

Introduction

Qu'est-ce que la « philosophie juive » ? Pourquoi s'intéresser à cette philosophie en particulier ? Telles sont les deux questions que nous voudrions aborder ici de façon liminaire, en guise d'introduction, afin de tenter sinon de justifier notre démarche, du moins d'en éclairer le sens et la portée. Nous terminerons cette introduction par un rapide aperçu d'ensemble sur l'histoire de la philosophie juive, de l'antiquité à nos jours.

Question de définition :

qu'est-ce que la « philosophie juive » ?
.....

Que faut-il entendre exactement par « philosophie juive » ? Peut-on désigner une réalité qui correspondrait effectivement à cette appellation... oui ou non ? Il y a là une difficulté théorique bien réelle que l'on ne saurait sous-estimer, ni encore moins écarter d'un revers de la main. Certes, en un sens, on pourrait se borner à constater empiriquement que la philosophie juive existe, puisqu'elle a des représentants historiques dont la plupart d'entre nous – en principe – connaît les noms illustres : Philon d'Alexandrie, Moïse Maïmonide, Moïse Mendelssohn, Emmanuel Levinas etc. Pourtant, en un autre sens, on pourrait contester, avec de très sérieux et solides arguments, l'idée qu'il pourrait exister une chose telle que la « philosophie juive ». Ainsi,

le philosophe judéo-américain Leo Strauss rappelait, dans *La Persécution et l'art d'écrire*, que « des juifs de la compétence philosophique de [Juda] Halévi et de [Moïse] Maïmonide considéraient comme une évidence qu'être juif et être philosophe sont deux choses mutuellement exclusives » (Gallimard, « TEL », Introduction, p. 47). Le célèbre philosophe Baruch Spinoza affirmait quant à lui, dans son *Traité théologico-politique*, que les juifs seraient des « contempteurs de la philosophie » (Flammarion, « GF », chapitre XI, p. 212). Toutefois, au rebours de ces déclarations péremptoires, énoncées par des penseurs dont il nous appartiendra ainsi d'examiner s'ils appartiennent ou non à la tradition de la « philosophie juive », on pourrait citer ce non moins célèbre philosophe (non juif) qui a émis un avis très élogieux sur les œuvres de la pensée juive : « L'Europe, soit dit en passant, doit avoir de la reconnaissance à l'égard des Juifs, pour ce qui en est de la logique et des habitudes de propreté intellectuelle ; avant tout les Allemands, une race fâcheusement déraisonnable, à qui, aujourd'hui encore il faut toujours recommencer par « laver la tête ». Partout où les Juifs ont eu de l'influence, ils ont enseigné à distinguer avec plus de sensibilité, à conclure avec plus de sagacité, à écrire avec plus de clarté et de netteté : cela a toujours été leur tâche d'amener un peuple « à la raison » » (F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, §348, Laffont, « Bouquins », p. 214). Qui faut-il donc croire ? Et que faut-il en penser ?

Afin d'approfondir notre recherche définitionnelle, il convient de dire brièvement quelques mots au sujet de ce que l'on entend habituellement par « philosophie » et par « religion » – et aussi plus particulièrement par « religion juive » ou par « judaïsme » –, mais sans pouvoir toutefois entrer trop avant dans les détails de ces sujets distincts, car ils nous éloigneraient trop du sujet principal. Il va

de soi que le but premier du présent ouvrage doit être de traiter avant tout de la « philosophie juive », et qu'il ne nous appartient pas d'étudier de façon approfondie ce que sont respectivement la philosophie et le judaïsme. Nous entendons néanmoins apporter dans cet ouvrage des éclairages, ne serait-ce que de façon indirecte, sur ce que peuvent signifier les termes solidairement engagés dans cette appellation : ceux de « philosophie », de « religion », et de « religion juive » ou de « judaïsme ».

En vue d'esquisser une rapide définition de la philosophie, nous partirons de la considération générale suivante : la philosophie est une pratique intellectuelle, née au VI^e siècle avant notre ère en Grèce ancienne (du grec « *philosophia* »), qui s'apparente à une recherche théorique appuyée sur la raison (ou « *logos* » en grec), et qui a pour objet de découvrir une explication dernière et absolue du Tout – i.e. de la totalité de la réalité existante. Cette explication ultime est supposée fournir, en outre, une règle de conduite conforme à un certain idéal de la « vie bonne » (« *euzein* » en grec), ou de la sagesse (« *sophia* »), vers laquelle tend le « philosophe » (« *philosophos* » en grec ; littéralement : « l'amant ou l'amoureux de la sagesse »). La religion, quant à elle, vise également, quoique par des moyens différents, à découvrir une explication ultime du Tout (de la totalité de la réalité existante), et considère aussi cette explication comme indispensable pour guider la vie humaine. Loin de recourir en revanche, au raisonnement démonstratif ou argumentatif qui permet d'établir un « savoir » au sens strict du terme (i.e. une connaissance appuyée sur des preuves rationnelles, démonstratives ou argumentatives), la religion, de manière générale, s'appuie sur des textes qui ont un contenu narratif et normatif auquel il s'agit d'adhérer ou de « croire » : il s'agit de considérer ce

contenu narratif et normatif comme vrai, sans preuves rationnelles à l'appui. Philosophie et religion sont donc deux manières distinctes, mais également concurrentes, d'appréhender une Vérité absolue – laquelle peut être découverte, dans un cas, au moyen d'une recherche intellectuelle faisant appel à une faculté humaine naturelle et spécifique, appelée raison ou « logos », et dans l'autre cas, grâce à une donation originaire et surnaturelle requérant la croyance ou la foi (« *pistis* » en grec). Les trois grandes religions monothéistes dites « du Livre » (ou « abrahamiques »), le judaïsme, le christianisme et l'islam, ont nommé cette donation originaire de la Vérité la « Révélation » : celle-ci désigne le contenu véridique de la parole divine telle qu'il a été donné ou « révélé » aux hommes, par l'intermédiaire de témoignages dont ces derniers ont conservé les traces écrites dans un Livre (respectivement : la Torah, la Bible ou le Coran). En somme, on retiendra principalement de cette brève esquisse que la philosophie et la religion sont presque des sœurs jumelles, mais aussi, de ce fait, des rivales : leur antagonisme séculaire résulte paradoxalement de leur grande proximité ou affinité.

À ces remarques préliminaires, il convient toutefois encore d'ajouter que, si la philosophie antique (grecque et romaine) ne séparait pas la connaissance rationnelle, ou la « science », de la « sagesse », c'est-à-dire de la pratique de la vertu (Socrate estimait ainsi que la vertu peut s'enseigner comme une véritable science), il revient au contraire à la pensée moderne de séparer nettement ces deux dimensions. De nos jours, la « sagesse » et la « science » ne se confondent nullement l'une avec l'autre, mais elles tendent au contraire à s'opposer. À ce propos, il n'est pas anodin de signaler que cette séparation a notamment été opérée par un philosophe ayant d'abord

été formé dans la tradition de pensée juive, quoiqu'il l'eût quittée par la suite malgré lui. C'est en effet dans le *Traité théologico-politique* (publié en 1670) que Baruch (devenu Benedict) Spinoza procède ainsi à une radicale séparation entre religion et philosophie – et plus précisément encore entre la religion juive et la philosophie: « entre la Foi ou la Théologie, écrit-il, et la Philosophie, il n'y a nul commerce, nulle parenté. [...] Les fondements de la philosophie sont les notions communes et doivent être tirés de la Nature seule; ceux de la Foi sont l'histoire et la philologie et doivent être tirés de l'Écriture seule et de la Révélation » (Flammarion, « GF », chapitre XIV, p. 246). S'il est vrai que « l'Écriture n'enseigne pas la philosophie, mais la piété seulement » (*ibidem*, chap. XV), alors cela signifie que la religion (en l'occurrence, il s'agit du judaïsme) s'apparente à une forme de « sagesse pratique », qu'elle est susceptible d'enseigner des normes de vertu, ou de « charité et de justice », mais qu'elle ne saurait se confondre avec une connaissance vraie, c'est-à-dire en fait une connaissance rationnelle et démonstrative qui n'est autre que la « science » – celle-ci se confondant entièrement, selon Spinoza, avec la « philosophie ».

Spinoza a-t-il raison, toutefois, d'assimiler ou de réduire ainsi, sans autre forme de procès, la religion à une forme de « sagesse » pratique, et d'opposer celle-ci au vrai savoir théorique, c'est-à-dire à la « science » ou à la « philosophie » ? La religion en général et la religion juive en particulier n'ont-elles donc rien à dire sur la vérité ? Ne seraient-elles en rien vectrices d'une forme de « science » ou de « savoir » ? On pourrait objecter ici que le judaïsme ne se résume nullement à une simple « sagesse pratique », au sens où il se limiterait à un ensemble de préceptes ou de commandements qu'il suffirait de respecter ou d'« observer » – ce qui

est la conception de Spinoza lorsqu'il considère que la finalité de la religion juive est seulement « la piété et l'obéissance » (*opus citatum*, chapitre XIV). Rappelons en effet que le judaïsme s'appuie sur un vaste corpus de textes, de commentaires et d'interprétations dont la portée et la signification sont extrêmement complexes, diverses et variables au cours de l'histoire. Autrement dit : il est extrêmement difficile de cerner une « essence » du judaïsme.

Loin de vouloir ni pouvoir entreprendre une telle démarche ici, nous nous contenterons de rappeler quelques faits bien connus (nous ne pouvons qu'inviter le lecteur à se rapporter à l'abondante littérature qui pour objet l'étude du judaïsme, en nous bornant à quelques indications bibliographiques en fin de ce chapitre). La religion juive s'appuie, d'une part, sur la Bible juive (ou « Tanakh » – acronyme des mots « Torah », « Neviim » et « Ketouvim »), laquelle contient trois parties : 1) le Pentateuque ou « Torah » (d'un mot hébreu qui signifie « enseignement ») est constitué des cinq premiers livres de la Bible : Genèse, Exode, Lévitique, Nombres et Deutéronome ; 2) les Prophètes (ou « Neviim ») contient d'une part les « Premiers prophètes », textes regroupant diverses œuvres narratives et historiques : les livres de Josué, des Juges, les deux livres de Samuel et les deux livres des Rois, et d'autre part les « Prophètes postérieurs » : les livres d'Isaïe, de Jérémie et d'Ezéchiel, puis les douze « petits prophètes » ; 3) les Hagiographes (« Écrits » ou « Ketouvim ») : recueil de plusieurs œuvres qui relèvent de différents genres littéraires : poésie, sagesse, littérature et histoire. Mais le judaïsme s'appuie également, d'autre part, sur un corpus de textes appelé « Talmud » (ce mot vient d'une racine trilitère hébraïque, LMD, signifiant « élucider » ou « comprendre »), lequel

comprend un ensemble de commentaires, d'exégèses et d'études issus de la réflexion et des échanges entre rabbins et portant sur la signification des textes du Tanakh. Le Talmud (aussi appelé « Torah orale », pour le distinguer mais aussi le rapprocher de la Bible, la « Torah écrite ») constitue le fondement de l'autorité des lois et traditions du judaïsme post-exilique et « rabbinique » dans leur ensemble (ensemble appelé « Halakhah » – littéralement : « le chemin » ou « la marche à suivre ») : il contient les textes de la jurisprudence, c'est-à-dire de l'interprétation des obligations et des commandements bibliques, ayant été élaborée par des Sages du judaïsme pendant environ sept siècles, de moins 200 av. J.-C. jusqu'au V^e siècle de notre ère. Notons que le Talmud contient aussi un ensemble de récits, contes et légendes, ensemble appelé « Aggadah », dont se servent les rabbins dans leurs sermons, afin d'atténuer la sécheresse des prescriptions de la Halakhah. Il existe deux Talmuds : celui de Jérusalem et celui de Babylone (le second étant le plus important et le plus souvent cité). Le Talmud se compose lui-même de deux parties : la « Michna », qui constitue un premier niveau de commentaires portant sur la Loi révélée, selon la tradition juive, à Moïse sur le mont Sinaï, et qui fut codifiée vers 200 av. J.-C. ; et la « Guemara », qui constitue un second niveau de commentaires rédigés ultérieurement. La méthode d'interprétation propre au Talmud s'appelle le « Midrach » (« interprétation ») : terme qui désigne tout commentaire ou interprétation rabbinique du texte biblique, lequel obéit à des règles méthodologiques établies par les premiers Sages. En résumé, le judaïsme se compose d'un corpus de textes bibliques (« Tanakh ») considérés comme « originaires », lesquels ont fait par la suite – après que le judaïsme lévitique de l'époque du

Premier Temple eut été remplacé, suite à la destruction du Temple en 586 avant notre ère et à l'exil du peuple juif en Babylonie, par le judaïsme rabbinique –, l'objet d'un travail d'interprétation, de commentaire et d'exégèse dans le « Talmud ».

Par conséquent, on pourrait très bien considérer, au rebours de la conception de Spinoza qui s'est éloigné de l'orthodoxie religieuse juive, que, loin de se limiter à la piété ou l'obéissance, la religion juive comporte une dimension intellectuelle, peut-être même « philosophique » ou « scientifique », dans la mesure notamment où le Talmud relève d'une réflexion argumentative, contradictoire ou dialectique qui n'est pas sans ressemblances ni sans affinités avec la pensée philosophique et critique, telle que la pratiquaient Socrate, Platon ou Aristote. Le philosophe Jean-Michel Salanskis estime en ce sens que, si la Torah peut être assimilée à une sorte de soubassement « mythologique » dans le judaïsme, le Talmud en constitue au contraire la partie « scientifique », laquelle remplirait une fonction de « démythologisation » : « Oui la Torah est le mythe constituant du peuple juif, si l'on appelle mythe tout ensemble de récits par rapport auxquels se repèrent les existences humaines. [...] Le judaïsme procède à une « démythologisation » fondamentale en rompant avec une telle attitude, en la prenant comme inadéquate ou fautive. [...] Pour le juste – la catégorie prépondérante aux yeux du judaïsme – c'est le Talmud et la tradition de l'étude liée au Talmud qui sont en charge de sa construction. Au passage nous comprenons pourquoi l'on n'a pas connu, dans la tradition juive, le conflit entre science et religion qu'emblématisent les noms de Giordano Bruno et de Galilée. Au contraire, les grands maîtres du judaïsme furent souvent des scientifiques, de Maïmonide médecin