

Mendelssohn ou la fidélité au-delà de la rationalité

Martine Leibovici

L'époque des Lumières s'est elle-même pensée comme un temps de rupture d'avec le monde obscur du préjugé, grâce à l'avènement d'un sujet humain capable de juger par lui-même d'après les normes universelles de la raison. Emancipé par rapport aux autorités qui prétendent dire comment penser, l'être humain peut – de ce fait – revendiquer une égalité de droit avec tout autre doué lui aussi de raison. Il peut être chrétien et convié à prendre la distance nécessaire par rapport à sa foi, il peut aussi être juif et appelé à la même démarche par rapport au judaïsme. Si l'humanité est une, l'appel devrait résonner de la même manière à toutes les oreilles, quelle que soit leur provenance.

Le célèbre article que Kant fit paraître en décembre 1784 dans la *Berlinische Monatschrift*, « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? » (*Was ist Aufklärung ?*) est emblématique d'un tel appel à l'émancipation. « *Sapere aude !* Aie le courage de te servir de ton propre entendement ». Telle est, annonce Kant, « la devise des Lumières »¹. L'article de Mendelssohn publié deux mois auparavant dans la même revue – « Sur la question : que signifie éclairer ? » (*Was heisst aufklären ?*) – frappe au contraire par sa prudence. Alors que Kant refuse le thème – courant à l'époque – de l'abus des Lumières, Mendelssohn écrit que l'« abus des Lumières affaiblit le sens moral, conduit à la dureté, l'égoïsme, l'irrégion et l'anarchie »². Pour Kant, l'usage libre et public de la raison est le seul vecteur de propagation des Lumières et il fera reculer le carcan du préjugé, alors que, pour Mendelssohn, le « partisan vertueux des Lumières procèdera avec prudence et précaution et préférera tolérer le

1 Immanuel Kant, « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Qu'est-ce que les Lumières*, textes choisis et traduits par Jean Mondot, Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne, 1991, p. 73

2 Moses Mendelssohn, « Sur la question : Que signifie éclairer ? », Ibid. p. 70.

préjugé plutôt que de chasser en même temps la vérité qui lui est si solidement attachée »¹.

Tout en étant un *Aufklärer* convaincu, devenu un philosophe réputé dans toute l'Europe à partir de la publication de *Phédon* en 1767, Mendelssohn résiste aux appels universels d'émancipation adressés à chacun et l'invitant à rejoindre la communauté des égaux, abstraction faite de toute considération de provenance. Cette résistance doit être interprétée en rapport avec le courant philosophique auquel Mendelssohn se rattachait², mais elle renvoie aussi à la singularité de Mendelssohn au sein des Lumières allemandes. Le « Platon allemand », ou le « Socrate de Berlin » était aussi « Monsieur Moyse, grand savant juif à Berlin »³. La qualification en elle-même n'était pas nécessairement malveillante, elle soulignait seulement le fait d'une appartenance à une autre nation, en une époque où les Juifs de Berlin étaient une minorité protégée pour les plus riches, tolérée pour les autres, mais tous privilégiés par rapport à la masse des Juifs de l'est de la Prusse, interdits de séjour dans la capitale. En même temps, selon Dominique Bourel, on a toujours vu Mendelssohn « presque sur tous les fronts pour défendre le judaïsme dans toute sa grandeur et son épaisseur, user de son intelligence et de son crédit pour améliorer la condition de ses frères »⁴. Aussi bien la résistance à l'appel de l'émancipation chez Mendelssohn peut-elle recevoir un éclairage supplémentaire. Car lorsque le groupe dont l'individu est convié à s'abstraire est dénigré, méprisé et mis à l'écart depuis des siècles, la réponse entière à cet appel risque de passer pour la confirmation d'un tel mépris. Le nom de cette résistance peut être

1 Ibid. p. 69-70

2 Il s'agit de la *Popularphilosophie* – cible de Kant – déchirée entre un rationalisme intransigeant au niveau théorique, accessible à « l'homme en tant qu'homme », et une limitation de la critique publique, car elle peut « parfois lui nuire en tant que citoyen » (Mendelssohn, Ibid. p. 69). La relation entre la typologie de Mendelssohn dans ce texte et la *Popularphilosophie* rationaliste est faite par Gérard Raulet, dans son anthologie de textes où l'on trouve aussi celui de Mendelssohn dans une traduction légèrement différente (*Aufklärung. Les Lumières allemandes*, Paris, GF-Flammarion, 1995, p. 23)

3 Selon la qualification de Hamann. Cf. Dominique Bourel, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris, Gallimard, 2004, p. 22

4 Ibid. p. 458.

« fidélité ». Il ne s'agit pas ici seulement du problème des rapports entre la foi et la raison, ou entre la religion et la philosophie, qui est au centre des Lumières allemandes en général et de la philosophie de Mendelssohn en particulier. Dans cette direction, il établit l'absence de contradiction entre le judaïsme – « la religion de mes pères » – et l'attitude consistant à ne reconnaître « aucunes autres vérités éternelles que celles qui peuvent être non seulement compréhensibles par la raison humaine, mais encore exposées et vérifiées par des forces humaines »¹. Cependant, la mention « religion de mes pères » ne renvoie pas seulement aux vérités rationnelles qu'elle inclue éventuellement, mais aussi à un lien qui nous retient en arrière, qui est de l'ordre de la dette, et dont la rupture entraînerait un sentiment de trahison. Quel poids des notions comme celles de dette ou de trahison peuvent-elles avoir pour ceux qui se veulent sensibles à l'appel de l'émancipation ? À l'inverse, à partir de quand celui qui reste sous l'emprise de cette résistance est-il conduit à laisser son salutaire recul se muer en caution donnée à l'oppression ? De telles questions sont liées chez Mendelssohn à une conception de la vérité historique, distincte de la vérité rationnelle, car dépendante non de l'exercice du seul entendement mais du témoignage ou du récit humain. Il faudra ici distinguer deux types d'histoires : celles que nous racontent les nôtres, celles que se racontent les autres.

1 - Deux arguments pour justifier le judaïsme

Jérusalem, cette « charte du judaïsme moderne »², est la réponse que Mendelssohn finit par accepter de donner, en 1783, à une suite d'injonctions qui lui furent adressées dès 1770, peu de temps après la publication de *Phédon*. Johann Kaspar Lavater, pasteur luthérien mystique et irrationaliste, saisit le prétexte d'un ouvrage, récemment traduit en allemand, du Suisse Charles Bonnet, pour exiger de Mendelssohn qu'il réfute ce livre – censé avoir établi que la doctrine chrétienne de la révélation et des miracles est scientifiquement fondée – ou qu'il se convertisse au christianisme. L'injonction ayant été faite publiquement, Mendelssohn, qui avoue détester « les

1 M. Mendelssohn, *Jérusalem ou pouvoir religieux et judaïsme*, trad. présentation et notes par D. Bourel, Paris, Les Presses d'aujourd'hui, 1982, p.122

2 D. Bourel, *Moses Mendelssohn*., op. cit. p. 305

controverses religieuses et surtout celles qui se déroulent en public »¹, répond quand même dans une lettre publiée la même année (*Schreiben an den Herrn Diaconus Lavater zu Zürich*) et immédiatement suivie d'une réponse de Lavater. Dix ans plus tard, en 1780, Herz Cerf Berr s'adresse à Mendelssohn pour qu'il plaide la cause des Juifs d'Alsace injustement diffamés dans une affaire de fausses quittances. Plutôt que d'écrire lui-même, Mendelssohn persuade un jeune haut fonctionnaire prussien, Christian Wilhelm von Dohm, de rédiger le traité *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, où Dohm demande que les Juifs soient « mis complètement en possession des mêmes droits dont jouissent les autres citoyens »². C'est toutefois un désaccord avec Dohm, à propos du droit qu'auraient les rabbins d'exclure certains membres de la communauté, qui poussa Mendelssohn à préfacer la publication en allemand du plaidoyer que Menasseh Ben Israel, rabbin d'Amsterdam, avait adressé à Cromwell en 1656 afin qu'il accorde aux Juifs le droit de revenir en Angleterre. La question du droit d'exclusion rabbinique donna lieu à la publication d'une brochure anonyme, dont il s'avéra que l'auteur était un certain August Cranz. D'après lui, renoncer à un tel droit revenait à renoncer au judaïsme. Il reprenait ensuite le défi jadis lancé par Lavater et exigeait de Mendelssohn une explication complète. Il fallait qu'enfin il déclare : je suis juif, je suis chrétien ou je ne suis ni l'un ni l'autre.

Je n'ai mentionné ces épisodes que pour donner l'idée du système de contraintes à l'intérieur desquelles Mendelssohn a dû frayer son chemin afin de se faire entendre. Il n'a aucune illusion sur sa position. Il sait qu'il est une exception parmi les siens et qu'il n'est pas l'égal de ceux à qui il s'adresse :

« Je suis membre d'un peuple opprimé qui doit implorer la bienveillance de la nation dominante pour qu'elle lui accorde protection et sauvegarde, lesquelles ne sont pas données partout et nulle part sans certaines restrictions. Mes corréligionnaires se

1 cité par D. Bourel, Introduction à *Jérusalem...*, op. cit. p.34

2 Dohm, *De la réforme politique des juifs* (1781), Paris, Stock 1984, p.77. Le texte de Dohm fut traduit dès 1783 en français. « Citoyen » est mis ici pour l'allemand *Bürger*. Sur les ambiguïtés des mots *Bürger*, *bürgerlich* – « civil » en français - qui n'impliquent pas l'idée de participation politique indissociable du mot « citoyen », voir Dominique Bourel, *Moses Mendelssohn*, op. cit. p. 263.

privent volontiers des libertés qui sont accordées aux autres enfants de l'humanité et ils sont contents lorsqu'on les tolère et les protège. Ils ne doivent pas considérer cela comme un bienfait de la part de la nation qui les accepte à des conditions supportables, car le séjour leur est encore refusé dans beaucoup d'États. N'est-il pas vrai que, d'après les lois de votre ville natale, il n'a jamais été possible à votre ami circoncis de vous rendre visite à Zurich ?»¹

Dans de telles conditions, le créneau de Mendelssohn est plus mince que celui de n'importe quel chrétien. Dans *Jérusalem*, il se donne deux tâches. Justifier son adhésion au judaïsme sans avoir l'air de prétendre, du moins publiquement, que le christianisme est faux, tout en se situant dans le cadre de l'argumentaire de l'*Aufklärung*, d'une part. Comme l'écrit Sylvain Zac : « il faut qu'il prouve qu'il est juif non pas parce qu'il est né juif, mais par un engagement réfléchi et motivé dont il peut rendre raison à tout moment de son existence »². En s'inscrivant dans la tradition jusnaturaliste, cadre de la pensée politique de l'*Aufklärung*, il doit aussi, d'autre part, plaider la cause de la « réunion civile » des Juifs et des Chrétiens dans l'Etat prussien, qui n'irait pas jusqu'à transformer les Juifs en « frère(s) et concitoyen(s) », mais qui les considérerait au moins comme « semblable(s) et cohabitant(s) du pays » sans exiger d'eux qu'ils abandonnent leur culte³. Toutefois Mendelssohn n'utilise pas les mêmes arguments pour justifier les raisons de son refus de se convertir – qui concerne le contenu spéculatif du judaïsme – et la persistance du culte juif – qui concerne son aspect législatif ou rituel. La justification de cette différence vient de ce que dans chaque cas on n'a pas affaire au même type de vérité, selon la distinction faite par Leibniz entre les vérités de raison et les vérités de fait.

Christian Wolff avait cherché à montrer que le christianisme était porteur d'une religion naturelle dont les contenus universels – l'existence de Dieu, la Providence et l'immortalité de l'âme –

1 M. Mendelssohn, « Schreiben an den Herrn Diaconus Lavater zu Zürich », *Gesammelte Schriften*, hg von Georg Benjamin Mendelssohn, Dritter Band, Leipzig 1843-1845, p. 46

2 Sylvain Zac, *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Paris, Meridiens Klincksieck, 1989, p. 204

3 M. Mendelssohn, *Jérusalem...*, op. cit. p. 183.

étaient directement accessibles à la raison. Mendelssohn reprend cette perspective pour le judaïsme, dont les dogmes fondamentaux recouvrent eux aussi ceux de la religion naturelle : « une divinité unique, éternelle, qui gouverne l'univers selon sa volonté illimitée et qui voit les pensées des hommes les plus secrètes pour récompenser leurs actions selon leur mérite, non pas ici mais dans un futur ». L'accès à ces vérités est intérieur, elles sont « écrites dans l'âme avec une écriture qui est lisible et compréhensible en tous temps et en tous lieux »¹. En d'autres termes – et Mendelssohn suit ici Spinoza – ces vérités ne constituent pas le contenu de la révélation du Sinaï, ce n'est pas de là qu'elles tirent leur force de conviction. « Qui donc la voix du tonnerre et le son du tambour peuvent-ils convaincre de ces vérités salvatrices éternelles ? », écrit-il². De là Mendelssohn peut, d'une part, répondre à l'injonction de conversion : si celle-ci est faite au nom de la rationalité, elle est inutile, dans la mesure où le judaïsme n'enseigne pas de vérités métaphysiques spécifiques, il s'agit de deux ordres de réalités distinctes. C'est parce que les Juifs sont hommes avant d'être juifs que, comme tout être humain capable de penser, ils peuvent accéder à de telles vérités universelles. De plus, autre conséquence, si la reconnaissance des vérités fondamentales de la religion naturelle dépend de la raison, seules les raisons – et non la crainte ou l'espoir qui influent sur l'impulsion de désirer – sont susceptibles d'agir sur la faculté de connaître. Aucun État, aucune Église n'a de compétence sur les convictions. Contrairement à Dohm, cela vaut aussi pour la Synagogue. En continuant de revendiquer le pouvoir d'excommunier, les Juifs ne feraient que ramasser les miettes de pouvoir laissées au persécuté par le persécuteur, ils ne feraient que copier le modèle proposé par l'oppresseur et ne manifesteraient que leur impuissance : lorsqu'on ne peut se venger contre l'oppresseur, l'esprit de vengeance se retourne contre soi et l'on en vient à s'exclure et se persécuter mutuellement³.

1 Ibid. p. 134, 171,

2 Ibid. p. 133

3 « Ah, mes frères, vous avez jusqu'à présent trop senti le joug de l'intolérance et même peut-être avez-vous cru trouver une sorte de satisfaction lorsqu'on vous donna le pouvoir de faire peser sur vos serviteurs un joug aussi dur <...>. Vous vous laissâtes peut-être entraîner à croire cela et le pouvoir de

De tels arguments justifient sans doute la décision de ne pas se convertir au christianisme, en s'appuyant sur des notions universelles. On pourrait, dès lors, interpréter la démarche de Mendelssohn comme un appel à abandonner la liturgie juive au profit d'une reformulation universaliste de son credo, ce qui se produisit dès la génération qui lui succéda. Si, d'une part, comme Mendelssohn le montre dans *Phédon*, la connaissance des vérités éternelles – et en particulier l'immortalité de l'âme – se transpose immédiatement en disposition à faire le bien et si, d'autre part, de telles dispositions se trouvent chez tous les peuples, pourquoi continuer d'être adepte du judaïsme ? Une religion naturelle ne suffit-elle pas ? Or c'est précisément ce que Mendelssohn veut éviter. C'est la distinction, reprise de Leibniz, entre vérité rationnelle et vérité historique ou vérité de fait qui permettra à Mendelssohn de justifier le maintien du culte.

2 - La révélation comme vérité historique : les histoires que nous racontent les nôtres

Si la spécificité du judaïsme ne réside pas dans un contenu doctrinal particulier, elle réside dans une législation-système de commandements et d'interdits qui ne s'adressent pas à la raison de l'homme mais à sa faculté d'agir - et dans la tradition du commentaire talmudique. Le socle de cet ensemble est la révélation du Sinaï, qui ne dévoila pas une religion naturelle et des vérités éternelles mais une religion positive. La parole divine fut à ce moment une parole particulière, adressée à un peuple particulier à un moment du temps. Elle est attestée comme une vérité historique : comme tous les événements historiques, elle s'est produite une fois et ne se reproduira jamais, alors que les vérités métaphysiques demeurent identiques dans l'éternité. Si une révélation devait encore avoir lieu, quand bien même serait-elle due au même auteur, ce serait une seconde révélation, distincte, en tant qu'événement, de la première.

persécuter fut la plus importante prérogative que vos persécuteurs pouvaient vous accorder », « Vorrede zu Manasseh Ben Israel Rettung der Juden » (1782), *Gesammelte Schriften, Band 8*, Friedrich Fromm Verlag 1983, p. 25. Je reprends la traduction de D. Bourel dans son Introduction à *Jérusalem*, op. cit. p. 45

D'un pur point de vue rationnel, cela suffit-il ? C'est ce que demande S. Zac, lorsqu'il écrit :

« Une révélation n'est pas un fait historique comme les autres. Il s'agit d'un fait privilégié, d'abord parce qu'il commande un développement historique et lui donne un sens, et ensuite parce qu'il est un événement miraculeux qui signifie une manifestation surnaturelle de Dieu dans l'histoire ici et maintenant et par conséquent une rupture du déterminisme historique contraire aux lois de la nature. Mais alors un rationaliste comme Mendelssohn devrait se poser la question de la possibilité des miracles. »

Les amis de Mendelssohn manifestèrent quelques réticences à la lecture de ces thèses. Comment auraient-ils pu « admettre l'authenticité de la révélation juive, poursuit S. Zac, alors qu'ils mettent en question au nom de la raison la révélation chrétienne »¹ ?

Le caractère prescriptif de l'événement provient, selon Mendelssohn, d'une dimension de confiance, productrice d'une « certitude morale », distincte de la certitude rationnelle et, ajouterions-nous, moins solide qu'elle. Si la révélation est une vérité historique, elle suppose un décalage entre les témoins directs et ceux qui la recueilleront à partir de leur récit. Et nous sommes enclins à croire ce qu'on nous raconte d'autant plus que nous faisons confiance au narrateur : « Le prestige du narrateur et sa crédibilité sont la seule évidence en matière d'histoire. Sans témoignage, nous ne pouvons être persuadés d'aucune vérité historique. Sans autorité, la vérité de l'histoire disparaît avec le fait lui-même »². De quoi, dès lors, va dépendre que les Juifs continuent d'observer les commandements ? De la confiance dans la parole des pères, qui suppose la reconnaissance de leur autorité. Cette parole ne peut faire effet que si les structures de transmission de cette confiance sont maintenues. Mendelssohn développe à ce propos une théorie des dispositifs d'étude dans le judaïsme où chacun est une écriture vivante enseignant à l'autre la vertu³. De même le commentaire oral

1 S. Zac, *Spinoza en Allemagne...*, op. cit. p. 214, 226

2 M. Mendelssohn, *Jérusalem...*, op. cit. cit. , p. 127

3 « la loi cérémonielle <...> est une sorte d'écriture vivante, éveillant l'esprit et le cœur, elle est pleine de sens et provoque sans relâche l'observation et donne lieu et occasion à l'enseignement oral », Ibid., p. 140. Ce point est commenté

de la loi instaure un lien vivant d'homme à homme, unissant ainsi « théorie et vie, sagesse et activité, spéculation et commerce social »¹. Contrairement à la certitude rationnelle qui contient en elle-même sa propre vérité et relève de la liberté intérieure de chacun, cette dimension suppose un dispositif social – communautaire, dirait-on de nos jours. Sans vouloir nécessairement surplomber la certitude rationnelle, elle dirige l'attention vers un registre de dépendance qui ne s'analyse pas seulement comme un rapport de domination qu'il faudrait renverser. Mendelssohn énonce cette dimension comme le fait d'une naissance qui lie l'individu et en appelle à sa fidélité. Fidélité qui ne concerne pas l'humanité dans son ensemble, mais en l'occurrence seulement les Juifs. Reprenant à son compte un principe rabbinique, il écrit : « Celui qui n'est pas né dans la loi n'a pas à se lier à la loi ; mais celui qui est né dans la loi doit vivre selon la loi et mourir selon la loi »².

Pour comprendre la position de Mendelssohn, on peut la comparer avec celle de Lessing, telle qu'elle transparait dans *Nathan le Sage*. S'il est généralement reconnu que Lessing pensait à son ami Mendelssohn en composant le personnage de Nathan, Nathan et Mendelssohn sont très différents l'un de l'autre. Mendelssohn reste un Juif pratiquant, alors que Nathan est très peu juif en ce sens. Par l'intermédiaire de ce personnage, Lessing veut montrer que, dans toutes les religions, il peut y avoir des âmes privilégiées et en avance sur leur temps. Nathan a enseigné à Recha, sa fille adoptive, que Dieu n'appartient à personne, mais qu'il a semé un « grain de raison » dans les âmes des hommes, grâce auquel nous connaissons son existence sans nous laisser égarer par les « illusions » sur Dieu propagées par les religions positives que chacun trouve sur la « motte de terre » où il est né. Recha fut « créée et élevée pour devenir le joyau de toute maison, de toute croyance »³. Que ce soit un Juif qui manifeste ces qualités humaines de raison et de vertu permet à Lessing de dénoncer le dogmatisme chrétien représenté

par Gérard Bensussan, *Qu'est-ce que la philosophie juive ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, p. 148-153

1 M. Mendelssohn, *Jérusalem...*, op. cit. cit., p. 162

2 Ibid. p. 182

3 Gotthold Ephraïm Lessing, *Nathan le sage*, trad. François Rey, ed. Théâtre de Gennevilliers 1987; Acte III scène 1, p. 67 et p.127, Acte IV scène 7

au début par le Templier et surtout par le patriarche détenteur de l'autorité politique de l'Église et obscurantiste déclaré¹. En fin de compte, Lessing brouille toutes les identités pour mieux souligner l'unité humaine : les différences ne sont que des différences de « couleur, de vêtement, d'allure », elles sont négligeables. Recha, la fille de Nathan, est en réalité une Chrétienne qu'il a recueillie enfant. Pas tout à fait chrétienne d'ailleurs : sa mère qui est aussi la mère du Templier – lequel se révèle donc être le frère de Recha. – est allemande, mais son père n'est autre qu'Assad, le frère du sultan Saladin... En somme, Recha-Blanda Von Fillnek et le Templier-Curd Von Fillnek sont allemands par leur mère (née Von Staufen) et musulmans par leur père (Assad alias Wolf Von Fillnek).

Dans la scène où Saladin demande à Nathan de lui enseigner « quelle foi, quelle loi (lui a) semblé plus lumineuse », juste après l'apologue des bagues, Nathan aurait pu être Mendelssohn expliquant que les trois religions se fondaient sur la tradition historique. Il ajoutait : « de qui met-on le moins en doute la bonne foi ? Des siens n'est-ce pas ? De ceux de notre sang ? De ceux qui depuis l'enfance nous ont donné des preuves de leur amour ? Comment pourrais-je croire mes pères moins que toi les tiens ? »²

Mais Lessing n'est pas Mendelssohn : il voudrait dépasser cette dépendance que nous n'avons pas choisie (« ni vous ni moi n'avons choisi notre peuple ») afin d'affirmer l'autonomie de l'individu qui culminerait dans le choix qu'il pourrait faire de ses pères. On pourrait aussi interpréter la pièce comme une réflexion sur la paternité. Il n'y a pas de mère dans le récit, il n'y a que des pères et des enfants. La femme de Nathan et ses sept enfants ont été massacrés par les Chrétiens. La mère de Recha-Blanda est morte. Nathan, bien qu'il ne soit pas son géniteur, peut-il être reconnu

1 C'est le Templier qui affirme par exemple : « qui oserait encore soumettre à l'examen de la raison la volonté souveraine de celui qui créa la raison ? » *Nathan*, acte IV, scène 2, p.104. Comme le fait remarquer Georges Pons, les seuls exaltés de la pièce sont chrétiens (Voir G. Pons, *Gotthold Ephraim Lessing et le christianisme*, Didier 1964, p.422-423). Ainsi Recha parle de sa nourrice Daja en ces termes : « la pauvre femme est chrétienne, il faut qu'elle torture par amour. C'est une de ces exaltées qui s'imaginent connaître le vrai chemin qui mène à Dieu, le seul valable universellement » (acte IV scène 6, p. 149)

2 Lessing, *Nathan le Sage*, Acte III, scène 7, Ibid.. p.83-84

comme le père de Recha ? Oui répond Lessing, et il justifie cette reconnaissance de deux manières. En donnant la primauté à l'éducation sur la nature, d'une part : l'éducateur est comparé à l'artiste donnant forme à un bloc de matière qu'un esclave aurait abandonné sur le rivage désert de la vie; ainsi, « malgré le Chrétien qui l'engendra, le véritable père de Recha est – restera pour l'éternité – le Juif ». En subordonnant la paternité au choix de l'enfant, d'autre part : à la question de Recha : « Seul le sang fait-il le père ? », Saladin répond : non, le sang ne fait pas le père, « prends-moi comme père ». Dans le même ordre d'idées, Nathan dit au Templier : « le frère de ma fille ne serait-il pas mon enfant lui aussi dès lors qu'il le veut ? »¹. La nature n'est pas déterminante : de même que, n'ayant pas choisi notre peuple, nous pouvons nous en extraire pour nous considérer et considérer l'autre comme un homme, de même, malgré les déterminations héréditaires, nous pouvons choisir nos pères, nous affilier volontairement à des ancêtres. Cette autonomisation seule permettrait le lien d'amitié avec un autre homme – ce que chacun est avant d'être juif ou chrétien.

Mendelssohn, en revanche, assume cette dépendance comme la limite de ce que nous pouvons choisir, comme ce qui nous est donné, transmis, avant notre décision raisonnable et qui n'oblige pas notre raison mais notre sens du devoir, de la dette. Il reste attaché à l'orthodoxie juive d'une manière qui n'est pas totalement justifiable rationnellement. Sa pensée est marquée par un dualisme « qu'il soutint davantage pour des raisons de loyauté personnelle que par logique »². Il y a ainsi une vertu de fidélité, qui peut aller jusqu'à mettre en veilleuse les exigences de l'appropriation critique de ce à quoi nous voulons rester fidèles.

3 – L'abus possible des Lumières : les histoires que se racontent les autres

Parce qu'elles reposent sur le témoignage, les vérités historiques sont cependant fragiles. Certes, le lien semble échapper à la volonté humaine – « ce que Dieu a lié, l'homme ne peut le délier », écrit Mendelssohn, paraphrasant un passage des Évangiles. Mais, d'un

1 Ibid. Acte II scène 5, p.54, Acte IV scène 8, p.159-160, Acte IV scène 3, p.135 et Acte IV scène 7, p. 152

2 David Sorkin, *The transformation of German Jewry. 1780-1840*, N.Y. Oxford University Press 1987, p. 67.

autre côté, l'héritage de la révélation dépend de la pérennité de la transmission et du maintien du lien d'autorité par lequel les fils prennent exemple sur les pères. C'est pourquoi Mendelssohn lance à ses frères l'injonction suivante : « arrangez-vous avec les mœurs et la constitution du pays où vous vous trouverez, mais tenez inébranlablement à la religion de vos pères. Portez les deux poids aussi bien que vous le pouvez ! ». Le prix à payer pour l'abandon de celle-ci est la culpabilité : « Si l'un de nous passe à la religion chrétienne, je ne comprends pas comment il peut libérer par là sa conscience et croire ainsi se libérer du joug de la loi »¹. Cependant la parole des pères n'acquiert pas pour autant le statut d'une certitude rationnelle, elle relève de la catégorie des vérités historiques et elle ne tient que pour autant que perdure un rapport inentamé de confiance, lui-même adossé à la permanence d'un lien communautaire.

Ne tirant pas sa force de la certitude rationnelle, la parole des pères peut être rangée sous la catégorie plus générale de pré-jugé, au sens d'un jugement qui ne demande pas à être jugé mais accepté comme valide. Et les raisons de l'accepter peuvent être d'une autre nature que celles qui établissent la certitude rationnelle. Afin de justifier auprès de Lavater son refus de polémiquer contre la religion chrétienne, Mendelssohn revient sur une conclusion que l'on serait tenté de tirer de l'*Aufklärung* : il faut combattre publiquement les opinions religieuses ou les préjugés que l'on tient pour faux. Pour lui, au contraire, tous les préjugés ne sont pas nocifs au même degré. Il y a une vérité « solidement attachée » au préjugé, écrira-t-il dans *Que signifie éclairer ?* Si tout ce qui attise le fanatisme, la haine de l'humain, la persécution et le libertinage moral doit être combattu, il faut reconnaître que certains principes, tout en étant critiquables voire faux du point de vue de la rationalité, constituent malgré tout les bases sur lesquelles un peuple construit le système de sa doctrine morale et sociale. Bien qu'elles relèvent du préjugé, combattre de telles doctrines voudrait dire « bouleverser le sol sans protéger le bâtiment pour savoir s'il est solide »². *Mutatis mutandis*, cet argument

1 M. Mendelssohn, *Jérusalem...*, op.cit. p. 181, 180, 180

2 M. Mendelssohn, « Schreiben an den Herrn Diaconus Lavater zu Zürich », op.cit., p. 46

s'applique au judaïsme. À trop étendre l'emprise de la critique rationnelle de leurs principes religieux, les Juifs ne risqueraient-ils pas d'être projetés dans le vide, de perdre leurs cadres interprétatifs et d'être livrés sans repères au tourbillon de l'assimilation ?¹

Reposant sur la fragilité d'un lien de confiance, lorsqu'il s'agit des histoires que nous racontent les nôtres, la vérité historique suscite aussi la méfiance de Mendelssohn quand elles renvoient aux histoires que se racontent les autres. Pour des raisons qui tiennent à son expérience de membre d'un peuple diffamé, il sait à quel point la confiance faite à l'autorité du témoin peut colporter de la vérité tout autant que du mensonge. Dans la préface à l'ouvrage de Menasseh Ben Israël, Mendelssohn s'attarde longuement sur la persistance du préjugé, il rappelle à ses contemporains éclairés le mécanisme de la rumeur, comment au siècle des Lumières on a toujours peur que les Juifs empoisonnent les puits, ou encore comment on croit savoir que le comte Leibarzt a été empoisonné par son médecin juif Lippold. Et comment le sait-on ? Parce que, écrit Mendelssohn, « cela a été si souvent dit, les rédacteurs de chroniques l'ont tellement répété, que l'homme le plus raisonnable a dû faire des suppositions à propos de l'authenticité de cette affaire et tenir l'histoire pour vraie »². Ainsi un témoignage peut être faux, mais sa répétition, son inscription dans les chroniques peut le rendre vraisemblable et il sera tenu pour vrai. De plus, le préjugé est plastique : il s'adapte à chaque époque en se moulant dans toutes les nouvelles formulations. Telle est la situation extrême à laquelle

1 « Le fait de se heurter à la réalité ne mène pas automatiquement à la comprendre ou à s'y sentir à l'aise. Au contraire, le processus de sécularisation rendit les Juifs encore moins réalistes, c'est-à-dire moins capables que jamais d'affronter et de comprendre la situation réelle. En perdant leur foi en un commencement divin et en un couronnement ultime de l'histoire, les Juifs perdirent leur guide à travers le désert des faits bruts; car quand l'homme est privé de tout moyen d'interpréter les événements, il ne lui reste aucun sens de la réalité. Le présent auquel les Juifs firent face après la débâcle du sabbatisme était le chaos d'un monde dont le cours n'avait plus de sens et dans lequel, en conséquence, les Juifs ne pouvaient plus trouver leur place », H. Arendt, « Le centenaire de l'*Etat juif* de Theodor Herzl », trad. P. Pachet, in *Penser l'événement*, Paris, Belin 1989, p. 124

2 M. Mendelssohn, « Vorrede zu Manasseh Ben Israel Rettung der Juden », op. cit., p. 7

peut mener la confiance faite à autrui. Mendelssohn est, comme juif, trop averti de la persistance de tels engrenages, de leurs effets maintenus jusque chez l'homme « le plus raisonnable », pour faire confiance à l'histoire. La fragilité du préjugé au regard de la certitude rationnelle n'empêche pas sa force lorsqu'il est soutenu par une confiance à l'égard de celui qui le colporte. Ainsi, dans *Jérusalem*, Mendelssohn exprime son désaccord avec la belle idée de son ami Lessing concernant l'éducation du genre humain et par là sa foi en un progrès historique. La métaphore de l'histoire éducatrice suppose que l'on accepte de considérer le genre humain comme s'il était « une seule personne », susceptible d'être conduite comme un individu à la perfection ou au bonheur, alors qu'il est, à strictement parler, composé d'une multitude de personnes. D'après Mendelssohn, il n'y a pas de progression d'ensemble, seulement de « petites oscillations », chaque progrès est toujours suivi d'une régression. « Le résultat reste identique », surtout sur le plan moral : il y a autant de bien et de mal à chaque époque, ni plus ni moins d'individus vertueux ou vicieux. L'humanité ne se moralise pas, elle ne devient ni plus ni moins heureuse. « Chacun chemine sur sa propre voie à travers la vie », chacun doit chercher sa voie indépendamment du tout, chercher la perfection à son niveau, quitte à n'être qu'un météore dont le passage sur terre n'apporte aucune amélioration à l'ensemble¹.

Après Mendelssohn, la « philosophie juive » sera, selon G. Bensussan, traversée par le dilemme d'une « double impossibilité, qui se signifie <...> par l'articulation de la nécessité d'avoir à interroger les pratiques religieuses traditionnelles et de la nécessité d'avoir à reconnaître leur force pérenne au-delà de leur saisie critique rationnelle »². Cette dernière exigence est présente chez Mendelssohn et elle relève de la fidélité qui le conduit aussi à limiter la première interrogation, même s'il n'hésite pas à défendre la nécessité de réformes du culte juif, et s'il engage à ne plus considérer comme prescriptives les règles supposant la vie en Judée, le temple et l'institution des prêtres³. La fidélité telle que l'énonce

1 M. Mendelssohn, *Jérusalem...*, op.cit, p. 131-133

2 G. Bensussan, op.cit. p. 166

3 M. Mendelssohn, *Jérusalem...*, op.cit, p. 181

Mendelssohn suppose aussi – nous l'avons vu – le maintien des structures d'autorité et de transmission. L'équilibre qu'il tenta de maintenir fut cependant très vite mis à mal, comme l'indiquera, bien plus tard, Leo Strauss, à propos du sionisme religieux : « Que feront ces Juifs qui ne peuvent pas croire comme leurs ancêtres croyaient ? ». Reste alors la fidélité, mais comprise uniquement comme une posture morale. Leo Strauss poursuit : « Il est nécessaire d'accepter son passé. Cela signifie que de cette nécessité indéniable, il faut faire une vertu. La vertu en question est la fidélité, la loyauté, la piété au vieux sens latin du mot *pietas*. La nécessité de faire ce pas découle de la seule alternative qui est de renier son origine, son passé, son héritage. Une solution qui n'est possible qu'au moyen d'un acte honteux est une solution honteuse »¹. Posture morale individuelle qui ne serait plus soutenue par une structure sociale, à partir du moment où – conséquence de l'émancipation politique – la priorité est demandée à l'allégeance citoyenne.

Sans pouvoir – ou sans vouloir – comme Mendelssohn toujours adosser la fidélité à autre chose qu'à la pérennité du culte, nous pouvons, à partir de son histoire, reconnaître des situations qui – toutes proportions gardées – nous concernent encore. Ne rencontrons-nous pas par moments des circonstances où nous décidons de mettre nos critiques en veilleuse ? Certes, nous les formulons, mais nous éprouvons une réticence à les exprimer publiquement, lorsqu'elles rejoignent un chœur de critiques malveillantes du groupe auquel, malgré l'égalité citoyenne, nous nous sentons liés par d'autres canaux de fidélité que ceux du culte. Position très inconfortable, d'autant plus qu'elle s'accompagne souvent d'une impossibilité de s'identifier au consensus communautaire, voire d'un sentiment d'étrangeté totale ou même de profond désaccord à l'égard de ce qui s'y défend, en privé mais surtout en public. A quel moment le poids de la fidélité vire-t-il en consentement à l'oppression intellectuelle qui structure le groupe minoritaire, garant de la transmission de son histoire commune ? A

1 Leo Strauss, « Pourquoi nous restons juifs. La foi et l'histoire juive peuvent-elles encore nous parler ? », in Pourquoi nous restons juifs. Révélation biblique et philosophie, trad. et préfacé par O. Sedeyn, Paris, La table ronde, 2001, p. 26

quel moment, contrairement à Mendelssohn, faut-il prendre le risque de dire ce qui nous semble vrai ou juste, même si certains loups pourraient être tentés de s'emparer de notre parole pour nous faire hurler avec eux ?