



*Dire et Chanter Les Passions*

DCLP



REVUE

INTERNATIONALE



DIRE ET



CHANTER



LES PASSIONS



**HORS-SÉRIE Religion(s) et Pouvoir(s)**

juin 2023

Directeurs de la revue :  
*(par ordre alphabétique)*

Marc JEANNIN et David POULIQUEN  
Enseignants-chercheurs à l'Université d'Angers

Directeur de publication :

Jean-François BIANCO  
Enseignant-chercheur à l'Université d'Angers

# DCLP

## REVUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE À COMITÉ DE LECTURE

### INTERNATIONAL PEER-REVIEWED JOURNAL

#### Direction scientifique (par ordre alphabétique)

Prof. Matteo CASARI	Alma Mater Studiorum - Università di Bologna
Pr Adrian GRAFE	Université d'Artois
Pr Danièle PISTONE	Université Paris-Sorbonne

#### Comité scientifique (par ordre alphabétique)

Prof. Angela ALBANESE	Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia
Prof. Carlo ALTINI	Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia
Pr Patrick BARBAN	Université du Havre
Pr Philippe BLAUDEAU	Université d'Angers
Pr Jean-Noël CASTORIO	Université du Havre
Fabio CEPPELLI	Teatro Luciano Pavarotti
Pr Carole CHRISTEN	Université du Havre
Dr Golda COHEN	Université d'Angers
Pr Nobert COL	Université de Bretagne Sud
Prof. Carl GOMBRICH	The London Interdisciplinary School
Me. Gildard GUILLAUME	Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts d'Angers
Simon LEADER	The Leys School
Dr Marie NGO NKANA	Université de Strasbourg

Jean-Yves LE JUGE	Festival de musique baroque de Quelven
Prof. Nicola PASQUALICCHIO	Università di Verona
Dr Paul PHILLIPS	Stanford University
Dr Geoffrey RATOUIS	Université d'Angers
Dr Sophie ROCH-VEIRAS	Université Catholique de l'Ouest

## Directeur de la publication

Dr Jean-François BIANCO, Université d'Angers

## Directeurs de la revue (par ordre alphabétique)

Dr Marc JEANNIN & Dr David POULIQUEN, DCLP

## Équipe éditoriale

- Volet édition :  
Marine VASLIN  
Remerciements à Marjorie GRANDIS, Talent DCLP 2021
- Volet graphique-design :  
Allison LEGAVRE

Webmaster : Dominique RIBALET

Revue annuelle

Revue en open access et disponible sur : <https://dclp.eu/>



Langues de publication : français, italien, anglais

@ : [contact@dclp.eu](mailto:contact@dclp.eu)

ISSN : 2804-0074

Dépôt légal : Février 2021, mise en ligne le : 24 Juillet 2023

## LEO STRAUSS ET LA CRITIQUE DU SIONISME POLITIQUE RÉFLEXIONS SUR LA CRISE DE LA MODERNITÉ

Carlo Altini

Università di Modena e Reggio Emilia

Leo Strauss commence ses études lorsque la figure de Hermann Cohen joue un rôle important pour les juifs allemands fascinés par la philosophie et en même temps dévoués au judaïsme. Toutefois, il est très loin de l'héritage scientifique et politique de Cohen, le plus grand représentant du libéralisme religieux, de l'assimilationnisme et de la *Religion der Vernunft*, ainsi que de l'Europe d'avant-guerre : la *Kulturkritik* de Nietzsche dans une tonalité antilibérale et antibourgeoise, les théologies de Karl Barth et de Franz Rosenzweig, les analyses de la modernité de Max Weber et Oswald Spengler contribuent au virage de Strauss vers les racines de la crise moderne représentées par les processus de rationalisation, de massification, de réification et, surtout, par le nihilisme. Aux yeux du jeune Strauss, la modernité constitue un *problème* philosophique et politique : et ce problème concerne à la fois la culture juive et la culture allemande.

La formation intellectuelle de Strauss ne suit pas des chemins différents de ceux suivis par la majorité de juifs allemands nés dans la dernière décennie du XIXe siècle. Dans ces chemins se mêlent, sous des formes parfois contradictoires, l'appel de l'identité juive et la fascination de l'humanisme allemand, la passion pour la politique moderne et la critique de la science, le respect de la foi et la préservation de l'esprit critique. Le fondement historique et théorique de ces imbrications réside dans le processus d'émancipation des juifs allemands, qui vise à composer organiquement *Deutschtum* et *Judentum*, en réalisant les promesses des Lumières. Cohen est la figure qui incarne ce long parcours d'émancipation des juifs allemands, qui a débuté au XVIIIe siècle et qui est, au plus haut degré, représenté par Moses Mendelssohn. Chez les jeunes intellectuels juifs allemands, cependant, la désillusion survient de manière soudaine. Il y a ceux – comme Franz Rosenzweig – qui comprennent la signification de la *Kulturkritik* nietzschéenne et tentent d'y répondre en abandonnant les vieilles catégories idéalistes et historicistes de Hegel. Il y a ceux – comme Gershom Scholem – qui comprennent que la rencontre entre *Deutschtum* et *Judentum* n'est qu'une illusion à laquelle doit s'opposer une farouche revendication de l'identité juive. Il y a aussi des juifs allemands qui cherchent des réponses à la crise de la modernité dans le développement du projet sioniste (Theodor Herzl du point de vue politique, Asher Ginzberg du point de vue culturel) ou dans l'élaboration d'un nouvel humanisme (Martin Buber)<sup>237</sup>. Au côté de ces trajectoires, et parfois s'entrelaçant avec eux, Strauss suit une route solitaire et indépendante<sup>238</sup>.

Pour le jeune Strauss, il est impossible d'accepter la tentative de « spiritualisation » et d'« historicisation » du judaïsme élaborée par la *Haskalah* et la *Wissenschaft des Judentums*, ainsi que l'appartenance traditionnelle au judaïsme orthodoxe : dans ces deux perspectives, ce qui est exclu à l'horizon de l'histoire juive, ce sont toutes ces expressions de vitalité qui ne s'accordent pas avec une image

<sup>237</sup>Voir Hans Liebeschütz, *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich*, Tübingen, Mohr, 1970, Anson Rabinbach, *In the Shadow of Catastrophe. German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*, Berkeley, University of California Press, 1997.

<sup>238</sup>Voir Leo Strauss, Jacob Klein, « A Giving of Accounts », *The College*, XXII (1970), p. 1-5 (éd. fr. « Une double autobiographie », dans L. Strauss, *Pourquoi nous restons juifs*, Paris, Éditions de la Table Ronde, 2001).

humaniste et rationnelle du monde ou avec une image théiste et légaliste de l'obéissance. Dans le judaïsme libéral comme dans le judaïsme orthodoxe, un élément clé de l'identité juive sur lequel le jeune Strauss focalise son attention est absent : la revendication de la dignité et de la responsabilité du peuple juif en vue de sa propre réalisation historique, un élément sur lequel le sionisme politique insiste fortement. En fait, déjà en 1916, Strauss, qui n'a alors que dix-sept ans, adhère au sionisme politique considéré, avant tout pour des raisons émotionnelles et passionnées (ni intellectuelles ni religieuses), comme le principal instrument de mobilisation contre le rationalisme moderne, qui est à l'origine de la crise de Weimar. La sortie de l'échec de la modernité s'identifie ainsi dans une posture héroïque et affirmative, dans une décision existentielle qui engage son « je » à faire partie d'un « nous » dans lequel reconnaître le sens de sa vie et dans lequel résoudre aspirations individuelles, les dissolvant dans un organisme politique et religieux où trouver son *appartenance*. Le sionisme politique devient ainsi la mission communautaire qui canalise les énergies et les passions du jeune Strauss, désormais convaincu que les idéaux de l'humanisme allemand appartiennent à un passé glorieux, mais enfoui et incapable de fournir la lymphe vitale<sup>239</sup>.

Strauss achève sa formation intellectuelle dans une Allemagne où le sionisme est une réalité consolidée et où le phénomène du « retour » (*teshuvah*) au judaïsme distingue une large partie de la jeunesse judéo-allemande, qui est insatisfaite du statut juif dans la modernité. En effet, il n'est pas nécessaire d'attendre 1933 pour vérifier le malaise des jeunes juifs allemands face à l'impasse dans laquelle se trouve la stratégie assimilationniste (en raison également de la montée de l'antisémitisme), car l'impact du mouvement sioniste est considérable depuis les premières années du XXe siècle et influence aussi profondément la formation du jeune Strauss, éveillant sa passion pour l'identité culturelle, la dignité historique et sociale et la responsabilité politique du peuple juif, dans une clé d'opposition radicale à tout ce qui représente le « vieux monde » (libéralisme, bourgeoisie, capitalisme) qui est maintenant terminé. En 1916, Strauss rejoint le mouvement de jeunesse *Jüdischer Wanderbund Blau-Weiss*, orienté vers la réalisation d'une expérience de vie commune dans la nature, avec une tonalité romantique et antimoderne, en vue de la reconstitution d'une appartenance communautaire à la tradition juive, qui est capable d'attirer l'intérêt de jeunes juifs allemands de la classe moyenne mécontents de l'assimilation séculaire et du libéralisme. Toutefois, l'adhésion au *Blau-Weiss* ne dure pas longtemps<sup>240</sup>, car depuis 1917, les intérêts de Strauss se consolident sur une interprétation strictement *politique* du sionisme, difficilement praticable au sein de la confrérie *Blau-Weiss*.

L'adhésion de Strauss au sionisme politique est complexe, car – au-delà des sentiments politiquement radicaux de reconstitution d'une appartenance juive à la hauteur des défis contemporains – sur lui ont un effet profond des intérêts théoriques et des passions philosophiques qui, dans l'analyse des problèmes politiques abordés par le sionisme, le poussent à élaborer une série de distinctions sophistiquées qui attirent l'attention des dirigeants des mouvements de jeunesse. Il est ainsi invité à participer aux assemblées d'associations sionistes avec nombreuses interventions dans lesquelles il met en relation la crise de la modernité avec la discussion politique sur la Déclaration Balfour et avec le destin de la religion à l'ère post-Lumières. Entre 1919 et

239 Voir Michael Zank, « Introduction », dans *Leo Strauss, The Early Writings: 1921-1932*, ed. by Michael Zank, Albany, State University of New York Press, 2002, p. V-XIX ; Eugene R. Sheppard, *Leo Strauss and the Politics of Exile. The Making of a Political Philosopher*, Waltham, Brandeis University Press, 2006 ; Carlo Altini, *Philosophy as Stranger Wisdom. A Leo Strauss Intellectual Biography*, Albany (NY), State University of New York Press, 2022.

240 Pour la critique des tendances mystiques, autoritaires et « païennes » du mouvement *Blau-Weiss* de Walter Moses, voir Leo Strauss, « Antwort auf das "Prinzipielle Wort" der Frankfurter », *Jüdische Rundschau*, XXVIII (1923), n°9, p. 45-46.

1922, Strauss fait l'éloge du réalisme politique de Herzl alors même qu'il prononce des critiques considérables contre la version « spiritualiste » et « néo-orthodoxe » de Max Nordau<sup>241</sup>. Il est aussi fortement polémique envers le sionisme culturel d'Asher Ginzberg et de Martin Buber, ainsi qu'envers le sionisme religieux de l'organisation *Mizrahi*, puisque les deux mouvements tentent de concilier, sans succès, le sécularisme politique de Herzl avec le judaïsme traditionnel. Pour le jeune Strauss, il n'y a donc qu'une seule véritable alternative pour les juifs : orthodoxie ou sionisme politique<sup>242</sup>. Actif depuis 1919 dans les mouvements d'étudiants sionistes réunis autour du *Kartell Jüdischer Verbindungen*, entre 1923 et 1925, Strauss collabore activement aux revues *Jüdische Rundschau* (l'organe officiel de la *Zionistische Vereinigung für Deutschland*, dirigé par Robert Weltsch) et *Der Jude* (dirigé par Buber). De plus, entre 1925 et 1929, il écrit des articles pour la revue *Der jüdische Student*, l'organe officiel du *Kartell*<sup>243</sup>.

Les articles que le jeune Strauss écrit pour les revues sionistes restituent l'image d'un penseur politiquement radical et, en même temps, culturellement conservateur et théoriquement rigoureux, produisant des effets contradictoires. Sa participation aux mouvements sionistes n'implique pas l'abandon de la culture allemande et de ses études philosophiques, qui restent vivantes, bien que cachées. En outre, Strauss ne manque pas de souligner combien il est nécessaire de distinguer la religion biblique des interprétations « immanentistes » et « nationalistes » de la religion juive qui caractérisent les mouvements sionistes<sup>244</sup>. D'une part, en effet, Strauss admire le sionisme politique pour son orgueil et pour sa rébellion radicale contre la décadence des juifs allemands engagés sur la voie de l'assimilation séculaire et contre la vaine observance des rituels par les juifs observants. Cependant, d'autre part, Strauss ne manque pas de souligner les nombreuses limites du sionisme politique, respectant sa propre honnêteté intellectuelle avec une orientation philosophique (une *Redlichkeit* d'inspiration nietzschéenne) qui l'oblige à identifier clairement, depuis 1923, les contradictions non résolues du mouvement<sup>245</sup>. Tout d'abord, Strauss voit un fort manque de sensibilité culturelle et de profondeur intellectuelle du sionisme, dont les contenus juifs sont souvent purement formels : aussi, parmi ses camarades, il note le profond enthousiasme pour l'action politique, accompagné, cependant, d'un désintérêt tout aussi profond envers l'histoire et la culture juives. Un épisode biographique illustre bien la différence entre l'approche de Strauss et celle de la plupart des adeptes des mouvements sionistes. Lors d'une rencontre avec Vladimir Jabotinsky, fondateur du mouvement révisionniste au sein du sionisme, Strauss porte le discours sur la Bible, sur l'histoire juive et sur la théorie de sionisme politique mais, après quelques minutes, Jabotinsky l'interrompt brusquement et lui demande à quel stade se trouve sa pratique avec les fusils<sup>246</sup> ! Deuxièmement, dans ses articles de jeunesse, Strauss crée un mélange

<sup>241</sup>Voir Leo Strauss, « Der Zionismus bei Nordau », *Der Jude*, VII (1923), n° 10-11, p. 657-660.

<sup>242</sup>Voir *Korrespondenz Leo Strauss – Jacob Klein*, dans Leo Strauss, *Gesammelte Schriften. Band III*, hrsg. von Heinrich Meier, Stuttgart, Metzler Verlag, 2001, p. 517.

<sup>243</sup>Dans les notes de cet essai, les articles de Strauss publiés dans les années 1920 sont cités dans leur édition originale. Pour une consultation plus aisée, il est à noter que ces articles ont été récemment rassemblés : voir Leo Strauss, *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, hrsg. von Heinrich Meier, Stuttgart, Metzler Verlag, 1997 (2013<sup>2</sup>).

<sup>244</sup>Voir Leo Strauss, « Anmerkung zur Diskussion über "Zionismus und Antisemitismus" », *Jüdische Rundschau*, XVIII (1923), n° 83-84, p. 501-502 ; « Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft », *Der Jude*, VIII (1924), n° 10, p. 613-617 ; « Ecclesia militans », *Jüdische Rundschau*, XXX (1925), n° 36, p. 334 ; « Biblische Geschichte und Wissenschaft », *Jüdische Rundschau*, XXX (1925), n° 88, p. 744-745.

<sup>245</sup>Voir Leo Strauss, « Zionismus und Orthodoxie », *Jüdische Rundschau*, XXIX (1924), p. 302 ; « Quellen des Zionismus », *Jüdische Rundschau*, XXIX (1924), n° 77-78, p. 558 ; n° 79, p. 566.

<sup>246</sup>Voir Leo Strauss, « Why We Remain Jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to Us? », *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, ed. by Kenneth L. Deutsch and Walter Nicgorski, Lanham, Rowman & Littlefield, 1994, p. 51 (éd. fr., *Pourquoi nous restons juifs*, Paris, Éditions Allia, 2017).

original de *conservatisme culturel* et de *radicalisme politique*, d'antilibéralisme et d'anti-messianisme, qui fait de lui un penseur difficilement cataloguable dans la galaxie déjà articulée des mouvements juifs, tant et si bien que ses contributions sociopolitiques sont inutilisables pour la construction d'un État juif (ces débats portent par exemple sur la différence entre un sionisme de droite et un sionisme de gauche), tout en amplifiant les antinomies philosophiques et théologiques liées à la nature problématique de l'existence juive.

Dans ses essais, Strauss ne montre aucun intérêt pour le côté pratique et organisationnel de la politique sioniste et se concentre sur les questions philosophiques et théologiques qui témoignent, d'une part, de sa capacité théorique hors du commun, et, d'autre part, de sa présence, en réalité latérale et marginale, dans les organisations sionistes de l'époque, souvent animées de divisions sectaires autour de décisions concrètes sur la vie du mouvement. Sans revenir à la question grossière de Jabotinsky, il est clair que les arguments philosophiques de Strauss apparaissent souvent déplacés dans les assemblées sionistes où la question centrale est « que faire ? », et ne comporte pas une réflexion critique sur la nature philosophique ou religieuse du sionisme. Dès 1923, donc, le *radicalisme* de Strauss commence à passer du niveau politique au niveau théorique, c'est-à-dire de la révolte pratique contre la société libérale et bourgeoise à la critique philosophique de la modernité. C'est un glissement lent mais décisif dans la biographie intellectuelle de Strauss, qui délaissera de plus en plus son *radicalisme politique* juvénile, accompagné d'un *conservatisme philosophique*, pour s'approcher – à partir de la fin des années 1920, ce qui constitue « a change of orientation » dans sa biographie intellectuelle<sup>247</sup> – au *radicalisme philosophique* accompagné du *conservatisme politique* qui caractérisera sa maturité, marquée par la théorie et la pratique de l'écriture réticente. Toutefois, pour revenir aux écrits « sionistes », l'axe principal de la critique straussienne au début des années 1920 est le sionisme culturel de Buber et Ginzberg, qui tente de trouver un compromis entre sionisme politique et tradition. Puisque chez Buber l'expérience religieuse « précède » Dieu, son interprétation « immanentiste » de la religion conduit à l'absolutisation de l'humain : le sionisme culturel comprend la religion juive comme un *produit* de l'esprit du peuple juif, montrant ainsi qu'elle n'est qu'une variante « romantique » – mais intellectuellement pauvre – des Lumières modernes, c'est-à-dire de la sécularisation et de l'athéisme. Le sionisme culturel représente ainsi une forme « malhonnête » d'athéisme, car il ne récupère pas, mais plutôt « prétend » récupérer les contenus et les formes de la foi juive traditionnelle, présentant une variante « néo-orthodoxe » insoutenable de la tradition qui se justifie avec une idéologie creuse du « retour » au judaïsme. De plus, l'adhésion à la tradition ne peut être le résultat d'une préférence morale, car cela reviendrait à rester dans la *Weltanschauung* moderne et individualiste : la tradition juive *est*, mais ne peut être « choisie » comme toute autre idéologie<sup>248</sup>.

La perspective athée est également présente dans le sionisme politique, mais au moins, dans ce cas, elle est « honnête » car elle n'entend pas réinterpréter les fondements de la religion biblique et vise à aborder et résoudre la question juive en termes purement séculaires, en apportant des outils concrets pour défendre la dignité du peuple juif (par exemple, en le soustrayant à la colonisation spirituelle menée dans l'Europe moderne) et visant à résoudre la question de l'exil et de la diaspora (*Galuth*). Bientôt, cependant, de profonds doutes conduisent le jeune Strauss à prendre ses

<sup>247</sup>Voir Leo Strauss, « Preface to the English Translation », dans Id., *Spinoza's Critique of Religion*, New York, Schocken Books, 1965, p. 1-31, en particulier p. 30-31 (éd. fr. « Avant-propos à la traduction anglaise de "La critique de la religion de Spinoza" », dans Leo Strauss, *Le testament de Spinoza*, Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 257-308, en particulier p. 304-307).

<sup>248</sup>Voir Leo Strauss, « Bemerkung zu der Weinbergischen Kritik », *Der jüdische Student*, XXII (1925), n° 1-2, p. 15-18.

distances même avec le sionisme politique. En fait, il se rend compte que, loin d'être clairement opposée à l'assimilation libérale, la proposition politique sioniste en est une continuation, quoique « au contraire » (puisqu'elle repose sur l'élément nationaliste, et non individualiste), ce qui renforce les tendances dé-judaïsantes de l'émancipation au moment même où elle affirme que *Galuth* n'a aucun sens pour la lutte politique<sup>249</sup>. Sans laisser place à l'utopie – et encore moins à la sécularisation – Strauss réaffirme l'importance de la transcendance au sein de la foi juive, d'où l'appel à la révélation ne peut être exclu, sous peine d'oublier l'unicité du peuple juif et de sa tradition. Naturellement, le jeune Strauss est bien conscient du paradoxe impliqué dans le *Galuth* : grâce à la foi en la toute-puissance divine et en l'alliance avec Dieu, le peuple juif vit, en théorie, dans le maximum de possibilité d'existence mais, en pratique, dans une condition de minimum de possibilité d'action, en tant que dispersé sur la Terre et gouverné par d'autres peuples. Le sionisme politique tente de remédier à cet aspect laïc, mais il ne peut en aucune manière intervenir sur le rapport à la transcendance qui, au contraire, est encore aggravé par la « médecine » sioniste, qui ne peut apporter des remèdes à la situation spirituelle du judaïsme dans la modernité car elle est elle-même moderne.

Les essais « sionistes » de Strauss représentent son ambivalence vis-à-vis du sionisme politique : d'un côté, il y a son admiration pour la revendication de l'identité nationale et culturelle juive contre toute menace morale et culturelle émanant du monde allemand, par exemple du mouvement de jeunesse *Wandervogel* et de Paul de Lagarde, ainsi que de l'antisémitisme plus général et des partis de droite<sup>250</sup> ; mais, d'autre part, il y a sa conscience des limites constitutives de cette position, qui modifie substantiellement l'héritage historique et religieux du judaïsme, uniquement concerné par le problème politique. Le sionisme politique se caractérise par la conviction que l'état d'urgence juif ne peut être résolu que par la création d'un État juif : la consolidation du pouvoir de chaque juif ne peut être réalisée que par la consolidation du pouvoir de l'ensemble du peuple juif. Cette perspective en faveur de l'autonomie et de la responsabilité entraîne nécessairement l'abandon du messianisme juif : le sionisme politique reconnaît l'existence de la question juive et pourtant ne se préoccupe que de ce que le peuple juif peut réaliser par ses efforts et ses propres actions. Mais une réappropriation des valeurs de la tradition juive traditionnelle est-elle possible sans un retour au judaïsme ? Le nationalisme juif laïc est-il possible à côté de la religion juive ? La foi juive traditionnelle est en effet *non-politique* et ne prévoit pas une intervention active de la politique pour la réalisation du salut et du destin juifs. Ce caractère non-politique de la tradition juive n'est pas un produit exclusif de l'exil, car il est à l'origine présupposé par la foi au Dieu d'Israël. Dans le sionisme, cependant, la perspective de la « normalisation » nationaliste du peuple juif – afin qu'il devienne un peuple égal à tous les autres peuples – n'a plus rien à voir avec l'attente du Messie, ni avec la religion juive. Pour Strauss, la seule perspective intellectuellement honnête consisterait à *présenter le sionisme politique comme un mouvement radicalement athée dans le judaïsme*, qui vise à organiser le peuple juif à partir de l'*athéisme* et non de la religion juive !

La formulation de cette position critique envers le sionisme politique n'empêche pas Strauss de continuer à fréquenter les activités du *Kartell* même après 1923, étant donné que cette participation se poursuit jusqu'à la fin des années 1920, même si – surtout à partir de 1925, lorsqu'il devient chercheur à l'*Akademie für die Wissenschaft des Judentums* à Berlin – il s'estompe de plus en plus, tout comme s'estompe

<sup>249</sup>Voir Leo Strauss, « Avant-propos à la traduction anglaise de “La critique de la religion de Spinoza” », *op. cit.*, p. 266-272.

<sup>250</sup>Voir Leo Strauss, « Paul de Lagarde », *Der Jude*, VIII (1924), n° 1, p. 8-15.

sa pertinence dans les congrès sionistes. En fait, le résultat final auquel Strauss est parvenu vers 1923 – *le sionisme politique en tant que mouvement radicalement athée* – ne peut être pris au sérieux par aucun des dirigeants du mouvement, que ce soit sur le principe ou pour des raisons pragmatiques. De plus, la position philosophique, politique et théologique originelle du jeune Strauss – qui, même en tant que sioniste, reste un *philosophe* – ne peut passer inaperçue dans les organisations sionistes. Malgré la fascination exercée par l'étendue de ses références culturelles et de la lucidité de ses distinctions théoriques, une certaine intolérance s'est rapidement développée à l'égard de ses critiques radicales du sionisme religieux, du sionisme culturel et des courants néo-orthodoxes du sionisme politique qui, bien que dictées par un esprit d'« honnêteté intellectuelle », commencent à être considérés comme politiquement inappropriés à un stade où il est nécessaire de renforcer les alliances entre les différents mouvements sionistes en vue d'une action politique efficace, à des fins pratiques (recrutement, éducation, propagande, préparation à la migration vers la Palestine, etc.)<sup>251</sup>.

Un épisode illustre clairement la distance substantielle entre Strauss et les mouvements sionistes. Du 29 juillet au 1er août 1924, le *Kartell* organise un camp d'été à Forchtenberg, dans le district de Stuttgart. À la lumière de sa longue participation aux activités sionistes, et à la lumière de ses qualifications académiques, Strauss est membre du Présidium et est considéré comme un *alter Herr*, c'est-à-dire un représentant de premier plan dans le cercle des « confrères ». Il a donc l'honneur de tenir la conférence d'ouverture de la rencontre, intitulée *Das jüdische Kulturproblem in unserem Erziehungsprogramm* (*Le problème de la culture juive dans notre programme éducatif*), ainsi que de prendre la parole, à la fin de la réunion, pour une allocution en mémoire de Herzl. Dans le numéro 8-9 d'octobre-novembre 1924, la revue *Der jüdische Student*, aux pages 196-200, publie un compte rendu éditorial détaillé du camp d'été de Forchtenberg, y compris un bref résumé de la conférence d'ouverture de Strauss, tenue devant environ quatre-vingts personnes (dont Scholem) et consacrée aux relations entre le sionisme politique et la tradition juive, à partir d'une critique radicale du sionisme culturel. Toujours dans la même revue, en février 1925, paraît un article de Hans Weinberg<sup>252</sup>, qui avait participé au camp d'été et qui exprime une critique radicale de la position de Strauss : bien qu'il affirme que le nationalisme moderne et la religion juive sont des choses opposées, Strauss, selon Weinberg, déclare ne pouvoir résoudre ce dualisme et se prononce donc en faveur de l'orthodoxie et contre le sionisme politique. Weinberg a sans doute mal compris Strauss – qui n'a aucune inclination en faveur de l'orthodoxie – mais ici il est intéressant de noter que de la critique de Weinberg émergent deux éléments importants pour comprendre la situation compliquée de Strauss à l'intérieur du *Kartell*. En premier lieu, précisément la méconnaissance des arguments de Strauss, qui ont un caractère théorique inutilisable au sein des congrès sionistes et qui conduisent donc ses interlocuteurs à le considérer comme un juif orthodoxe. Deuxièmement, le fait que, pour justes que soient ses considérations sur la relation ambiguë entre le sionisme et la religion juive, il est néanmoins nécessaire que les mouvements sionistes décident « que faire » dans l'action concrète en choisissant, par exemple, entre des politiques de « droite » ou de « gauche ». Il est donc évident que nous avons affaire à deux ordres de discours différents, le théorique et le pratique : d'une part, la vie politique avec ses besoins, ses décisions et ses simplifications ; de l'autre, la vie philosophique avec ses arguments, ses doutes et

<sup>251</sup>Voir Bruno Karsenti, « “Si je me bats seulement pour moi, que suis-je ?”. Leo Strauss et l'élection des juifs », *Les Études Philosophiques*, 2014, n° 4, p. 547-571 ; Simon W. Taylor, « Between Philosophy and Judaism. Leo Strauss's Skeptical Engagement with Zionism », *Journal of the History of Ideas*, LXXVIII (2017), p. 95-116 ; Carlo Altini, *Una filosofia in esilio. Vita e pensiero di Leo Strauss*, Roma, Carocci, 2021, p. 34-56.

<sup>252</sup>Voir Hans Weinberg, « Zionismus und Religion », *Der jüdische Student*, XXII (1925), n° 1-2, p. 8-15.

ses complexités. Entre la philosophie et la politique, il y a contact et dialogue, mais il n'y a pas de chevauchement<sup>253</sup>.

Bien que cet épisode exprime de manière significative les sentiments nourris par la plupart des jeunes sionistes envers les distinctions philosophiques élaborées par Strauss, il continue de présenter son interprétation *athée* du sionisme politique non seulement dans les congrès sionistes, mais aussi dans des articles publiés directement dans les pages de la revue *Der jüdische Student* dans la seconde moitié des années 1920<sup>254</sup>, avec des résultats catastrophiques et également exposés à de vives critiques, publiés dans la même revue : Strauss est accusé de faire de la propagande pour l'athéisme et de vouloir exclure toute sensibilité religieuse sincère du sionisme politique<sup>255</sup>. Sa participation aux mouvements sionistes – déjà superficielle depuis quelques années – s'arrête là, à la fois parce que Strauss lui-même montre des intérêts philosophiques et théoriques beaucoup plus larges et d'une autre nature – en particulier, concernant la *querelle des anciens et des modernes* – et parce que même le pluralisme typique des organisations de jeunesse sionistes ne peut accepter des positions politiquement contre-productives telles que celles exprimées par Strauss. Dans ses textes « sionistes » des années 1928 et 1929, Strauss réitère en effet que, si le sionisme politique entend poursuivre le but de « normaliser » l'existence du peuple juif par la construction d'un État juif qui rende la nation juive comme toute autre nation, alors il faut nier le *Galuth* et constater qu'à l'ère de l'athéisme, la Loi n'a plus de rôle fondateur pour l'existence du peuple juif, qui doit assurer par lui-même son salut. Le sionisme politique ne peut donc reposer que sur l'athéisme, qui est un fait philosophique, culturel et sociologique de la modernité, auquel toute action politique, y compris celle du sionisme, doit faire face<sup>256</sup>.

La participation de Strauss au mouvement sioniste est problématique et complexe : cette présence a été active dans la première moitié des années 1920 et elle est également perceptible entre 1925 et 1930 (quoique de manière de plus en plus décroissante), mais en tout cas a été marquée par les critiques et les doutes, ce qui l'a conduit, dès 1923, à élaborer un regard critique sur toute tentative de trouver une solution *séculaire* à la question juive. C'est Strauss lui-même, dans sa maturité, qui a reconstitué ce chemin de jeunesse, d'abord d'adhésion puis d'éloignement du sionisme politique, écrivant en 1962 une longue préface à l'édition américaine de sa monographie spinozienne de 1930 – dont la traduction anglaise fut publiée en 1965 – et qui représente un essai autobiographique consacré à sa propre *Bildung* en Allemagne dans les années 1920. Dans ce texte, écrit quarante ans après les premiers événements qui le liaient au sionisme, Strauss reconsidère aussi les contradictions des différentes manières de « revenir » au judaïsme qui se sont développées dans les années 1920, montrant une forte capacité interprétative autour des problèmes déjà identifiés dans les essais de sa jeunesse<sup>257</sup>.

Rétrospectivement, l'analyse de la République de Weimar est très dure : Strauss rappelle la faiblesse de la démocratie et du libéralisme allemands, les insatisfactions des Allemands face au monde moderne (déterminé par la culture anglaise et française) et

<sup>253</sup>Voir Leo Strauss, « Bemerkung zu der Weinbergischen Kritik », op. cit., p. 15.

<sup>254</sup>Voir Leo Strauss, « Die Zukunft einer Illusion », *Der jüdische Student*, XXV (1928), n° 4, p. 16-22 ; « Zur Ideologie des politischen Zionismus », *Der jüdische Student*, XXVI (1929), n° 5, p. 22-27.

<sup>255</sup>Voir Max Joseph, « Zur atheistischen Ideologie des Zionismus », *Der jüdische Student*, XXV (1928), n° 6-7, p. 8-18 ; « Ist die Religion wirklich eine Illusion? », *Der jüdische Student*, XXV (1928), n° 8, p. 6-17 ; « Wissenschaft und Religion », *Der jüdische Student*, XXVI (1929), n° 5, p. 15-22.

<sup>256</sup>Voir Leo Strauss, « Zur Ideologie des politischen Zionismus », op. cit., p. 24-26.

<sup>257</sup>Voir Leo Strauss, « Avant-propos à la traduction anglaise de "La critique de la religion de Spinoza" », op. cit., p. 257-308.

leur nostalgie romantique du Moyen Âge, les héritages ambigus de Goethe, Bismarck et Nietzsche, l'opposition culturelle entre l'Orient et l'Occident, et surtout la situation précaire des Juifs allemands, due également à la situation politique problématique de l'Allemagne de Weimar, qui fournit des arguments pour la cause sioniste. Strauss manifeste bientôt son détachement du sionisme, évident dans la complexité critique avec laquelle il montre sa position dans les essais publiés dans les pages des revues *Jüdische Rundschau* et *Der Jude*. En fait, aux yeux de Strauss, la solution de la question juive proposée par le sionisme n'est rien d'autre, dans son essence, que l'autre facette de la solution assimilationniste et libérale qui, sous une forme opposée et pourtant spéculaire, se prononce en faveur de l'émancipation des juifs : le sionisme pense l'émancipation sous la forme de la collectivité, le libéralisme religieux la pense sous la forme des droits des citoyens individuels. Toutefois, le fond ne change pas : tant le libéralisme que le sionisme considèrent la question juive comme une question purement humaine et sociale, négligeant l'aspect essentiel de la tradition juive, la foi. Il y a évidemment une différence entre la perspective sioniste et la perspective assimilationniste : le judaïsme libéral entend nier l'existence de la question juive (en fait, le problème devient celui des juifs *particuliers*), alors que le sionisme affirme fièrement sa persistance (et alors le problème concerne l'ensemble de la nation juive), à tel point qu'elle entend résoudre « l'état de nécessité » dans lequel se trouvent les communautés juives. Cependant, cette différence entre le niveau individuel et le niveau collectif ne semble pas déterminante, étant donné que, dans les deux cas, le présupposé réside dans la *rupture* avec la tradition : de même qu'on ne peut pas être à la fois juif orthodoxe et juif assimilé, on ne peut donc pas être juif orthodoxe et sioniste politique, car il est impossible de concilier la foi biblique avec l'humanisme ou le nationalisme, tous deux athées<sup>258</sup>.

Le sionisme est un mouvement idéologico-politique moderne, caractérisé par un cadre théorique des Lumières typique du XVIII<sup>e</sup> siècle et une perspective politique nationaliste typique du XIX<sup>e</sup> siècle : ne s'intéressant qu'à l'état d'urgence actuel des juifs, entendu comme une « maladie naturelle », la solution sioniste à la question juive requiert un « remède naturel », c'est-à-dire une action politique menant à la fondation d'un État laïc moderne. Cependant, ce projet implique, dans l'interprétation straussienne, une *rupture* avec la tradition juive. Le sionisme politique n'entend pas opérer une restauration telle que celle obtenue au temps d'Esdras et de Néhémie : le retour en terre d'Israël n'aboutirait pas à la construction du troisième Temple. La particularité du sionisme en tant que *mouvement moderne* apparaît très clairement parce qu'il continue à considérer la solution du problème dans la même perspective que le libéralisme, c'est-à-dire comme un *problème simplement humain*. Dès lors, le destin des juifs ne doit plus être compris par rapport au châtement divin pour les péchés de leurs pères, ni à la mission providentielle du peuple élu, et donc subi avec la douce force d'âme des martyrs : il doit être considéré comme un problème purement politique. Par conséquent, le sionisme politique est principalement concerné par la rédemption des juifs de leur dégradation millénaire, par la redécouverte de la dignité, de l'honneur et de la fierté du peuple juif. La solution du problème juif exige donc que la nation juive s'assimile aux nations du monde et qu'elle instaure un État moderne, libéral et laïc dans *n'importe quelle terre* : la terre que le sionisme politique promet aux juifs n'est pas nécessairement Israël<sup>259</sup>.

258 Voir Leo Strauss, « Religiöse Lage der Gegenwart » [1930], in *Leo Strauss, Gesammelte Schriften*. Band II, hrsg. von Heinrich Meier, Stuttgart, Metzler Verlag, 1997, p. 377-391 (éd. fr. « La situation religieuse actuelle », *Leo Strauss, judaïsme et philosophie*, éd. Danielle Cohen-Levinas, Marc de Launay et Gerald Sfez, Paris, Beauchesne, 2016).

259 Voir Leo Strauss, « Avant-propos à la traduction anglaise de "La critique de la religion de Spinoza" », *op. cit.*, p. 270-278.

De plus, le *sionisme politique* présuppose le *sionisme culturel* : s'il ne veut pas rester dans le modèle politique libéral, c'est-à-dire s'il ne veut pas être simplement un État *des juifs*, l'État juif doit être le fruit spécifique de la culture juive. Mais le sionisme culturel constitue à son tour une rupture avec la tradition juive, car il interprète l'héritage juif comme une culture humaine et nationale, alors que le judaïsme n'est pas une culture nationale parmi d'autres, mais c'est un don et une révélation divine, dont le sens est tout à fait déformé dès qu'elle est interprétée en termes de « culture ». Lorsque le sionisme culturel se comprend, il revient au sionisme religieux. Mais quand le sionisme religieux se comprend, c'est la foi juive en premier lieu et le sionisme seulement secondairement. Il doit considérer le concept d'une solution humaine au problème juif comme blasphématoire. De plus, ce ne peut même pas être la fondation de l'État d'Israël qui résout le problème juif, car le sionisme peut même aller jusqu'à considérer la fondation de l'État d'Israël comme l'événement le plus important de l'histoire juive après l'accomplissement du Talmud, mais il ne peut le considérer comme l'avènement de l'âge messianique, de la rédemption d'Israël et de tous les hommes. La fondation de l'État d'Israël est la modification la plus profonde du *Galuth* qui s'est produite, mais ce n'est pas la fin du *Galuth*.

Face à l'affinité entre libéralisme et sionisme, Strauss en vient à considérer la question juive comme insoluble, étant donné que les deux solutions disponibles, l'émancipation individualiste en termes juridiques (émancipation libérale) et l'émancipation sociale en termes nationaux et culturels (émancipation sioniste) sont des solutions purement laïques. L'échec des idéaux des Lumières ne signifie pas seulement une profonde déception sociale et politique des juifs allemands, visible dans la persistance des poussées antisémites, mais démontre également les difficultés que traverse le projet moderne dans son ensemble. De plus, le problème juif devient le symbole de la question humaine, car les êtres humains peuvent résoudre des problèmes finis, et non infinis, et pour cette raison ils ne pourront jamais créer une société exempte de contradictions, comme Strauss l'a déclaré dans une conférence donnée à Hillel House à Chicago le 4 février 1962<sup>260</sup>.

Strauss ne se satisfait d'aucune solution philosophique, religieuse ou politique à la question juive élaborée par la culture judéo-allemande au début du XXe siècle, pas même par la refonte de la *Wissenschaft des Judentums* proposée par l'*Akademie für die Wissenschaft des Judentums* à Berlin, où il occupera le poste de chercheur entre 1925 et 1932 pour mener des recherches sur Spinoza, Mendelssohn et Maïmonide. Face à cette perspective totalement critique sur les différentes options théoriques qui s'offrent, le jeune Strauss cherche sa propre voie, qui se caractérise par une logique impérieuse. La crise de la modernité – de la science, de la rationalité philosophique, de la politique libérale – l'a d'abord conduit, sur le plan philosophique, à se confronter à Jacobi, c'est-à-dire à l'un des auteurs qui, à l'époque moderne, a le plus insisté sur la limites de la raison scientifique et de la pensée des Lumières ; tandis que, sur le plan théologico-politique, l'adhésion au sionisme politique répond dans un premier temps à ses questions de sens et d'appartenance, dans une tonalité antilibérale, mais, dans un second temps, révèle son propre non-fondé théorique, religieux et politique. La convergence de ces deux directions, nées d'une racine commune, conduit Strauss à une confrontation critique avec Cohen, qui réunit à la fois la dimension théorique de la philosophie moderne et la perspective libérale de la politique et de la religion. Le résultat est évident : pour un lecteur de Nietzsche, comme Strauss, la position de Cohen est insoutenable tant au niveau philosophico-politique qu'au niveau de la

260 Voir Leo Strauss, « Why We Remain Jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to Us? », op. cit., p. 60.

tradition juive<sup>261</sup>. À ses yeux, la situation semble désespérée : même les auteurs les plus importants – Heidegger et Rosenzweig – radicalisent la crise moderne, montrant des aspects que ni Husserl ni Weber, ni Freud ni Spengler n’ont mis en lumière, mais n’offrent pas de solutions *rationnellement* viables. Car ce qui caractérise la pensée straussienne depuis les années 1920, c’est son caractère *rationnel* substantiel, malgré ses intérêts théologiques et politiques. Même dans les débats sionistes auxquels il participe, son point de vue n’est pas celui de l’*action*, mais celui de la *réflexion*, au point de lui coûter une marginalisation progressive de *Kartell*, vécue cependant sans souffrir puisque Strauss lui-même se rend compte que son chemin n’est pas d’ordre théologique ou politique, mais philosophique. Le carrefour de tous ces intérêts – la crise de la modernité philosophique et politique, le problème théologico-politique, le sionisme, le « retour » au judaïsme – apparaît, aux yeux de Strauss, avec une issue presque prévisible : Spinoza<sup>262</sup>. C’est avec le philosophe hollandais qu’il faut traiter, surtout pour démêler l’enchevêtrement de questions entrelacées et non résolues que Strauss a devant lui. Mais, avec Spinoza, la *Destruction* straussienne ne s’arrête pas du tout, étant donné que l’analyse du *Traité théologico-politique* confirme ce qu’il a déjà pressenti, à savoir que ni l’orthodoxie ni la raison moderne n’offrent de bonnes raisons d’être embrassées de manière lucide, convaincue et argumentée. Jusqu’en 1928, date de la fin de sa monographie spinoziste, Strauss n’a trouvé que des décombres autour de lui : partout où il regardait, il voyait des problèmes et des points critiques, aucune solution, aucun rayon de lumière. De telles solutions ne peuvent pas être trouvées même chez Mendelssohn, qui constitue un point d’atterrissage naturel pour un savant qui a été confronté à Spinoza et Jacobi. Mais où chercher alors ?

Le tournant se produit dans les années 1928-1932, pour deux raisons principales. D’une part, son enthousiasme de jeunesse pour les mouvements politiques radicaux s’estompe progressivement et donc son inclination *radicale* prend une dimension *philosophique* et non *politique* (alors que, politiquement, Strauss embrasse des positions conservatrices) ; deuxièmement, il commence à comprendre que la raison moderne n’est pas le seul modèle de rationalité, car la *querelle des anciens et des modernes* concerne précisément deux modèles différents de rationalité. L’un, le pré-moderne, repose sur un scepticisme modéré (qu’il définira plus tard *zētétique*) ; l’autre, la moderne, repose sur un scepticisme dogmatique. Ici donc, au-delà de Spinoza, s’ouvrent deux voies de recherche : d’une part, l’approfondissement des origines de la philosophie moderne par la comparaison avec la pensée de Hobbes (un palier naturel pour ceux qui, comme Strauss, ont affronté Spinoza et le problème théologico-politique) comme fondement des Lumières, du positivisme et de l’historicisme ; de l’autre, le retour de Maïmonide et de ses maîtres arabes Avicenne, Averroès et al-Farabi, comme représentants d’un rationalisme « éclairé » qui ne coïncide pas avec celui des modernes. La dernière étape, dans cette trajectoire complexe et plurielle mais organique et rationnelle, est franchie par Strauss à travers la conjonction de ces deux voies de recherche. Dans les deux cas, en effet, le point de référence (critique pour Hobbes, élogieux pour Maïmonide) est constitué par la philosophie grecque classique, en

261 Voir Leo Strauss, « Cohens Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas », *Der Jude*, VIII (1924), n° 5-6, p. 295-314 (éd. fr. « L’analyse par Cohen de la science de la Bible de Spinoza », in Leo Strauss, *Le testament de Spinoza*, op. cit., p. 51-78).

262 Voir Leo Strauss, « Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer », *Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, VII (1926), p. 1-22 (éd. fr. « Introduction à la science de la Bible de Spinoza et de ses précurseurs », dans Leo Strauss, *Le testament de Spinoza*, op. cit., p. 159-188) ; *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Berlin, Akademie-Verlag, 1930 (éd. fr. *La critique de la religion chez Spinoza*, Paris, Éditions du Cerf, 1996) ; « Das Testament Spinozas », *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung*, VIII (1932), n° 21, p. 322-326 (éd. fr. « Le testament de Spinoza », dans Leo Strauss, *Le testament de Spinoza*, op. cit., p. 41-50).

particulier par Platon, qui deviendra ainsi l'objet de recherches straussiennes à partir du milieu des années 1930. Après la fin de la phase de « change of orientation » en 1932, Strauss inaugure une nouvelle perspective de recherche philosophico-politique (le retour à Platon, al-Farabi et Maïmonide) qui l'accompagnera tout au long de sa vie.