

## Deux ou trois mots sur *Témoins du futur* de Pierre Bouretz<sup>1</sup>

“That’s right,” said the other dwarfs. “We’re on our own now. No more Aslan, no more kings, no more silly stories about other worlds. The dwarfs are for the dwarfs.”

C. S. Lewis, *The Chronicles of Narnia. The Last Battle*, «Mainly about dwarfs».

par Gérald Allard

Le livre de Pierre Bouretz est un exemple de ce que la recherche française fait de mieux : une étude solide, éblouissante souvent, complète sans doute, épuisante parfois. Mais je tiens à signaler la profondeur et l’importance du thème du livre.

Or ce thème est double, comme l’indiquent le titre et le sous-titre. Je traduirais le titre, *Témoins du futur*, comme suit : *Neuf penseurs juifs allemands du vingtième siècle*. Mais ce n’est là, semblerait-il, que la matière du livre : il y a là un amas de sujets, et non *un* sujet. De *quoi* s’agit-il dans ce livre ? Quel est le problème qu’on y examine ? Le sous-titre : *Philosophie et Messianisme* offre le thème qui unifie ces neuf penseurs et qui fait que le livre est bel et bien *un* livre. Pour Bouretz, le messianisme est la reconnaissance de quelque chose qui dépasse les limites humaines trop humaines de la raison

---

1. Conférence prononcée à Ottawa en juin 2007 dans le cadre d’une présentation de l’œuvre de Bouretz. Le texte a été légèrement corrigé.

philosophique, de la raison moderne, ou de l'expérience immédiate ; le thème du livre est donc la cohabitation dans l'âme humaine de la rationalité, ou de la philosophie, et de quelque chose d'autre. Or Bouretz appelle ce quelque chose d'autre le « futur », et les penseurs qu'il étudie, il les appelle les « témoins du futur ». Le titre et le sous-titre livrent donc le thème. Car pour revenir au sous-titre et pour le lier au titre, ces témoins du futur étaient des messianistes, et ils étaient des messianistes parce qu'ils étaient des penseurs juifs et qu'en conséquence ils avaient été élevés dans l'attente du messie. Or ces messianistes étaient des penseurs, soit des hommes touchés de près ou de loin par la philosophie. Qu'arrive-t-il à la pensée quand on est travaillé au plus intime de soi par l'urgence du futur ? Il faut croire que la pensée, ou la philosophie, témoigne alors du futur. Voilà le thème du livre de Pierre Bouretz.

J'ajoute que beaucoup dépend de la façon de témoigner de ce futur, de ce non-immédiat, et au fond de cet invérifiable : espérer contre tout espoir n'est pas la même chose que croire déceler par la raison ce qui n'est pas dans le temps présent, et l'un et l'autre ne sont pas la rencontre de Quelqu'un qui, dans une expérience à peine dicible, tourne l'homme vers l'avenir. De plus, beaucoup dépend du futur dont on témoigne : le progrès n'est pas la même chose que le ciel éternel, et la rédemption historique séculière, le progrès, n'est pas non plus la même chose que le rétablissement du peuple d'Israël sur la terre qui fut promise par Yavhé. Le livre *Témoins du futur* analyse les différentes façons de témoigner de ces différents futurs.

Pour reprendre une des remarques introductives de Bouretz, entre la Création, qui porte sur le passé, la Révélation de la Torah, qui dicte ce qu'il faut faire au présent, et la Rédemption, qui ouvre le regard sur le futur, cette dernière dimension est la caractéristique la plus propre du « monothéisme authentique ». Les penseurs dont Bouretz présente les idées seraient donc, chacun à sa façon, témoins du monothéisme authentique. Le palmarès qu'il nous propose est sans doute glorieux : Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gersholm Scholem, Martin Buber, Ernst Bloch, Leo Strauss, Hans Jonas et Emmanuel Levinas se succèdent à la barre pendant plus de douze cents pages. On prendra une mesure de la largeur de vues que commande le livre en tenant compte que sur le plan politique, on trouve là des sionistes et des antisionistes ; puis en se rappelant que sur le plan disciplinaire, on trouve dans cette liste des historiens, des kabbalistes, des théologiens qui sont en même temps des philosophes ou, au contraire, des philosophes qui ont pris en considération la foi biblique comme phénomène humain essentiel ; et enfin en sachant que sur le plan de l'histoire des idées, on suit pas à pas des penseurs qui s'inspirent de l'un ou l'autre des grands du passé, modernes et anciens, Platon ou Maïmonide, Kant ou Hegel, sans parler d'autant de lecteurs raffinés de la Bible, soit du livre le plus important de la civilisation occidentale, celui par rapport auquel tous doivent se positionner.

Le palmarès qu'offre Bouretz comporte une absence, paradoxale, mais reconnue, l'absence de

Hannah Arendt<sup>2</sup>. Le cas est d'autant plus important qu'à travers la présence-absence de Hannah Arendt se profile une figure non judaïque fondamentale, celle de Martin Heidegger : le philosophe allemand d'origine catholique, par exemple, a repris les réflexions du théologien juif Franz Rosenzweig, puis a servi d'interlocuteur silencieux, mais privilégié et constant, de Leo Strauss et a été le maître de Hans Jonas<sup>3</sup>. Je signale ici l'ombre de Heidegger pour souligner d'une autre façon l'ampleur du livre de Bouretz, la profondeur des thèmes qu'il aborde et l'actualité des réflexions qu'il propose.

“Will you promise not to – do anything to me, if I do come?” said Jill. – “I make no promise”, said the Lion.

C. S. Lewis, *The Chronicles of Narnia. The Silver Chair*, «Jill is given a task».

En entrant un peu dans l'œuvre, je me limiterai à un des témoins du futur que Bouretz a choisis d'interroger : Leo Strauss, celui auquel les mots *témoin* et *futur* paraissent le moins être de mise. L'étonnement de voir ce nom sous ce titre vient sans doute au fait que Strauss paraît être tout sauf un témoin, puisqu'il est un commentateur et qu'il est reconnu non pas comme un prophète du futur, mais comme un avocat du passé, comme le défenseur de

---

2. Voir, par exemple, la note 215 de l'introduction.

3. Cette figure *cachée* est reconnue elle aussi par Bouretz. Voir, entre autres, la page 13 de l'Introduction, puis les pages 643-644, 749-753, 842-845, 866-869 et 890-894.

la pensée philosophique d'autrefois<sup>4</sup>. Rappelons cependant les débats actuels autour de ceux qu'on appelle les *neocons*, ces conseillers du prince George Bush II. Selon certains, les intentions politiques révolutionnaires des *neocons* auraient leur source dans la pensée de Leo Strauss<sup>5</sup>. Il faudrait donc croire que ce poussiéreux professeur d'histoire de la philosophie ancienne et médiévale est bel et bien un témoin du futur, mieux encore qu'il est un prophète de notre futur. En revanche, je rappelle que selon certains disciples de Strauss, leur maître n'était à proprement parler ni un commentateur de la pensée ancienne et médiévale ni un avocat du passé, et encore moins un prophète du futur, mais un philosophe, c'est-à-dire un être humain qui avait fait de sa vie une quête de la vérité, laquelle n'est ni du passé, ni du futur, mais de tous les temps ; ce Leo Strauss serait un chercheur d'éternel<sup>6</sup>.

Quant à Strauss tel que compris par Bouretz, sa position est certes moins simple que le veulent les uns et les autres, mais surtout les disciples philosophiques, qui forment une certaine école straussienne : Bouretz souligne les éléments qui permettent de mettre en doute

---

4. Pour sa part, Strauss affirme qu'entre la doctrine du Messie et la doctrine de la Torah, et donc entre l'espérance et la foi, ce sont les seconds qui sont l'essentiel du judaïsme. Voir les premières pages de « *Progress or return?* » dans *The Rebirth of Classical Political Rationalism*.

5. Voir, par exemple, l'article d'Alain Franchon et de Daniel Vernot, « Le stratège et le philosophe » (*Le Monde*, 15 avril 2003) ou l'article de Tony Papert, « The Secret Kingdom of Leo Strauss » (*Executive Intelligence Review*, 18 avril 2003).

6. Ce que signale de nombreuses fois Bouretz lui-même. Voir pages 672, 704, 1118 note 90, 1129 note 161, et page 1147 note 261.

chez Strauss, auteur d'une conférence devenue célèbre, « Jérusalem et Athènes »<sup>7</sup>, de mettre en doute chez lui une fidélité sans faille à la personne de Socrate ou à la raison philosophique ou à une renaissance de la philosophie politique ancienne<sup>8</sup>. Pour le dire autrement, Bouretz se place *tentativement* avec Jaspers et Löwith, qui voient en Strauss un juif fidèle, et contre Arendt et Scholem, qui voient en lui un athée<sup>9</sup>. Ou plutôt, Bouretz montre pourquoi et comment Strauss, même en supposant qu'il est philosophe d'abord et avant tout, ne peut pas, et même ne veut pas, faire taire l'appel de la prophétie.

Le dernier mot de Strauss serait alors que le dernier mot de la raison, celle qui cherche à respecter ce que sont les choses, son dernier mot (celui de Strauss et de la raison selon Strauss) est le suivant : une religion révélée est une religion révélée justement, et l'expérience de la révélation est par nature différente de l'expérience de l'humain en tant qu'humain ; ce sont ces deux expériences que tente d'analyser et dire le philosophe complet, elles qui nourrissent la philosophie et elles que la philosophie nourrit à son tour. On notera que ce dernier mot de la raison est, comme il se doit, une affirmation universelle portant sur la nature des choses, en l'occurrence sur la nature des religions de la révélation et sur la nature de leur vis-à-vis, la philosophie. En revanche, aborder une religion de la révélation comme si elle était une donnée naturelle ou

---

7. « *Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections* », *Commentary*, June, 1967.

8. Voir, par exemple, les pages 746-748, 768 et 1147 note 261.

9. Voir les pages 633, 641 et 680.

une pensée cosmique, comme si elle était pensable pour autant qu'elle est universelle ou universalisable, c'est la perdre de vue, soutient Strauss. S'il est permis de rappeler ici les remarques d'un Kierkegaard, rendre compte rationnellement d'Abraham, lui qui était prêt à sacrifier son fils parce que son Dieu le lui avait commandé, donc expliquer le choix du père d'Isaac, ce n'est plus rendre compte d'Abraham père de la foi. La pleine justification rationnelle de la foi est impossible, et ceux qui veulent la sauver ainsi la déforment, parce qu'ils la réduisent, d'une façon ou d'une autre, à la raison. Ce chemin-qui-ne-mène-nulle-part n'est pas le chemin de Strauss.

L'analyse de Bouretz, laquelle colle à l'histoire de la pensée de Strauss, montre que ce dernier, à la suite de Moïse Maïmonide, par exemple, examine la question de la Torah : cet examen, comme celui de son maître médiéval, est intransigeant à la fois pour la tradition juive et pour la raison, dans ses expressions moderne, médiévale et ancienne.

Je dis bien « question de la Torah », parce que pour Strauss est encore et toujours pertinente la question socratique « qu'est-ce que la loi ? ». Or selon Strauss, la question socratique et l'analyse socratique qui s'ensuit feraient de la Torah un exemple de loi parmi plusieurs que livre l'histoire. En somme, le débat entre Jérusalem et Athènes porte sur la possibilité et la validité de la question socratique « qu'est-ce que la loi <sup>10</sup> ? ». Or ce débat ne peut pas faire fi de l'affirmation biblique

---

10. Voir, entre autres, Xénophon, *Mémoires* I.2.41. Comparer à Bouretz, page 671.

fondamentale : qu'il n'y a jamais eu de loi semblable à celle qui fut livrée sur le mont Sinaï, et ce parce que le peuple de Moïse est un peuple élu d'entre tous les peuples, le Dieu unique se choisissant un peuple unique<sup>11</sup>. Pour le dire autrement, si le Dieu qui révèle la Torah est unique, s'Il est le Dieu unique qui Se révèle à des êtres uniques, s'Il est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, puis de Moïse<sup>12</sup>, la question « qu'est-ce que la loi ? » est moins importante que la réponse « me voici » qui doit être offerte par tel individu, ou refusée par lui, à l'appel de ce Dieu. En un sens tout le débat se résume à une question de logique : le singulier, qu'est la révélation faite à Moïse, est-il plus fondamental que l'universel dont on pourrait prétendre le chapeauter ?

“Noble Tarkaan,” said the Cat in that silky voice of his, “I just wanted to know exactly what we both

---

11. Voir, entre autres, *Deutéronome* 7.6 et 14.2, et *Amos* 3.2.

12. Voir *Exode* 3.13-14.



meant today about Aslan meaning *no more* than Tash.”

“Doubtless, most sagacious of cats,” says the other, “you have perceived my meaning.”

“You mean,” says Ginger, “that there’s no such person as either.”

“All who are enlightened know that,” said the Tarkaan.

“Then we can understand one another,” purrs the Cat.

C. S. Lewis, *The Chronicles of Narnia. The Last Battle*, «Mainly about dwarfs».

C’est ici, je le répète, que doit apparaître l’autre Moïse de la tradition juive, Moïse Maïmonide. Comme le rappelle Bouretz, à la suite de Strauss, *Le Guide des Égarés* est un guide des indécis. « “Parfait dans sa religion et ses mœurs”, strictement acquis à la vérité de la Loi, mais attiré vers la raison par la philosophie dont il est familier, [le lecteur auquel s’adresse Maïmonide] est oppressé par l’inquiétude que fait naître cette alternative : perdre quelque chose de sa foi par la raison ; devoir abandonner cette dernière par fidélité aux fondements de la Loi <sup>13</sup>. ». Le problème est celui de la vérité ou de la divinité de la révélation. Il devient donc celui de la prophétie, et la question à poser est la suivante : « qu’est-ce qu’un prophète ? » Or le fait que Maïmonide trouve sa doctrine de la prophétologie chez Averroès ou Farabi indique qu’il avait réfléchi à la question de la vérité de la révélation mosaïque et surtout de son unicité, puisque la doctrine de la prophétologie reçue de ses maîtres musulmans vise

---

13. Bouretz, pages 707-708.

d'abord la révélation islamique et qu'il y a une sorte d'universel qui est ainsi formulée ou supposée du fait de passer du Qur'an à la Torah. Si Moïse et Muhammad sont des prophètes, une nature du prophète vient *avant* le message qui leur échoit ; ou encore, cette nature se tient *au-dessus* de la révélation qui est faite à l'un puis à l'autre. Si deux religions de la révélation ont les mêmes problèmes face à la raison, si elles offrent des répliques semblables à une question toujours la même, si la raison se découvre semblablement différente de l'une et de l'autre, c'est que ces deux religions partagent une nature<sup>14</sup>.

On serait tenté d'éluder la question et de tirer de tout cela une morale réconfortante à la mode, quelque chose comme : « L'exemple de Maïmonide, maître de la pensée juive, prouve que c'est dans le dialogue interculturel et interreligieux que se fait le progrès humain réel ; cet exemple d'un juif qui s'est éduqué au pied d'un musulman est la vérité première de la condition humaine. Il faut donc remercier Strauss d'avoir livré ce renseignement raffiné et recueillir avec

---

14. La même idée peut être suggérée à partir de la compilation maïmonidienne de la *Mishneh Torah*, ou d'une réponse judaïque aux objections philosophiques : le fait que Maïmonide constitue une science de la législation judaïque sur le modèle de la science de la législation musulmane, ou qu'il invente une sorte de *kalam* juif implique que les deux religions, la sienne et celle de ses maîtres, partagent une nature. Voir Bouretz, page 707. Ou encore la compilation maïmonidienne pourrait s'appuyer sur la distinction qu'on fait entre les religions du livre ou de la révélation et les religions *païennes*. Distinction qui suppose encore une figure d'universalité. Voir, par exemple, *Qur'an*, la sourate XIX dans son ensemble.

gratitude le précieux enseignement qu'on en tirera, fût-ce contre celui, le messager, l'ange, qui l'apporte à l'humanité: la bonté en soi de la tolérance et de l'ouverture est ce précieux enseignement, soit le principe moral on ne peut plus contemporain. »

Sans doute. Mais Strauss voudrait qu'on ne perde pas de vue que cette touchante image d'Épinal a un fond moins réconfortant. L'ouverture d'esprit d'un Maïmonide est fondée sur une fermeture radicale de l'esprit, quand elle est comparée à la béance de la tolérance tous azimuts qu'on prêche aujourd'hui. Maïmonide prenait au sérieux le problème de l'indécision humaine face aux prétentions et exigences différentes et opposées de la foi et de la raison parce qu'il prenait au sérieux les prétentions de l'une, la raison, et de l'autre, la foi. Il est probable, voire certain, que l'œuvre de la foi est complétée par les pompes de la raison, comme le prouvent les œuvres d'un saint Augustin et d'un saint Thomas, sans parler de celui de Maïmonide<sup>15</sup>. Il est sûr que la raison se développe ou, en tout cas, développe tout à fait ses moyens en raison même de la *menace* que constitue la foi<sup>16</sup>. Mais le fait demeure que les choses humaines ne peuvent souffrir qu'un seul maître<sup>17</sup>. Comme le veut la parole de l'Évangile: « Qui n'est pas

---

15. Voir Augustin, *De la cité de Dieu* XVI.2.1. Voir aussi *Confessions*, livre VII.9.25, *De la doctrine chrétienne* IV.22, Thomas d'Aquin, *Commentaire de I Corinthiens*, cap. IX, IV 19, Montaigne, *Essais* II 26 « Des pouces », et Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 29.

16. Voir Platon, *Apologie de Socrate* 21c, et *Genèse* 22.2-3.

17. Voir *Matthieu* 6.24 et *Luc* 16.13.

avec moi est contre moi<sup>18</sup>.» Et l'intransigeance christique ou mosaïque révèle la raison à elle-même, pour autant que la raison serait bel et bien ce qu'elle prétend être, soit la différence spécifique de l'être humain : c'est la prétention des *disciples* de la raison que l'être humain est ce qu'il est par la raison, et que les individus sont mesurés par les nécessaires possibilités de la nature et de la nature humaine<sup>19</sup>.

Il y a donc fort à parier qu'en dernière analyse tout le débat dépend du statut de l'individu humain<sup>20</sup> face à la nature humaine. Y a-t-il des individus humains qui sont plus humains que d'autres<sup>21</sup> ? Ce n'est pas le genre de question que poserait un homme aussi modéré que Leo Strauss. Mais comme le montre Bouretz, ce vieux « témoin du futur » était audacieux tout autant que modéré. Si j'ai bien compris le chapitre que Bouretz consacre à Strauss, l'œuvre du philosophe américain vise à établir une thèse, qui révèle la mesure avec laquelle il se mesurait, la mesure avec laquelle il mesurait tous les hommes. « Nul ne peut être à la fois philosophe et théologien... mais chacun de nous peut être ou *devrait être* soit l'un soit l'autre, philosophe

---

18. Voir *Matth* 10.32, 12.30 et *Marc* 9.40. Voir aussi *Luc* 12.8-9 et enfin les réflexions théologico-politiques qui sont supposées en *Luc* 11.17-20. Mais le Christ ne fait que reprendre à sa façon l'intransigeance mosaïque, voire divine. Voir *Exode* 32.7-35.

19. Ce qui est répéter un aphorisme presque aussi ancien que la philosophie : « Pour un être humain, la vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue (Platon, *Apologie de Socrate* 38a). » Voir Héraclite B32 et B34, entre autres.

20. Voir Bouretz, pages 721 et 1142, note 232.

21. Voir Bouretz, page 715.

ouvert au défi de la théologie ou théologien ouvert au défi de la philosophie <sup>22</sup>. »

“All you’ve been saying is quite right, I shouldn’t wonder. I’m a chap who always liked to know the worst and then put the best face on it. So I won’t deny any of what you said. But there’s one thing more to be said, even so. Suppose we *have* only dreamed, or made up, all those things – trees and grass and sun and moon and stars and Aslan himself. Suppose we have. Then all I can say is that, in that case, the made-up things seem a good deal more important than the real ones.

C. S. Lewis, *The Chronicles of Narnia. The Silver Chair*, «The queen of Underland».

---

22. Voir Bouretz, pages 26 et 747. Il cite de Strauss les derniers mots de la conférence intitulée « *Progress or return?* ». – Les deux mots en italiques ne le sont ni dans le texte de Bouretz, ni dans celui de Strauss. – Il est remarquable que Bouretz oublie ou élimine une proposition de Strauss qui serait, me semble-t-il, le point d’opposition essentiel entre Strauss et lui-même. Cela donne en anglais : « *nor, for that matter, some possibility which transcends the conflict between philosophy and theology...* », et je traduirais comme suit : « ... [nul ne peut être] non plus, à vrai dire, quelque possibilité qui transcende le conflit entre la philosophie et la théologie... » Cette possibilité dont Strauss nie l’existence, ou plutôt la pertinence, est l’objet fascinant du livre fascinant de Bouretz.

Notes sur le livre de Pierre Bouretz

*Témoins du futur : Philosophie et Messianisme*

Premièrement pourquoi cet ordre ? On ne suit ni les dates de naissance (Buber et Bloch auraient alors été deuxième et troisième plutôt que cinquième et sixième), ni les dates de la mort.

Pourquoi exclut-on Hanna Arendt ? La note 15 de l'Introduction donne la raison, et elle me semble juste : Arendt n'a à peu près rien du témoin du futur. (Mais Strauss alors ?) Il n'en reste pas moins que ce choix me semble problématique.

Hermann Cohen

Cohen semble un kantien qui a découvert à la fin de sa vie qu'il y avait eu pour lui et pour les siens un danger réel à *dépasser* la foi des pères. Aussi Cohen découvre-t-il à la fin de sa vie que le kantisme, tel qu'il l'entend sans doute, était déjà dans l'enseignement de fond de la Torah.

Malgré les efforts de Bouretz, il me semble évident que Cohen tord l'enseignement biblique. En somme, il fait l'éloge de sa tradition en l'interprétant conformément à ce que le meilleur de l'Occident (la civilisation allemande et particulièrement le kantisme) propose, du moins, croit-il. C'est donc une sorte d'irrédentisme intellectuel. Voir la note 118 de la page 972.

Je soupçonne Bouretz d'être secrètement d'accord (et est-ce si secret que cela ?) avec cette position : le meilleur de la philosophie s'inspire de la foi religieuse particulièrement dans sa forme judaïque.

À la page 81, Bouretz affirme que pour Cohen, l'eudémonisme ne peut pas être la base de la morale, que la souffrance est la vérité fondamentale de l'existence humaine, que cette souffrance est en quelque sorte un don de Dieu ou en tout cas une vérité essentielle de la raison quand elle est comprise comme il tente de le faire, soit à travers la foi judaïque. Il me semble qu'il dit là deux vérités, l'une au sujet du monothéisme ou des révélations monothéistes diverses, l'autre au sujet de la modernité (le kantisme) et de sa secrète alliance avec le monothéisme contre la pensée ancienne.

Franz Rosenzweig

Il est remarquable combien de thèmes de lecture de Rosenzweig se retrouvent à peu près tels quels dans *Sein und Zeit* de Heidegger. Ce qui est sûr, c'est, comme le dit discrètement Strauss dans un article, Rosenzweig est un penseur important pour ce qui est de l'existentialisme : il est le Kierkegaard des juifs, tant par son rejet de Hegel que par son affirmation de l'expérience de foi comme donnée fondamentale de la conscience. Bouretz semble indiquer tout aussi discrètement (page 217) que malgré son silence, Heidegger, doit beaucoup à Rosenzweig.

Je ne saurais trop le prouver sans doute, mais il me semble que la vision que Rosenzweig propose du judaïsme est teintée de christianisme. On pourrait argumenter sans doute sur le plan sociologique (les juifs de sa génération s'étaient presque tous *perdus* dans

l'assimilation) ou sur le plan biographique (Rosenzweig a été en dialogue, dans l'esprit sinon dans les faits, avec Eugen Rosenstock, son cousin converti au christianisme). Mais la seule preuve viendrait d'une comparaison du judaïsme de Rosenzweig et du judaïsme orthodoxe. Je devine de plus que Strauss est un défenseur du judaïsme orthodoxe, soit celui qui est à peu près libre de toute influence chrétienne ou philosophique.

#### Walter Benjamin

Le livre de Bouretz, difficile souvent, devient presque illisible ici. D'abord, parce qu'ici comme ailleurs, il suppose chez son lecteur une bonne connaissance de la vie et de l'œuvre de l'auteur qu'il commente. Mais ensuite et surtout parce que l'œuvre de Benjamin semble obscure (comme Bouretz le dit à plusieurs reprises, répétant d'ailleurs d'autres). De plus, l'œuvre de Benjamin semble, à mon avis, rentrer difficilement dans la thématique qui est celle de Bouretz. On pourrait même dire que Benjamin ne pense à ces thèmes que parce qu'il ne veut pas y penser. C'est au fond un esthète qui veut se libérer de la tradition judaïque. Enfin, il me semble que Bouretz parle de Benjamin parce que celui-ci a écrit et répondu (négativement) aux invitations répétées de Scholem. Ce chapitre est une introduction à la pensée de Scholem.

En revanche, le chapitre est intéressant parce qu'on voit dans plusieurs des remarques de Benjamin des préfigurations de la pensée de Heidegger sur le langage (voir, par exemple, page 250). Cela fait deux chapitres qui manifestent la dette de Heidegger envers



des penseurs juifs. De quoi croire que Bouretz vise cette conclusion, qui n'est que suggérée.

Gersholm Scholem

Dans la description de la tâche de Scholem, on découvre encore une fois des éléments de la pensée de Heidegger : élan vers l'avant qui se nourrit d'un enracinement dans le passé, enracinement qui est une redécouverte, un désillusionnement. Tout cela remonte dans le cas de Scholem en tout cas (mais on croirait de toute une génération de juifs allemands déçus par les promesses de la démocratie libérale du Reich et par les espoirs qui animaient les juifs de l'assimilation) à une sorte de révolte contre le père infidèle, mais une révolte qui cherche à refaire pour soi ce que le père n'a pas fait, à savoir livrer la tradition.

Le but de l'effort intellectuel de Scholem, le rétablissement de la Kaballah, est délicieusement romantique. Il s'agit de retourner à la Tradition, d'être fidèle au passé, mais de le faire autrement que le ferait un traditionaliste ordinaire. Il s'agit de trouver quelque chose qui appartienne à la Tradition, mais quelque chose de marginal ; il s'agit par ailleurs de suggérer que ce qui était marginal selon la Tradition était central et, en fin de compte, plus vivant que ce que la Tradition proposait. On voit là une forme bien connue au vingtième siècle : une redécouverte de quelque chose (que ce soit l'astrologie ou les médecines anciennes) qui soit plus vrai que les découvertes de la modernité, mais en même temps que le contenu de la Tradition que la modernité a tenté de détruire. On devine alors comme ce mouvement (qui se reprend si souvent au vingtième siècle) peut avoir

de secrètement moderne : au fond, ce n'est pas la Tradition qu'on veut rétablir, mais une nouvelle forme de vie qui dépasse la Tradition et la Modernité. Fascinant.

Comme le montre l'étrange histoire de Sabbataï Tsevi (environ les pages 400), il y a eu en raison de la doctrine du messianisme des expériences tristes (ou comiques) qui sont de véritables parodies de la vie du Christ.

En même temps, ce moment de la Kaballah rend encore plus clair qu'il y a eu une véritable gnose juive. Il faudrait réfléchir sur cette chose. Il faut croire qu'il y a dans la rencontre entre une religion révélée et la philosophie bien établie, du moins en tant que phénomène social, un échange d'influences qui produit tôt ou tard la gnose.

En lisant ces passages, il me vient à l'idée que la gnose a été pour ainsi dire prophétisée par Platon, entre autres, dans ses mythes fabuleux. C'est une piste à examiner non pas philologiquement, cela va sans dire, mais philosophiquement ou anthropologiquement. Pour le dire autrement, de même qu'Euripide préfigure le christianisme dans certaines de ses pièces, Platon préfigure la gnose dans ses mythes.

J'ai l'impression que pour Bouretz, sabbatianiste et sabbatéen, c'est la même chose. En supposant que j'ai raison, il ne l'explique nulle part. C'est au moins alors une faiblesse dans la présentation de ses idées.

En lisant ce chapitre sur Scholem, on reçoit l'impression déjà offerte dans le chapitre précédent que c'est chez Scholem que se trouve l'essentiel de la thèse examinée par Bouretz à savoir le messianisme et son influence sur la philosophie. De plus, on devine que pour

Bouretz la figure de Scholem est assez proche de la sienne propre. Je dis bien qu'on le devine. Je ne saurais le prouver. Un fait objectif... C'est le chapitre le plus long. (Cela est d'autant plus vrai qu'il faudrait même ajouter la plupart des pages consacrées à Walter Benjamin à ce chapitre sur Scholem.) Je note que le prochain chapitre en longueur est celui qui porte sur Strauss.

Martin Buber  
Rien à dire.

Ernst Bloch  
Rien à dire.

Leo Strauss  
Il me semble que Bouretz est fermé à la possibilité que la fidélité *ombrageuse* de Strauss à la tradition juive, son messianisme pour employer l'image de Bouretz, est d'un autre ordre que sa réflexion philosophique. Du simple fait, me semble-t-il, de laisser le débat ouvert entre le progrès et le retour, entre Jérusalem et Athènes, Strauss distingue deux voies, deux natures, deux idées et qu'il tient d'abord et avant tout à la clarté de cette distinction. Ce qui fait de lui un philosophe au fond de tout.

Lire mon texte sur le livre de Bouretz pour la suite des remarques que je pourrais faire ici.

Hans Jonas  
La pensée de Jonas est mystérieuse à plusieurs titres. Mais il y a d'abord et avant tout à mon sens, son *eschatologisme* naturel qui se prétend objectif. L'homme

est responsable de la nature, et ce indépendamment de tout égoïsme : ce n'est pas pour des raisons de survie individuelle ou spécifique que l'homme doit se sentir responsable devant la nature. Comment cela est-il possible ? Il me semble que toute morale est eudémoniste.

De plus, comment penser que la nature est bel et bien menacée par l'être humain ? Sans parler de ce que ce fait ne peut avoir aucune évidence, sans parler de ce que si Jonas en avait l'idée – que le principe responsabilité est une structure fondamentale de la vie humaine, une sorte de *mitsein* de l'être humain avec la nature –, il semble patent que la nature ne peut pas être menacée par l'homme : comment les hommes peuvent-ils menacer quoi que ce soit à quelques centaines de kilomètres de la Terre ? Or le Tout naturel se *situe* là, dans cet au-delà du terrestre. À cela s'ajoute que le principe de Jonas appliqué rétroactivement obligerait de condamner à peu près toutes les découvertes humaines. Par exemple, la découverte du langage a conduit à la science moderne et à la supposée menace de la nature par l'homme ; le langage est donc une invention qui a eu dans les faits des conséquences dangereuses ; le langage est donc condamnable en raison du principe de l'incertitude et du danger possible qui ressort d'une invention.

Emmanuel Levinas

La pensée de Levinas est d'abord compliquée. Cela se devine, quand on ne le découvre pas directement par la lecture de ses textes, au fait qu'il reprend plusieurs des existentiels de Heidegger, mais en prétendant les fonder

mieux, plus radicalement. Car pour Levinas, Heidegger est encore trop substantialiste.

La pensée de Levinas souffre d'une contradiction fondamentale (du moins c'est ce qui me semble, et tant pis pour ce que dirait Finkielkraut). Elle est d'abord une méditation quasi talmudique qui prétend atteindre pourtant un sol philosophique. En somme, Levinas prétend que la pensée juive à son meilleur (c'est-à-dire sa version de la pensée juive) est une pensée proprement humaine.

La pensée de Levinas pose que le fondement de la philosophie est éthique. Que son point de départ le soit, je le reconnais. Mais pour Levinas, aussitôt qu'on universalise (ce qu'il fait pourtant), aussitôt qu'on fonde dans les faits ou dans la nature, on déforme la pensée. Il me semble non seulement que cela est faux, mais que c'est impensable au fond.

À tout moment, on a l'impression d'une pensée qui se prétend rigoureuse, mais qui est au fond une révélation, une prophétie. Pourquoi penser que la méditation de la pensée juive fondée dans la Torah est plus vraie que la méditation fondée sur le Qur'an ? Aucune explication n'est donnée. Et les réfutations des pensées rationnelles sont finalement des protestations que cela n'est pas conforme à ce qu'on voudrait ou ce qui est exprimé dans la tradition juive. Ce réflexe lévinassien me rappelle tous ceux qui défendent la foi chrétienne en prétendant qu'il faut qu'il y ait quelque chose par-delà la raison pour répondre au cœur humain, mais qui *oublie* qu'il y a des *quelque chose par-delà* parce qu'il y a des révélations et qu'il n'y a aucun moyen de négocier entre les révélations... si ce n'est la réflexion rationnelle.

Avec bien d'autres sans doute, Levinas affirme que la Shoah est un événement radical, qui rend évident l'impossibilité de penser comme autrefois. Par elle, l'hégélianisme sans doute, mais l'heideggerianisme, et toute pensée rationaliste, et finalement toute théologie, toutes ses pensées sont réfutées évidemment. Il ne reste plus de place que pour une pensée comme la sienne qui est talmudique et pourtant se prétend rationnelle.