

HANNAH  
ARENDT

**LA TRADITION**  
**LE JUIF COMME** **CACHÉE**  
**PARIA**

PAYOT

Réfugiés, apatrides, parias, personnes déplacées, sans droits : Hannah Arendt nous aide, en onze essais, à comprendre un monde globalisé traversé par la figure du paria dont le Juif, déraciné mais résilient, est par son histoire l'incarnation. Posant les questions de la marginalité et de l'assimilation, de l'identité et du reniement de soi, de la liberté et de l'action politique, elle suggère ici que, pour changer le monde, mieux vaut utiliser sa différence, et que pour résister aux oppressions, on n'a pas inventé plus efficace que la pensée.

# LA TRADITION CACHÉE

HANNAH ARENDT  
AUX ÉDITIONS PAYOT & RIVAGES

*Responsabilité et jugement*  
*La Philosophie de l'existence, et autres essais*  
*Humanité et terreur*  
*La révolution qui vient*  
*La Nature du totalitarisme, suivi de : Religion et poli-  
tique*  
*La Tradition cachée. Le Juif comme paria*  
*Rahel Varnhagen. La vie d'une Juive allemande à  
l'époque du romantisme*  
*Heureux celui qui n'a pas de patrie. Poèmes de pensée*  
*À travers le mur. Un conte et trois paraboles, précédé  
de : « Notre enfant » (Martha Arendt)*  
*« La philosophie n'est pas tout à fait innocente » (avec  
Karl Jaspers)*  
*Politique et pensée*  
*Correspondance avec Karl Jaspers, 1926-1969*  
*Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?*  
*Considérations morales*  
*Le Concept d'amour chez saint Augustin*

Hannah Arendt

# LA TRADITION CACHÉE

*Le Juif comme paria*

*Traduit de l'allemand et de l'anglais  
par Sylvie Coutrine-Denamy*

Payot

Retrouvez l'ensemble des parutions  
des Éditions Payot & Rivages sur

[payot-rivages.fr](http://payot-rivages.fr)

Conception graphique de la couverture : Cédric Scandella

© The Literary Trust of Hannah Arendt and Jerome Kohn, 2007

© Éditions Payot & Rivages, Paris, 2019

pour la traduction française et pour la présente édition

ISBN : 978-2-228-92493-1

## Note du traducteur

Le présent volume est un recueil d'articles de Hannah Arendt, s'échelonnant de 1932 à 1948 et tous centrés autour du thème du « Juif paria ». Bon nombre de ces articles avaient été recueillis dans le volume allemand *Sechs Essays*, paru en 1948, puis repris dans *Die verborgene Tradition, Acht Essays* (Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1976) – et à nouveau dans le volume américain *The Jew as Pariah : Jewish Identity and Politics in the Modern Age* (Grove Press, Inc. New York, 1978). D'autres encore ne figuraient dans aucun de ces deux recueils. Nous avons pris le parti de traduire de l'allemand, tout en gardant l'anglais en regard, d'une part les articles dont il existe une version dans les deux langues (due à Hannah Arendt), d'autre part les articles originellement écrits en anglais puis réécrits en allemand par l'auteur, pour confirmer cette remarque de Hannah ARENDT : « Il y a une différence incroyable entre la langue maternelle et toute autre langue... La langue allemande, c'est en tout cas l'essentiel de ce qui est demeuré et que j'ai conservé de façon consciente<sup>1</sup>... »

---

1. « Seule demeure la langue maternelle », entretien télévisé du 28 octobre 1986 avec Günter Gaus, voir *infra*, p. 205.





## L'*Aufklärung* et la question juive<sup>1</sup>

La question juive, sous sa forme moderne, est contemporaine de l'*Aufklärung* ; c'est l'*Aufklärung*, c'est-à-dire le monde non juif qui l'a posée. Les différentes formulations de cette question ainsi que les réponses qu'on y a apportées ont déterminé le comportement des Juifs et leur assimilation. Depuis Mendelssohn chez qui l'assimilation était une seconde nature, et depuis l'ouvrage de Dohm, *De la réforme politique des Juifs* (1781)<sup>2</sup>, la discussion sur l'émancipation voit constamment réapparaître les mêmes arguments qui avaient trouvé chez Lessing leur exemplaire expression : c'est à lui en effet que ce débat doit d'avoir propagé les idées d'humanité et de tolérance, ainsi que la distinction entre vérités de la raison et vérités de l'histoire. Cette séparation est éminemment décisive parce qu'elle est en mesure de légitimer l'assimilation au-delà de ses aspects historiquement contingents. L'assimilation n'apparaît plus

---

1. Cet article parut pour la première fois dans le *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* Jg., n<sup>os</sup> 2/3, Berlin, 1932. Il a été repris dans *Die Verborgene Tradition, Acht Essays*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1976, p. 108-124. Notre traduction est déjà parue dans la *Revue de métaphysique et de morale*, n<sup>os</sup> 3, 1985. (N.d.T.)

2. Christian Whilhelm von Dohm, *De la réforme politique des Juifs*, trad. Jean Bernouilli, Paris, Stock, 1984.

nécessairement comme l'adaptation et la réception d'une culture déterminée à un moment déterminé, et donc contingent, de l'histoire ; elle est uniquement comprise comme un progrès dans le discernement de la vérité.

Pour Lessing, la raison commune à tous les hommes est le fondement du sentiment d'humanité, et elle réunit Saladin, Nathan et le Templier pour constituer le sommet de ce sentiment, car elle seule est le lien authentique qui unit les hommes. Cette mise en valeur de ce qui est humain et qui est fondé sur la raison engendre l'idéal et l'exigence de tolérance. L'idée selon laquelle chez tous les hommes on retrouvera toujours le même homme, simplement dissimulé sous la diversité des convictions dogmatiques, des mœurs et des comportements, ce respect devant tout ce qui a visage humain n'est jamais déduit de la seule validité universelle de la raison à titre de pure et simple qualité formelle ; au contraire, l'idée de tolérance, chez Lessing, est coextensive de sa conception de la vérité qui, à son tour, ne s'éclaire qu'à la lumière de sa réflexion sur le terrain de la philosophie de l'histoire et de la théologie.

Avec l'*Aufklärung*, la vérité s'évanouit, plus encore : on ne la recherche plus. L'homme qui cherche la vérité devient plus important qu'elle : « La valeur de l'homme n'est pas dans la vérité que n'importe qui possède [...], mais dans l'effort qu'il a déployé pour aller au-delà de la vérité<sup>1</sup>. » L'homme prend le pas sur la vérité, relativisée au profit de ce qui fait la « valeur de l'humain » et qui se révèle dans la tolérance. La toute-puissance de la raison est en fait la toute-puissance de l'humain, de l'*humanitas*. C'est précisément parce que ce qui est humain a plus de valeur que toute forme de « détention de la vérité », que, dans le conte des trois anneaux, le père fait don d'un

---

1. *Theologische Streitschriften. Eine Duplik.*

anneau à chacun de ses fils sans leur révéler quel est l'anneau véritable, si bien que ce dernier est perdu. Au sein de l'*Aufklärung* telle que l'incarne Lessing, la vérité en tant que révélation religieuse ne disparaît pas tout à fait sans cette compensation toute positive : la découverte de ce qui est purement humain. Cette aspiration à l'authenticité confère à l'homme et à son histoire, qui est histoire d'une quête, un sens autonome. L'homme n'est plus simplement le gérant d'un bien, et sa signification ne dépend plus désormais de ce patrimoine, car c'est sa quête qui authentifiera ses droits de propriété, propriété qui n'est plus un moyen objectif d'assurer son salut. Si l'essentiel est désormais dans la quête perpétuelle de la vérité, dans le « fait d'accroître par ses propres moyens ses capacités », aux yeux de l'homme tolérant – l'homme authentiquement humain – toutes les confessions ne sont en fin de compte qu'autant de désignations différentes d'une même humanité dans l'homme.

L'histoire n'a pas force de preuve pour la raison. Les vérités de l'histoire sont contingentes, celles de la raison, nécessaires ; « un large et repoussant abîme » sépare la nécessité de la contingence, et le franchir serait sauter d'un ordre à un autre : quelle que soit la qualité des témoignages, les vérités historiques ne sont pas à proprement parler vraies, car la manière dont on établit leur facticité comme la manière de les attester restent toujours empreintes de contingence, la manière de les attester étant elle-même historique. C'est seulement lorsqu'elles confirment une vérité de la raison que les vérités historiques sont vraies, c'est-à-dire entraînent un assentiment universel et nécessaire. C'est donc la Raison qui décidera de la nécessité d'une révélation et du statut de l'histoire<sup>1</sup>.

---

1. Voir *Zur Geschichte und Literatur*. Aus dem 4. Beiträge. Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend.

La contingence de l'histoire peut après coup être ennoblie par la raison ; celle-ci décide ultérieurement que l'histoire révélée coïncide avec elle. L'histoire révélée a pour fonction d'éduquer le genre humain. Le terme de cette éducation, l'histoire que nous vivons, est l'avènement d'un « nouvel Évangile éternel » qui rend toute éducation inutile. Le terme de l'histoire est aussi sa fin ; ce qui est encore plus ou moins contingent se mue alors en une nécessité absolue. « L'éducation n'apporte rien à l'homme qu'il n'eût pu tirer de lui-même », elle ne fait que l'amener à cet accomplissement qui, en réalité, était déjà en lui. L'histoire fait évoluer la raison jusqu'à son autonomie, car la révélation recèle déjà la raison. La maturité de l'homme est la finalité de la révélation divine comme de l'histoire humaine.

En tant qu'éducatrice, l'histoire a un sens que même la raison ne saurait tout à fait percer à jour. La raison ne peut que confirmer la réalité de l'histoire et doit renoncer à en saisir les voies qui dépassent ses propres compétences. « Mais s'il est possible qu'il y ait une révélation et s'il est nécessaire qu'il y en ait une [...], le fait qu'il s'y rencontre des choses qui dépassent l'entendement de la raison doit être pour celle-ci une preuve supplémentaire de la vérité de cette révélation S.A. plutôt qu'une objection. » Il ne s'agit là nullement de reconnaître à nouveau l'autorité divine, il faut comprendre ces mots à la lumière de la conception qui commande toute la théologie de Lessing : la religion est antérieure à l'Écriture et n'en dépend pas. L'essentiel n'est pas pour lui la vérité en tant que thèse, dogme, instrument sotériologique objectif, mais la religiosité.

À première vue, on ne verrait là qu'une reprise « éclairée » du piétisme. Les « Fragments d'un inconnu » ne peuvent abuser que le théologien, mais non le chrétien que sa foi rend inébranlable car elle s'appuie sur la pure intériorité. « Qu'importent aux

chrétiens les explications, les hypothèses et les preuves de cet homme ? Le christianisme n'est-il pas pour eux un fait dont ils sentent si bien la vérité, au sein duquel ils se sentent si sereins ? » Mais le fait de mettre l'accent sur cette intériorité inattaquable révèle à lui seul toute la méfiance que nourrit l'*Aufklärung* à l'égard de la Bible ; priorité est accordée à l'intériorité pure car l'objectivité de la révélation n'est plus établie dans l'Écriture. Séparer la religion et la Bible constitue l'ultime mais vaine tentative de sauver la religion ; vaine parce que cette distinction ruine l'autorité de la Bible et, ainsi, l'autorité visible et reconnaissable de Dieu sur le monde. « Ce n'est pas parce que les évangélistes et les apôtres ont enseigné la religion qu'elle est vraie, c'est au contraire parce qu'elle est vraie qu'ils l'ont enseignée. » Si la vérité de la religion est antérieure à celle de la Bible, cette vérité n'est plus une certitude objective, mais l'objet d'une recherche. La reprise par l'*Aufklärung* de la religiosité piétiste détruit du même coup le piétisme. La nouveauté ne réside pas dans la priorité accordée à l'intériorité, mais dans le fait qu'elle soit mise en œuvre contre l'objectivité.

L'histoire apparaît donc chez Lessing dans deux contextes fort différents. En premier lieu, l'histoire est la quête éternelle de la vérité : l'histoire ne commence véritablement qu'avec l'accession de l'homme à sa maturité, et devant elle s'ouvre alors une perspective infinie. En second lieu, l'histoire est éducatrice du genre humain ; en tant que telle, elle devient superflue et s'achève lorsque l'homme parvient à sa maturité. La première conception de l'histoire permet à l'homme, une fois parvenu à la conscience de sa raison, d'établir un véritable commencement et de fonder une histoire. Dans la réception de cette conception, Mendelssohn ne retiendra pour déterminante que cette représentation-là de l'histoire, tandis que pour Lessing l'histoire exigeant une origine

nouvelle restait de part en part ancrée dans le passé. Le passé soumis à l'autorité est en effet éducateur ; la maturité de l'homme n'est que le résultat d'un devenir, d'une éducation que Dieu a bien voulu accorder aux hommes. Cette maturité une fois atteinte, commence alors la seconde histoire de l'homme ; celle-ci ne renonce pas, contrairement à la première, à toute finalité, mais repousse l'avènement de son terme jusque dans l'infini temporel : dans l'approximation continuelle d'une perfection croissante, la vérité est le but qu'on cherche à atteindre de manière seulement asymptotique. Cette théorie de l'histoire est fondamentalement différente de celle que Lessing expose dans *L'Éducation du genre humain*. Il ne s'agit nullement d'une sécularisation du christianisme – ne serait-ce que parce que la vérité n'est encore définie qu'au seul regard de Dieu<sup>1</sup> –, car cette théorie n'a d'emblée qu'un seul objet : l'homme. Si elle repousse aussi loin que possible l'avènement de la vérité, c'est que la vérité n'intéresse en fait absolument pas la vie temporelle de l'homme. Posséder la vérité ne fait que perturber le déploiement de toutes les virtualités humaines, entrave la tolérance qu'exige ce développement, détourne le regard du seul objet qu'il doit prendre en compte : l'homme. La vérité n'importe qu'à Dieu, elle est sans poids pour l'homme. Dans *L'Éducation du genre humain*, et au nom de l'homme seulement, Lessing renoncera à cette affirmation exclusive et sans réserve de ce qui est éternellement inachevé et fragmentaire dans tout ce qui est humain.

Pour Mendelssohn, sa réception de l'*Aufklärung* comme sa « formation » (*Bildung*) s'accomplissent encore dans le cadre d'un attachement sans concession à la religion juive, et il avait à cœur de défendre cet attachement, comme ce fut le cas, notamment, contre les attaques de Lavater. La distinction faite

---

1. Voir *Theolog. Streitschriften*. Eine Duplik. I.

par Lessing entre vérités rationnelles et vérités historiques lui a fourni les moyens de cette défense ; mais parallèlement à l'apologie du judaïsme, il lui fallait maintenir les virtualités de sa « formation » : c'est à cette fin qu'intervient alors l'autonomie absolue de la raison, thèse centrale de l'*Aufklärung*. Lessing parle d'« esprits qui pensent par eux-mêmes, à supposer qu'ils aient dominé tout le champ de l'érudition et soient capables d'emprunter n'importe laquelle de ses voies pour peu qu'elle mérite qu'on s'en donne la peine<sup>1</sup> ». L'idéal de la formation repose, chez Mendelssohn, sur cette capacité de penser par soi-même. La formation véritable ne se nourrit pas de l'histoire ni de ses données, mais les rend précisément superflues. L'autorité de la raison, à laquelle chacun peut accéder seul et par ses propres moyens, est souveraine. L'homme qui pense vit dans une sorte d'isolement absolu : la vérité qui en fait devrait être commune à tous, c'est indépendamment des autres qu'il la découvre : « Chacun poursuit dans la vie son propre chemin [...]. Mais il ne me semble pas que la Providence ait eu pour intention que l'humanité tout entière, elle aussi, progresse ici-bas et se perfectionne au cours du temps. » Chez Mendelssohn, la raison s'affranchit davantage de l'histoire et s'est débarrassée de tout ancrage dans le passé historique. C'est expressément que Mendelssohn s'attaque à la philosophie de l'histoire de Lessing, à son ouvrage « *L'Éducation du genre humain* que feu mon ami Lessing s'est laissé convaincre par je ne sais quel historien de l'humanité<sup>2</sup> ». La connaissance de l'histoire n'est pas non plus nécessaire à la formation telle que la comprend Mendelssohn, celle-ci n'est rien d'autre

---

1. Lessing, *Theolog. Streitschriften*. Anti-Goeze. IX.

2. Moses Mendelssohn, *Jérusalem ou Pouvoir religieux et judaïsme*, trad. Dominique Bourel, Paris, Les Presses d'Aujourd'hui, 1982, p. 131.

qu'une libération dont le but est la pensée. Dès l'origine, Mendelssohn ne s'est senti astreint à l'étude d'aucun objet de l'autre monde culturel, et ce n'est pas l'atmosphère intellectuelle dominante qui lui a fait découvrir cette attitude de non-engagement radical.

Mendelssohn, en reprenant à son compte la thèse de l'autonomie de la raison, la radicalise en l'orientant exclusivement vers la capacité de penser par soi-même et en l'affranchissant de toute donnée factuelle (tandis que chez Lessing cette même raison n'est qu'un instrument au service de la découverte de l'humain) ; de même, il infléchit la distinction entre vérités rationnelles et vérités historiques pour la transformer en un dogme au service d'une apologie du judaïsme. La religion juive et elle seule est, aux yeux de Mendelssohn, identique à la religion rationnelle en raison de ses « vérités éternelles » qui seules sont en mesure de nous imposer aussi des devoirs religieux. En effet, les vérités historiques du judaïsme, déclare Mendelssohn, n'ont eu de valeur qu'aussi longtemps que la religion de Moïse fut la religion d'une nation, ce qui n'est désormais plus le cas puisque le Temple est détruit. Seules les « vérités éternelles » sont indépendantes de toute Écriture, de tout temps évidentes ; la religion juive repose sur elles, et ce sont elles qui, aujourd'hui encore, font devoir au Juif d'observer la religion de ses pères. Si ces vérités éternelles n'étaient pas présentes dans l'Ancien Testament, ni la Loi ni la tradition historique ne forceraient l'obéissance. C'est parce que, dans l'Ancien Testament, on ne trouve rien qui « s'oppose à la raison<sup>1</sup> », rien qui aille contre la raison, que le Juif est lié également aux prescriptions extérieures à la raison qui s'y trouvent, auxquelles cependant

---

1. *Correspondenz mit dem Erbprinzen von Braunschweig-Wolfenbüttel*. 1776.



aucun non-Juif n'est expressément soumis ; ces prescriptions sont en effet ce qui distingue les Juifs des non-Juifs. Les vérités éternelles sont au principe de la tolérance : « Dans quel monde bienheureux ne vivrions-nous pas si tous les hommes acceptaient et pratiquaient ces vérités communes aux meilleurs des chrétiens et aux meilleurs des Juifs<sup>1</sup>. » Pour Mendelssohn, il n'y a entre vérités de l'histoire et vérités de la raison qu'une différence de modalité, elles ne correspondent pas à des étapes différentes dans l'évolution de l'humanité. La raison commune à tous a, de tout temps, été également accessible à tous les hommes, seuls les chemins qu'on emprunte pour y accéder sont propres à chacun : celui du Juif n'inclut pas seulement la reconnaissance de la religion juive, il implique aussi la stricte observance de la loi.

Lessing sépare histoire et raison dans le but d'éliminer la religion sous son aspect dogmatique ; Mendelssohn, lui, utilise cette distinction précisément pour sauver la religion juive en raison de son « contenu éternel de vérité », indépendamment des confirmations historiques dont elle pourrait bénéficier. La défense de l'intérêt théologique qui aboutit à exclure l'histoire de la raison, exclut du même coup de l'histoire l'homme qui cherche la vérité. Ainsi, la légitimation de la raison fait désormais défaut à tout ce qui constitue le monde réel : l'environnement, les autres hommes, l'histoire.

Cette élimination de la réalité est coextensive de la situation de fait qui est celle des Juifs dans le monde. Le monde leur importe si peu qu'il en devient purement et simplement immuable. Cette liberté nouvelle qu'on veut donner à la formation de l'individu (*Bildung*) – la liberté qui consiste à penser par soi-même, la liberté de la raison – n'y change rien.

---

1. Lettre de Mendelssohn à Bonnet, 1770. Voir Moses Mendelssohn, *Ges. Schriften*, vol. VII, p. LXXXII sq.

Le Juif « cultivé » (*gebildet*) comme le Juif opprimé, cantonné dans son ghetto, témoignent d'une égale indifférence à l'égard du monde plongé dans l'histoire.

Cette attitude d'incompréhension qu'adoptent les Juifs à l'égard de l'histoire – attitude fondée sur leur destin qui en fait des êtres privés d'histoire, et nourrie d'une *Aufklärung* à demi assimilée et comprise – est contrecarrée sur un point par la théorie de l'émancipation développée par Dohm dont l'argumentation restera décisive au cours des décennies suivantes. Dohm – le premier écrivain à avoir, en Allemagne, systématiquement pris fait et cause pour les Juifs – ne considère pas un instant que les Juifs seraient le « peuple de Dieu » ou simplement le peuple de l'Ancien Testament, ce sont des hommes comme tous les autres. Mais l'histoire les a pervertis<sup>1</sup>. C'est uniquement cette conception de l'histoire que reprennent désormais les Juifs. Elle permet aussi d'expliquer leur infériorité culturelle, leur absence de formation, le fait qu'ils soient jugés nuisibles par la société, ainsi que leur improductivité. L'histoire devient pour eux essentiellement l'histoire du monde étranger, l'histoire des préjugés dont étaient prisonniers les hommes avant l'*Aufklärung* ; l'histoire est histoire du mauvais passé ou du présent encore grevé de préjugés. Libérer le présent du fardeau et des conséquences de cette histoire, telle sera désormais la tâche de l'émancipation des Juifs et de leur intégration sociale.

---

1. C. W. Dohm., *De la réforme politique des Juifs*, op. cit., I, p. 45 ; II, p. 8 : « Les Juifs sont des hommes comme les autres ; on doit les traiter comme les autres ; seule l'oppression de la barbarie et des préjugés religieux est responsable de leur avilissement et de leur corruption ; seul un comportement inverse, conforme à la saine raison et à l'humanité pourrait faire d'eux des hommes meilleurs et des citoyens ;... ce sont là des vérités si naturelles et si simples qu'ils les comprennent fort bien et qu'ils adhèrent sans peine. »

La situation de la première génération des Juifs assimilés apparaît ainsi assez simple et presque sans problème. Non seulement Mendelssohn partageait presque toutes les positions théoriques des précurseurs de l'intégration qu'étaient Dohm et Mirabeau, mais il fut et resta, à leurs yeux comme à ceux des Juifs, le garant de l'idée selon laquelle il suffisait d'aménager pour les Juifs une situation nouvelle au sein de la société pour faire d'eux des membres productifs sur le plan social et culturel au sein de la société civile. La seconde génération de l'assimilation – représentée par David Friedländer, élève de Mendelssohn – s'en tenait encore à la théorie développée par l'*Aufklärung* qui voyait dans les Juifs des victimes de la perversion provoquée par l'histoire<sup>1</sup>. Cette génération, au contraire de Mendelssohn, n'est plus attachée à sa religion, et elle cherche par tous les moyens, sur ce terrain si propice à ses aspirations, à faire son entrée dans la société. L'aveuglement de l'*Aufklärung* pour qui les Juifs n'étaient que des opprimés est déjà à ce point partagé par cette nouvelle génération qu'elle renie elle-même toute histoire propre et que tout ce qui serait spécifiquement juif ne lui apparaît que comme un frein à l'acquisition des mêmes droits civiques, à la reconnaissance d'une égale dignité humaine<sup>2</sup>. Cette génération reprend la distinction opérée par Lessing et Mendelssohn entre

---

1. Voir Friedländer, *Sendschreiben einiger jüdischer Hausväter...*, p. 30 sq.

2. *Ibid.*, p. 39 : « Le plus puissant avantage dont les Juifs pourraient tirer parti serait d'éloigner de plus en plus de leurs cœurs la nostalgie du Messie et de Jérusalem, à l'instar de la raison qui rejette sans cesse cette espérance comme chimérique. Il est toujours possible que certains, isolés dans des monastères, voire des hommes éloignés des affaires du monde, continuent à entretenir dans leur âme un tel souhait, mais chez la plus grande partie des Juifs, au moins en Allemagne, en Hollande et en France, cette pensée ne trouve plus à s'alimenter et elle disparaîtra finalement sans laisser la moindre trace. »

histoire et raison, et se range dans le camp de la raison, mais son radicalisme l'entraîne à des blasphèmes auxquels Mendelssohn même ne se serait jamais laissé entraîner : « Veut-on pousser dans ses retranchements la réflexion honnête du chercheur en l'embarrassant de ce problème : la raison humaine ne saurait se mesurer à celle de Dieu [...] ? Cette objection ne l'inquiétera pas un instant, car même la connaissance de la divinité propre à cette foi et des devoirs propres à cette observance relève de la compétence du tribunal de la raison humaine. » Friedländer exploite la séparation entre raison et histoire, non plus pour sauver la religion juive, mais pour s'en débarrasser au plus vite. Pour Mendelssohn, la liberté n'était que la liberté de se former et la possibilité de « réfléchir sur soi et sur sa propre religion ». Désormais, réfléchir sur la religion juive n'est plus, de manière avouée, qu'un moyen de transformer « le statut politique » des Juifs. Le disciple de Mendelssohn s'oppose ouvertement à son maître qui conseillait : « Adaptez-vous aux mœurs et aux lois du pays où vous êtes exilés ; mais respectez sans faillir la religion de vos pères. Supportez ces deux fardeaux aussi bien que vous le pourrez ! » Friedländer contredit cette position lorsque, se réclamant de l'*Aufklärung*, de la raison et du sentiment moral – qui, en effet, doit bien être le même chez tous les hommes –, il recommande le baptême pour « marquer publiquement son intégration à la société ».

Mais, en 1799, cette proposition arrivait trop tard. Le prieur Teller à qui elle est adressée l'accueillit fraîchement. Schleiermacher s'oppose résolument à ces hôtes indésirables. Il est significatif qu'il attribue cette « Épître » à « l'école la plus ancienne de notre littérature<sup>1</sup> », et, contre l'appel à la raison et au senti-

---

1. F. D. E. Schleiermacher, *Briefe, bei Gelegenheit... des Sendsshreibens* (1799), in *Werke*, sect. 1, vol. 5, p. 6 sq.

ment moral, il fait ressortir la spécificité du christianisme que de tels prosélytes ne feraient qu'estomper. La raison n'a rien à voir avec le christianisme. Schleiermacher veut préserver la spécificité de sa propre religion contre l'inévitable altérité de la religion étrangère. La raison ne fournit jamais que la possibilité d'une fusion partielle – elle ne concerne que la reconnaissance de la citoyenneté et non la religion. Schleiermacher prend position pour l'obtention la plus rapide des droits civiques, mais celle-ci ne sera plus le début de l'assimilation totale, bien que ce soit là précisément le vœu des Juifs. Le « style *Aufklärung* », pour qui les hommes sont originellement égaux, et qui veut les rétablir dans cette égalité, est désormais « méprisable ». Schleiermacher exige la subordination de la liturgie à la loi civile, et l'abandon de l'espérance messianique – deux choses que Friedländer propose. Ce faisant, il n'est pas même conscient qu'il pourrait ainsi avoir à renoncer à quoi que ce soit ; il veut se débarrasser de tout ce qui s'oppose à la raison – la même pour les Chrétiens et pour les Juifs –, et il n'en attend pas moins des Chrétiens, déclare-t-il expressément. Si la proposition de Friedländer était arrivée vingt ou trente ans plus tôt, au moment où Lavater exigeait que Mendelssohn soumette à examen tous les arguments pour ou contre le christianisme avant de se décider ensuite comme « un Socrate l'aurait fait », elle n'aurait pas été aussi absurde qu'elle semblait alors aux yeux de Schleiermacher et de l'Allemagne cultivée.

Il s'est produit dans la conscience de l'Allemagne un changement dont Herder est le représentant le plus significatif. Herder avait commencé à critiquer son époque, c'est-à-dire l'époque des Lumières. Son essai *Noch eine Philosophie zur Geschichte der Bildung der Menschheit* parut en 1774 à l'apogée de l'*Aufklärung* et n'eut aucun impact sur la génération la plus ancienne. Son influence sur le romantisme

naissant n'en fut que plus profonde et décisive. Herder s'y oppose à la toute-puissance de la raison et aux sèches doctrines de l'*Aufklärung* trop empreintes d'utilitarisme. Il s'attaque ensuite à l'hypostase de l'homme qui désormais « ne hait rien tant que ce qui est merveilleux et demeure caché ». Enfin, Herder critique une écriture de l'histoire qui, dans la lignée de Voltaire et de Hume, oublie la réalité au profit des dispositions et des virtualités toujours identiques de l'homme.

Nous avons vu comment Mendelssohn, en reprenant les idées de Lessing, mettait surtout l'accent sur l'isolement de l'individu capable de penser par lui-même. Herder et, après lui, les romantiques (donc cette tradition allemande qu'on doit en priorité prendre en compte pour ce qui concerne la question juive) abandonnent précisément cette position et renouent, pour en prolonger la tradition, avec la découverte de l'histoire dont Lessing avait été l'instigateur.

Herder refuse le principe de Lessing selon lequel l'homme, au cours de son éducation, n'accéderait à rien qui n'ait déjà été en lui depuis toujours : « Si l'homme recevait tout de lui-même et le développait indépendamment de tout objet extérieur, une histoire de l'homme serait certes possible, mais pas une histoire des hommes, ni du genre humain dans son ensemble. » L'homme vit au contraire au sein d'une « chaîne d'individus », « la tradition s'empare de lui, forme sa tête et structure ses membres<sup>1</sup> ». La raison pure, le bien pur, est « disséminé » sur la terre. Aucun individu n'est désormais en mesure de l'embrasser entièrement. Il n'est jamais présent en tant que tel – de même qu'il n'y a plus, dans le conte de Lessing,

---

1. J. G. von Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, 1<sup>re</sup> partie, liv. IX, § 1 et 2, trad. Max Rouché, Paris, Aubier-Montaigne, 1962.

d'anneau authentique ; le bien est métamorphosé, transformé, « distribué sous mille aspects [...] c'est un éternel Protée ». Toujours changeant, il dépend de réalités qui sont hors de portée des capacités humaines et sont fonction « du temps, du climat, du besoin, du monde, du destin ». Ce n'est plus, comme pour l'*Aufklärung*, la pure virtualité qui est décisive, mais bien la réalité de chaque être humain. La différenciation réelle des hommes est plus importante que leur égalité « spécifique ». « Sans doute le plus lâche vaurien conserve-t-il encore des aptitudes et des virtualités qui le rattachent, fût-ce de très loin, au héros le plus brave, mais, entre le premier et le sentiment pleinier de l'être et de l'existence propre au second, il y a un abîme<sup>1</sup> ! »

La raison n'est donc pas juge de la réalité historique humaine, elle est « le résultat de toute l'expérience du genre humain<sup>2</sup> ». Ce résultat n'est, par définition, jamais achevé<sup>3</sup>. Herder reprend l'idée de « quête éternelle » qui, pour Lessing, est propre au concept de vérité, mais sous une forme modifiée ; car si Lessing repousse la vérité aux confins indiscernables du futur, la raison reste pour lui une capacité innée que cette dynamique laisse intacte. Si la raison en tant que « résultat de l'expérience » est elle-même historicisée, alors la place de l'homme dans le développement du genre humain n'est plus clairement définie : « Aucune histoire au monde ne se fonde sur des abstractions *a priori*. » De même que Lessing s'élève contre l'idée d'une vérité que l'on pourrait posséder et qui nous apaiserait définitivement parce qu'une propriété de ce genre ne conviendrait pas à

---

1. J. G. von Herder, *Une autre Philosophie de l'histoire...*, trad. Max Rouché, Paris, Aubier-Montaigne, 1964.

2. J. G. von Herder, *Erläuterungen zum Neuen Testament*, liv. I, III.

3. J. G. von Herder, *Briefe das Studium der Theologie betreffend*, 2<sup>e</sup> partie, lettre 26.

l'homme, de même Herder s'élève-t-il contre le fait de ne reconnaître que la raison pure comme virtualité d'une seule et unique vérité. L'infinité de l'histoire s'oppose à l'idée qu'il n'y aurait qu'une raison et qu'une vérité ; et « pourquoi devrais-je devenir un esprit de pure raison alors que je ne veux être qu'un homme, et que dans mon existence comme dans mon savoir et ma foi, je ne suis qu'une vague sur la mer de l'histoire ? » Par conséquent, le rapport de la raison et de l'histoire se présente, pour Herder, de manière exactement inverse : la raison est soumise à l'histoire, « car l'abstraction ne peut en fait imposer sa loi à l'histoire ».

Ainsi, le règne de la raison, de la maturité et de l'autonomie de l'homme touche-t-il à sa fin ; l'histoire, la suite des événements humains, est devenue impénétrable : « Aucun philosophe n'est en mesure de rendre compte de la raison pour laquelle tel peuple existe ou a existé. » Son caractère impénétrable met l'histoire hors de portée pour l'homme, elle devient impersonnelle, mais pas divine. La transcendance du divin est définitivement perdue, « la religion n'a plus d'autres fins que celles qu'elle poursuit par et pour l'homme ».

Parallèlement à l'idée d'un pouvoir de l'histoire sur la raison, se développe la polémique contre la thèse de l'égalité de tous les hommes. Plus profonde est l'emprise de l'histoire sur la vie, plus celle-ci se différencie. La diversité se développe sur le fond d'une égalité originelle. Plus un peuple est ancien et plus il se différencie de tous les autres<sup>1</sup>. Le devenir historique a pour première conséquence de faire ressortir la diversité des hommes et des peuples. La différence ne réside pas dans les dispositions, dons ou tempéra-

---

1. J. G. von Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., 1<sup>re</sup> partie, liv VII. *Zusätze zu der ältesten Urkunde des Menschengeschlechts*, 5.