur d'une communauté parfaite, de la *Cité idéale*.

Notre démonstration a une faille. Nous sommes parvenu à notre réponse en passant par la question de savoir quel était donc le but de la prophétie selon Rambam. Nous avons dit que Rambam nous donnait certes une réponse, mais qu'elle n'était pas explicitement donnée comme telle. Il faut donc encore montrer que la réponse *dans l'esprit de Rambam* est une réponse.

Il y avait avant Rambam une théorie élaborée de la prophétie. Il s'y réfère explicitement et l'accepte explicitement – certes⁹⁶ avec une réserve, mais⁹⁷ qui est insignifiante dans notre contexte. Par conséquent, nous avons en principe

96. <allerdings il est vrai> à la place de *zwar*.

97. <il est vrai>.

un droit, qui est de recourir à ses prédécesseurs islamiques, si Rambam lui-même nous fait faux bond.

En outre, nous avons dans notre cas encore un droit particulier⁹⁸. Un commentateur tardif – Schemtob Falqera – met en évidence, dans son commentaire du texte en question de Rambam, un passage tiré d'Avicenne qui a été manifestement le modèle pour le chapitre cité de Rambam. Il est donc assuré que même cette *partie* de la prophétologie de Rambam vient de sources islamiques. La source elle-même nous est accessible : il s'agit de la métaphysique d'Avicenne qui enseigne à ce sujet quelque chose de totalement concordant dans ses deux versions (*Nadjât et Schifâ*). Nous revenons donc à *Avicenne*.

Avicenne nous instruit dans son traité *Sur les parties*⁹⁹ *des sciences* de la manière suivante : il y a une prophétie, et le genre humain dans son existence dépend d'une loi donnée par un prophète, [425] ceci est enseigné par la science de la *politique*. C'est *cette* science qui enseigne encore quels caractères sont communs à toutes les lois religieuses, quels caractères diffèrent selon le peuple et le temps et comment la prophétie divine et la fausse prophétie se distinguent. Par conséquent, si on peut enseigner la nécessité de la prophétie par la politique, le but de la prophétie est sans aucun doute politique. Et sur les trois moments que nous avons dû distinguer dans la prophétie et qui, à côté de la philosophie, sont la politique, la magie et la mantique, c'est à la politique que revient la préséance.

Conformément à son programme, Avicenne a traité de la prophétie dans sa politique (à la fin de sa métaphysique). Dans ce contexte, nous rencontrons la phrase curieuse : « La fin première du législateur en légiférant est la division de la ville en trois parties : *les dirigeants, les artisans et les gardiens*. » Cela signifie que le législateur divise la ville en suivant la division prescrite par Platon dans sa *République*. Mais, selon Avicenne, le législateur est nécessairement prophète. Nous devons donc dire : *l'action du prophète est comprise par Avicenne d'après les directives données dans la République de Platon*.

Cette observation ne cesse de se vérifier. Dans un traité particulier sur la prophétie, Avicenne fait référence à des propos de Platon pour justifier le caractère ésotérique de la prophétie. Ces propos sont, il est vrai, pseudo-platoniciens, et le fait qu'il en est ainsi n'est aucunement indifférent sous un autre aspect. Mais il est tout aussi peu indifférent qu'Avicenne se comprenne lui-même dans sa doctrine de la prophétie comme élève de Platon.

Dans le traité déjà mentionné, *Sur la division des sciences*, Avicenne dit explicitement : les écrits politiques de Platon et d'Aristote traitaient de la pro-

98. <spécial>.

99. <la division>.

phétie dans ses aspects politiques. Aussi ces écrits apparaissent-ils ici comme les livres fondamentaux de la prophétologie, de la même façon que l'*Éthique à Nicomaque* apparaît comme le livre fondamental de l'éthique. Cependant, la *Politique* d'Aristote n'a jamais été traduite, à ce qu'il paraît, en arabe¹⁰⁰. *Averroès* se vit pour cette raison obligé, comme il le dit lui-même, de commenter la *République* de Platon à la place de la *Politique* d'Aristote. Du reste, nous remarquons aussi dans ce commentaire la tendance à interpréter la prophétie, c'est-à-dire la loi de Mahomet, à la lumière de Platon. [426] La *République* de Platon a donc eu *de fait* une plus grande importance que la *Politique* d'Aristote. Est-ce que cela devrait être simplement *accidentel* ?

Nous avons essayé de nous expliquer l'opposition entre Platon et Aristote comme opposition de questions sur le Bien et la vie dans la contemplation et la compréhension pures. Le questionnement sur le Bien est un questionnement sur ce qui est le Bien comme tel, c'est le questionnement sur l'*Idée* du Bien. Pour pouvoir bien le faire, une *préparation* est nécessaire. On a besoin d'un chemin détourné où l'on doit demander entre autres choses : qu'est-ce que l'âme ? Quelles sont ses parties ? Qu'est-ce que la science ? Qu'est-ce que l'étant ? Qu'est-ce que l'Un ? etc. Par conséquent, on doit *aussi* s'interroger sur tout ce sur quoi plus tard Aristote posera des questions, mais celui-ci *n'interroge plus* en s'orientant sur la question du Bien. Mais cela veut dire que contempler et comprendre, dans le sens et dans les tâches qu'Aristote leur fixe, sont complètement¹⁰¹ développés chez Platon. Platon sait pour cette raison tout aussi bien qu'Aristote que la béatitude de l'homme réside dans la contemplation et la compréhension pures. Les philosophes, dit Platon, vivent dans la croyance qu'ils sont envoyés de leur vivant vers les îles des Bienheureux (*République*, 519c). La compréhension est pour Platon tout comme pour Aristote la possibilité suprême de l'homme. La *différence décisive* tient à la manière dont ils se comportent à l'égard de cette possibilité. Aristote l'émancipe complètement ; ou plutôt il la laisse dans sa liberté naturelle. Platon, au contraire, ne *permet* pas aux philosophes « ce qui leur est permis maintenant », à savoir la vie dans le philosopher, *comme obstination* à philosopher (*Verharren im Philosophieren*), à considérer la vérité. Il les « oblige à se soucier des autres et à les surveiller » (*République*, 519d-520a). Afin que la Cité, dit-il, soit *effectivement* la Cité, qu'elle soit une vraie Cité (520c). Le philosophe, qui s'est élevé, en contemplant la vérité, via le beau, le juste et le bien, à la pureté, qui vit et *veut* vivre en elle, est *rattaché* (*zurückgebunden*) à la Cité par le dur commandement du législateur,

100. STEINSCHNEIDER, *Traductions hébraïques*, p. 219. « La *Politique* d'Aristote n'a jamais été traduite en arabe. »

101. [Comme alternative, L. Strauss a noté entre les lignes :] par principe.

lequel commandement tient compte de l'ordre du tout, et non du bonheur des parties. Le philosophe est *soumis* à la Cité, *soumis* à la loi. La philosophie doit se justifier *devant* la Cité, devant la loi : elle n'est pas absolument souveraine.

Ce qui était *exigé* par Platon, le fait que la philosophie est soumise à la loi, cela est *réalisé* à l'époque des religions révélées. Malgré la liberté dans l'accomplissement de la connaissance, les philosophes de cette époque-ci sont conscients à chaque instant de leur responsabilité dans le maintien de l'ordre légal, de leur responsabilité devant la loi : ils justifient le fait de leur philosopher devant le forum de la loi ; [427] c'est de la loi qu'ils déduisent leur *autorisation* à philosopher, qu'ils comprennent comme obligation à philosopher ; ils comprennent leur liberté d'interpréter les textes révélés conformément à la raison comme une *obligation* à interpréter ; ils comprennent le caractère ésotérique de leur philosophie comme *devoir* de garder un secret (*Pflicht zur Geheimhaltung*) : comme *interdiction* de communiquer. Le *platonisme* de ces philosophes est donné avec leur situation : avec leur subordination de fait à la loi.

Parce qu'ils sont de fait sous la loi¹⁰², ils n'ont plus besoin comme Platon de *chercher* la loi, la Cité : l'ordre contraignant (*verbindliche Ordnung*) du vivre-ensemble leur est *donné* par un prophète. Ils sont pour cette raison *autorisés par la loi*, libres pour la compréhension dans une liberté aristotélienne. Ils peuvent *par conséquent* aristotéliser. Cohen l'exprime ainsi : Rambam « sous-estimait le danger qui est contenu dans la dépréciation de l'éthique chez Aristote. Il pouvait, de son point de vue, plus facilement ne pas remarquer le danger, *parce qu'il voyait la valeur de l'éthique cachée dans sa religion* » (87).

Parce que la loi leur est *donnée*, elle n'est pas le thème principal et premier de leur philosopher : ils n'ont pas besoin de *s'informer* sur elle. C'est pourquoi les problèmes métaphysiques occupent dans leurs écrits [à ce point]¹⁰³ plus de place que la question de l'ordre juste du vivre-ensemble humain.¹⁰⁴ Mais ils doivent la¹⁰⁵ *justifier* et la *comprendre*. Et cette compréhension s'accomplit dans l'horizon de *Platon*.

Souvenons-nous de la définition du prophète qui s'ensuivait pour nous de Maïmonide : le prophète est le fondateur d'une communauté qui est centrée sur la véritable perfection de l'homme. Nous prenions la liberté de dire : le prophète est le fondateur de la Cité idéale. Nous pouvons dire *plus*, si nous revenons vers Avicenne, nous pouvons dire que le prophète est le fondateur de la Cité *plato-*

102. [Le nouveau commencement de l'alinéa est noté dans la marge, sans que l'ancien texte en rapport ait été transformé :] Ils n'ont plus besoin comme Platon de *chercher* la loi, l'État.

103. <infiniment>.

104. [Note dans la marge :] Alfarabi, Timaios (Reinhardt).

105. Il s'agit de la loi (*N.d.T.*).

nicienne. Il réalise ce que Platon a exigé, ce qu'il a prédit. Mais cela signifie que la Révélation, la loi est comprise à la lumière de Platon.

Platon avait vu que la réalisation de la vraie Cité dépendait du fait que les philosophes devenaient rois et les rois philosophes : puissance politique et philosophie doivent coïncider. Avec cette idée du politique-philosophe, il nous semble que le cadre dans lequel se meut la prophétologie de Rambam et des philosophes islamiques est délimité. Certes, il fallut procéder à un [428] changement caractéristique jusqu'à ce que l'on réussisse à représenter le prophète comme philosophe, politique, voyant et thaumaturge *en une seule personne*. Ce changement est déjà accompli à l'époque de l'hellénisme : nous y rencontrons la représentation des sages législateurs de l'époque primitive qui étaient *tout à la fois* souverains, philosophes et voyants. Nous lisons chez Cicéron (*De Div.* I, 40, 89) : *Omnimo apud veteres, qui rerum potiebantur, iidem auguria tenebant. Ut enim sapere, sic divinare regale ducebant, ut testis est nostra civitas*¹⁰⁶... Ce que ce changement signifie, dans quelle mesure l'intégration de la *mantique* dépend du retour dans le *passé*, mais aussi du *fait* de la loi (*Gegebenheit des Gesetzes*), comment ce perfectionnement (*Weiterbildung*) est donné par Platon lui-même, ce sont des questions que nous ne pouvons ici qu'*énumérer*.

Je me contente d'avoir montré à grands traits comment je me représente la réhabilitation de la thèse de Cohen selon laquelle Rambam est dans un accord plus profond avec Platon qu'avec Aristote. J'indique seulement que Cohen lui-même a attiré l'attention sur le lien, que nous avons nous-même souligné, dont il n'a été informé que par les remarques concises dans *Mélanges de philosophie juive et arabe* de Munk. Il dit : « Averroès a traduit la *République* de Platon. Maïmonide l'a-t-il lue ? » (132). « *Traduit* » est certainement un lapsus ; chez Munk, on lit, ce qui est également juste, qu'Averroès a *commenté* la *République*. La *République* a déjà été traduite au IX^e siècle, et il est certain que Rambam en a pris connaissance directement ou indirectement – par l'intermédiaire d'Avicenne ou d'Alfarabi.

Je résume : ce que Cohen esquisse en disant : « Sauf le respect que l'on doit au Dieu d'Aristote, il n'est pas le Dieu d'Israël » n'avance à rien si l'on interprète le Dieu d'Israël comme Dieu de la *moralité*. On doit dire *loi* au lieu de *moralité*. C'est la pensée de la loi, du νόμος, qui unit Juifs et Grecs : la pensée de l'ordre *concret* et obligatoire de la vie, cette pensée qui nous est cachée par la tradition *du christianisme* et du droit naturel, sous le charme de laquelle au moins notre pensée philosophique se meut. Par la tradition *chrétienne* : celle

106. Les mêmes prenaient tout à fait les augures auprès des Anciens qui étaient maîtres des choses. De même qu'ils considéraient que le savoir est une chose royale, de même ils pensaient que la divination est une prérogative royale, comme notre cité en est témoin.

qui commence avec la *critique* radicale de la loi de l'apôtre Paul. Par la tradition du *droit naturel*, qui établit un système de normes *abstrait*, que le droit *positif* doit encore remplir et rendre utilisable. C'est sur le chemin de la reconquête de ce concept fondamental de l'humanité que Cohen nous met en remplaçant le point de vue de la conviction par celui de l'action, [419] en orientant par principe son éthique sur la jurisprudence, en enseignant qu'il n'y a pas de conscience de soi « qu'on pourrait acquérir sans considération pour l'État et sans être dirigé par la pensée de l'État », en étant un *philosophe politique*, rempli de passion politique.

Le platonisme de Cohen lui ouvre la compréhension de Rambam comme d'un platonicien. La *limite* de sa compréhension est donnée par le fait qu'il remplace la pensée de la *loi* par celle de la *moralité*. Tel est le sens de sa critique fondamentale de Platon, où il reproche à Platon le fait « qu'il oriente bien le moi sur l'État, mais qu'en même temps il le dissout dans l'État » (*Éthique*, 552). Par là, Cohen objecte à Platon la pensée moderne de l'individu ; cette pensée est ce qui dans sa logique conduisit Cohen à sa position politique spécifique, à son engagement passionné dans la politique aux côtés de la grande *gauche* de l'humanité (*der Menschheit grosser Linken*), de la politique du progrès ; cette pensée met des limites à sa compréhension de Platon et par là même à sa compréhension de Rambam. Nous ne pourrions comprendre parfaitement Platon et par là même Rambam avant d'avoir conquis un horizon qui aille *au-delà* de l'opposition entre le progrès et le conservatisme, la gauche et la droite, les Lumières et le romantisme, quelle que soit la manière dont on définit cette opposition, avant de comprendre à nouveau la pensée du Bien éternel [de l'ordre *éternel*], en dehors de toute considération sur le progrès ou la réaction.

LEO STRAUSS.

Traduit de l'allemand par Corine Pelluchon.