Loi rationnelle, loi naturelle et loi de la Thora dans le Kuzari

Autor(en): **Sadik, Shalom**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **68 (2021)**

Heft 1

PDF erstellt am: **04.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-1047435

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

SHALOM SADIK

Loi rationnelle, loi naturelle et loi de la Thora dans le *Kuzari*

La relation entre la loi naturelle, ou morale naturelle, et la loi révélée demeure l'une des questions fondamentales de la philosophie religieuse et de la philosophie juive, en particulier. Cette question a soulevé beaucoup d'attention dans la recherche moderne.[1] Ce sujet est également l'un des pivots de la pensée de Rabbi Judah Halevi (1075–1141), telle qu'elle est exposée dans son livre, le *Kuzari*. La manière dont le sujet est traité dans cet ouvrage permet de mieux comprendre la place de l'intellect dans la pensée de R. Halevi, ainsi que son optique vis-à-vis des autres religions révélées.

L'intérêt pour l'approche de la morale naturelle par R. Halevi a été soulevé par un article de Leo Strauss[2] où il affirme que R. Halevi définit la

[1] Sur ce sujet voir par exemple : SAGI, Avi : *Judaism Between Religion and Morality* (Hebrew). Jerusalem : Kibutz-poalim 1998; DAVID, Josef : *Maimonides, Nature and Natural Law*, in: Journal of Law, Philosophy and Culture V (2010), 67–82; NOVAK, David : *Natural Law in Judaism*. Cambridge : Cambridge University Press 1998; FOX, Marvin : *Maimonides and Aquinas on Natural Law*, in: Dine Israel III (1972), v-xxxvi; NEWMAN, Louis : *Past Imperatives: Studies in the History and Theory of Jewish Ethics*. New York : State University of New York Press 1998, 117–138; FAURE, José : *The Reason for the obligation to keep the commandments according to Maimonides*, in: Tarbiz 38 (1969), 43–53 (Hebrew); Un des problèmes majeurs des études traitant de cette question dans le judaïsme en général est que leur auteur essai de présenter le judaïsme comme ayant une optique unique, correspondant à l'optique personnelle de l'auteur. Pour des études plus centrées sur la philosophie médiévale voir : MELAMED, Abraham : *Natural Law in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought*, in: Daat 17 (1986), 49–66 (Hebrew); SCHWARTZ, Dov : *Ethics and Asceticism in Medieval Jewish Philosophy*, in: SAGI, A./STATMAN, D. (eds) : *Between Religion and Ethics*. Ramat-Gan : Bar-Ilan University Press 1993, 185–208 (Hebrew); JONATHAN, Jacobs : *Law, Reason, and Morality in Medieval Jewish Philosophy*. Oxford : Oxford University Press 2010.

Pour l'analyse de cette question en comparaison avec la pensée chrétienne, voir entre autres : SAGI, Avi/STATMAN, Daniel : *Religion and Morality*. Amsterdam : Rodopi 1995, especially 157–221; SCHWARTZ, Yossef : *Divine Law and HUMAN Justification in Medieval Jewish-Christian Polemic*, in: LUTZ-BACHMANN. M./FIDORA, A./WAGNER, A. (eds) : *Lex und Ius: Beiträge zum Grundlegung des Rechts in der Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Stuttgart/Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog 2010, 121–147.

[2] STRAUSS, Leo : *The Law of Reason in the Kuzari*, in: Proceedings of the American Academy for Jewish Research 13 (1943), 47–96. A été republié dans : *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, Ill. : The Free Press 1952. Reissued Chicago : University of Chicago Press, 1988, 95–141. Je citerai cet article selon les pages de la republication, qui est plus accessible au public. Cet article montre non seulement l'optique du chercheur mais aussi celle de Strauss comme philosophe.

loi rationnelle[3] (אלנואמיס אלעקליה), qui est la loi des philosophes,[4] comme différente de la loi naturelle. Selon Strauss, la loi rationnelle se retrouve dans les différentes religions, dans les lois inventés par les philosophes,[5] mais aussi dans les règles qui gouvernent une association de brigands.[6] Cette loi semble trop vague pour être qualifiée de véritable morale et ne peut être identique à la morale naturelle, à laquelle seule la loi révélée permet d'accéder.[7] R. Halevi démontre que seule la religion révélée permet de mener une vie morale. La critique de la philosophie par R. Halevi apparait donc comme une défense, non seulement du judaïsme, mais aussi de la morale.

H. Kreissel[8] prétend, à l'inverse de Strauss, que les philosophes médiévaux aristotélicien-néoplatoniciens pouvaient répondre à la critique de R. Halevi. Ces philosophes sont des tenants de la création d'une loi religieuse comme remède à la relativité de la morale aux yeux du peuple, problème soulevé par Strauss. La base de cette morale est philosophique, alors que le

[3] Voir surtout la fin de l'article pp. 126–141. Les opinions de R. Halevi sur ces sujets sont dispersées tout au long du *Kuzari*. Dans cet article nous citerons les principales sources et ferons mention des autre dans les notes.

[4] Sur les différentes (7) utilisation de ce terme dans le *Kuzari*. Voir page 135 (note 128) de l'article de Strauss. L'un des arguments majeurs de Strauss réside dans le fait que R. Halevi utilise ce terme de manières différentes dans divers endroits de son livre. Je suis effectivement d'accord avec Strauss sur ce point, mais non avec les conclusions qu'il en tire, essentiellement dans le passage IV, 19. Dans le courant de l'article nous expliquerons certains passages autrement que Strauss et nous montrerons dans chaque passage les différentes explications dans le texte ou dans les notes.

[5] *Kuzari* I, 1 4 de la traduction française de Ch. Touati. Louvain : éditions Verdier 1994. Toutes les pages seront citées selon cette édition.

[6] *Kuzari* II, 48, 67.

[7] Il faut noter que R. Halevi, comme tous les auteurs juifs avant le début du 15eme siècle, ne mentionne pas le terme de loi ou morale naturelle. La doctrine de la loi naturelle apparait pour la première fois dans la république de Platon et dans *l'Ethique à Nicomaque* d'Aristote, livre V chapitre 7. Nous verrons par la suite que l'optique d'Aristote est loin d'être claire. Par la suite le sujet de la loi naturelle a été amplement développé dans la philosophie latine, depuis Cicéron y compris les pères de l'église et jusqu'à la philosophie scholastique. Dans la philosophie juive, il apparait pour la première fois au 15eme siècle, sous l'influence de Saint Thomas d'Aquin. Sur la morale naturellle chez R. Josef Albo voir GUTTMANN, Julius : *An inquiry concerning the sources of the Sefer ha-Ikkarim*, in: *On Religion and Knowledge: Essays and Lectures*. Jerusalem : Magness 1955, 169–191 (Hebrew); LERNER, Ralph : *Natural Law in Albo's Book of Roots*, in: CROPSEY, J. (ed.) : *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*. New York : Basic Books 1964, 132–147; EHRLICH, Dror : *A Reassessment of Natural Law in Rabbi Joseph Albo's 'Book of Principles'*, in: Hebraic Political Studies 1 (2006), 413–439.

[8] KREISEL, Howard : *Judah Halevi and the Problem of Philosophical Ethics*, in: SAGI, Avi/ STATMAN, Daniel (eds) : *Between Religion and Ethics*. Ramat Gan : Bar-Ilan University 1993, 171–183 (Hébreux); voir aussi KREISEL, Howard : *Judah Halevi's Kuzari: Between the God of Abraham and the God of Aristotle*, in: MUNK, R./HOOGEWOUD, F. (eds) : *Joodse filosofie tussen rede en traditie. Feestbundel ter ere van de tachtigste verjaardag van Prof. dr. H.J. Heering*. Kampen : Kok 1993, 24–34.

peuple pratique une morale établie à son avis par la religion car la masse ne peut comprendre ses fondements philosophiques.

La nécessité absolue de la morale provient, pour le peuple, de l'autorité religieuse, alors que pour les philosophes, elle découle de la morale elle-même (c'est à dire des arguments philosophiques en sa faveur). Selon Kreissel, R. Halevi était conscient de cette divergence et sa critique est plus une critique juive de la philosophie qu'une critique morale (et donc philosophique) de la philosophie.[9]

Il est intéressant d'analyser la notion de loi rationnelle telle qu'elle est développée par R. Halevi, ainsi que sa relation avec la loi révélée. La loi rationnelle apparaît comme la base de la loi révélée qui ne peut être comprise sans celle-ci. La preuve du besoin de la loi révélée ne provient pas du manque de morale de la loi rationnelle mais de la conscience innée que la masse des humains a de l'existence du surnaturel et de l'importance des actes dépassant leur seul rôle politique ou moral. R. Halevi essaie de démontrer la supériorité naturelle de la loi juive et du judaïsme en général sur les autres religions.

LOI RATIONNELLE DES PHILOSOPHES.

R. Halevi mentionne à cinq reprises la loi rationnelle (אלנואמיס אלעקליה) des philosophes,[10] et maintes fois la loi (נואמיס) sans dire expressément qu'il s'agit de la loi rationnelle.[11]

[9] Cette critique montre aussi la relation mitigée de R. Halevi vis à vis de la philosophie. Sur l'utilisation de la philosophie voir LASKER, Daniel : *Judah Halevi as a Philosopher – Some Preliminary Comments*, in: ASHUR, Amir (ed.) : *Judeo-Arabic Culture in al-Andalus*. Cordoba: CNERU - CSIC 2013, 99–109 ; KREISEL, Howard : *Judah Halevi's Influence on Maimonides: A Preliminary Appraisal*, in: Maimonidean Studies 2 (1991), 95–121.

[10] *Kuzari* I, 1 et 81; II, 48, III, 7; et V, 14. Dans les paragraphes III, 11 et IV, 19. R. Halevi parle de loi sociale ou politique (אלשעראיע אלסיאסיה) . Dans le paragraphe IV, 19 il se sert aussi du terme ((אלנואמיס והי סיאסאת) Ce dernier paragraphe est mentionnée par Strauss (page 135 note 128) comme traitant des lois rationnelles. En ce qui concerne le chapitre IV, 19 il a pu être influencé par la traduction de R. Yehuda Ibn Tibbon parlant de « loi rationnelle » הַנִּמּוּסִים הַשִּׂכְלִיִּים bien que le mot « rationnel » n'existe pas dans le texte Judéo-arabe en notre possession.

Il faut faire la différence entre deux termes traduits par Touati comme « loi ». Le terme Judeo-arabe n'étant pas le même dans les deux cas. R. Halevi appelle les lois rationnelles (אלנואמיס אלעקליה) le terme (אלנואמיס) venant du *Nomos* grecque et montrant la provenance grecque et philosophique de ces lois, à l'opposé du terme (אלשעראיע) qui est d'habitude utilisé par les musulmans pour définir la loi religieuse. R. Yehuda Ibn Tibbon fait la différence entre ces deux termes appelant (אלשעראיע אלסיאסיה) = תורות מנהגיות (אלנואמיס אלעקליה) = חוקיים שכליים. R. Halevi fait donc la différence entre les lois sociales de la thora et les lois rationnelles des philosophes en se servant d'un terme diffèrent pour le mot loi. Sur ce sujet, dans la pensée de Maimonide voir : STROUMSA, Sarah : *Prophecy versus civil religion in medieval Jewish philosophy: the cases of Judah Halevi and Maimoides,* in : KLEIN-BRASLAVY, Sara/ ABRAHAMOV, Binyamin/SADAN, Joseph (eds) : *Tribute to Michael; Studies in Jewish and Muslim Thought Presented to Professor Michael Schwarz*. Tel Aviv Tel Aviv University : The

Dans le premier paragraphe du *Kuzari*, le philosophe décrit lui-même les principes de cette loi rationnelle :

Traduction :

> « Pour ce qui est des mœurs et des œuvres, applique-toi à suivre la voie du juste milieu, cela t'aidera à concevoir la vérité, à t'attacher à l'étude et à ressembler à l'intellect agent. S'ensuivront le contentement, l'humilité, la soumission, la possession de toute sorte de vertus ainsi qu'un sentiment de vénération envers la Cause Première.... Lorsque tu seras parvenu à cet état de la croyance, ne te soucie pas de la loi révélée que tu pratiqueras, ni de ta religion ni de ta magnification, ni des mots, de la langue et des actions par lesquels tu t'exprimeras. Tu peux aussi bien créer, pour ton propre usage une religion... Tu peux aussi adopter comme loi les législations[12] rationnelles composées par les philosophes. Mais que ton intention et ta volonté ne visent qu'une chose, la pureté de ton âme ».[13]

Dans ce texte, les actes, selon le philosophe, ne représentent qu'un intermédiaire permettant d'accéder à la pureté de l'âme. Le penseur doit, certes, avoir des qualités morales bien définies, pour suivre la voie du juste milieu, et accéder au contentement, à l'humilité, à la soumission et à la vénération de la cause première. Mais la manière dont ses principes de morale se traduisent en action peut changer selon les conditions dans lequel vit chaque personne. C'est pourquoi le philosophe dit que les actions en elles-mêmes ne sont pas importantes et que le roi des Khazars peut choisir sa religion, en créer une nouvelle ou préférer les législations rationnelles des philosophes, qui ne semblent avoir aucun avantage sur les autres lois proposées.[14]

Lester and Sally Entin Faculty of Humanities, The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies 2009, 79*–102*.

Il y a aussi une différence entre le mot סיאסאת désignant une loi sociale ou politique et le mot עקליה désignant le rationnel de manière général.

11 Par exemple I, 35; IV, 19. Des fois il s'agit aussi des lois des autres religions par exemple I, 109.

A ce sujet voir les article de Strauss Kreissel ainsi que SILMAN, Yochanan : *Philosopher and Prophet: Judah Halevi, the Kuzari, and the Evolution of His Thought*. Albany : Suny Series in Judaica 1995, 76–102, La Silman résume l'opinions des philosophes quant aux actions humaines.

12 אלנואמיס אלעקליה.

13 *Kuzari* I, 1. Traduction française (toutes les traductions françaises seront selon la traduction de Charles Touati. Paris 1994) pages 3–4. Original Judéo-arabe (toutes les citations seront selon l'édition Baneth Ben-Shamai Jerusalem 1977) :

ואלזם אעדל אלטרק פי אלאכלאק ואלאעמאל לאנה מעונה פי תצור אלחק ולזום אלתעלם ואלתשבה בדלך אלעקל אלפעאל ויתבע הדא אלקנוע ואלכצוע ואלכשוע וכל כלק פאצל מע אלתעטים ללסבב אלאול... פאד צרת בהדה אלצפה מן אלאעתקאד לא תבאלי באי שרע תשרעת או תדינת ועטמת ובאי קול ובאי לסאן ובאי אעמאל או אכתרע לנפסך דינא... או תדין באלנואמיס אלעיקליה אלמולפה ללפלאספה ואגעל קצדך וגרצך צפא נפסך.

14 Comme le montre Strauss dans ce passage, ainsi que dans I, 81, les lois rationnelles désignent des modes de convention ou de religion inventés par les philosophes (ici) ou par des hommes affirmant avoir eu une révélation divine qu'ils n'ont pas eu. Ces lois sont rationnelles car elles ont pour origine l'intellect humain et non la révélation divine.

Dans un autre passage du *Kuzari* (IV, 19), le rabbin exprime la même idée, à savoir que les actions du philosophe ne représentent qu'un chemin menant à l'expression de ses principes de morale, qui ont pour seul but de l'aider à accéder à la perfection intellectuelle. Les chercheurs modernes ayant analysé cette question ne sont pas d'accord quant à l'interprétation de la loi rationnelle dans le *Kuzari*. Selon Kreissel, R. Halevi décrit les philosophes d'une manière négative, n'exposant pas leur opinion de façon appropriée car la morale des philosophes leur interdit de faire des actes immoraux (comme une bande de brigand) qui selon R. Halevi pourront être justifiés par l'éthique des philosophes. Au contraire, selon Strauss et Silman, cette description de l'opinion des philosophes par R. Halevi correspond effectivement à l'optique des philosophes aristotéliciens qu'il critique.

Ce débat entre les chercheurs modernes touche essentiellement la controverse sur la doctrine aristotélicienne du juste milieu.[15] Strauss et Silman interprètent Aristote comme un relativiste moral alors que Kreisel le voit comme un tenant d'une morale naturelle identique pour toute l'humanité. Selon certaines interprétations d'Aristote, le juste milieu change toujours selon les circonstances, éliminant ainsi toute possibilité de loi naturelle unique, alors que d'autres commentateurs[16] affirment qu'il n'existe qu'une seule loi, se trouvant partout, naturelle et obligatoire.[17] Sans entrer dans le

[15] Sur la doctrine du juste milieu voir *Ethique a Nicomaque* II (surtout chapitres 6–9); III; IV; V. Il existe de nombreuses recherches modernes sur ce sujet, par exemple : URMERSON, James : *Aristotle's Doctrine of the Mean*, in: American Philosophical Quarterly 10 (1973), 223–330; CURZER, Howard : *A Defense of Aristotle's Doctrine of the Mean,* in: Ancient Philosophy 16 (1996), 129–138; KOHEN, Glen : *The Archer and Aristotle's Doctrine of the Mean*, in: Peitho – Examina Antiqua 3 (2012), 155–167. Ces auteurs défendent cette théorie contre les critiques de HURTHOUSE, Rosalind : *A False Doctrine of the Mean*, in: Proceeding of the Aristotelian Society, new series 81 (1980–1981), 57–72; LOSIN, Peter: *Aristotle Doctrine of the Mean*, in: History of Philosophy Quarterly 4 (1987), 329–341. En dehors de ce débats voir aussi : HARDIE, William Francis Ross : *Aristotle's Doctrine that Virtue is a "Mean"*, in: Meeting of the Aristotelian Society (1965), 183–204; OATES, Whitney : *The Doctrine of the Mean*, in: The Philosophical Review 45 (1936), 382–398 qui explique les sources de cette théorie chez Platon et les Phytagoriens.

[16] BROWN, Lesley : *What is the "mean relative to us" in Aristotle's Ethic*, in: Phronesis 42 (1997), 77–93. Selon cette chercheuse, le juste milieu est un pour tous les hommes, le même, comme le but final du genre humain, et chaque homme agissant différemment est donc plus ou moins proche du juste milieu.

[17] Dans *l'Ethique a Nicomaque* V, 7, se trouve une phrase pouvant être comprise de différentes manières. Après avoir dit que les lois naturelles étaient partout les mêmes et que les lois ou constitutions (πολιτεῖαι) changeaient et n'étaient donc pas naturelles, Aristote dit : ἀλλὰ μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἡ ἀρίστη ou dans la traduction française de Thurot : « mais il n'y en a qu'une seule qui soit partout conforme à la nature, et la meilleure » (la traduction française de B. Saint-Hilaire, revue par A. Gomez-Muler donne: « bien qu'il n'y en ait qu'une seule qui qui soit partout naturelle, et c'est la meilleure ». A mon avis, la traduction ancienne de Thurot rend mieux le texte grec dans son manque de clarté.

Cette phrase peut être comprise comme disant que dans chaque endroit différent existe une constitution différente étant la meilleure. La constitution des apaches étant la meilleure

débat concernant l'opinion d'Aristote et de ses commentateurs et traducteurs arabes, il est évident que R. Halevi a compris, que pour Aristote, le juste milieu change complètement selon les circonstances. C'est pourquoi une association de brigands peut elle aussi vivre selon les lois rationnelles, incluant le juste milieu.[18]

Strauss bien qu'affirmant que R. Halevi interprète de façon judicieuse l'opinion des philosophes, pense que ce dernier considère le relativisme de la morale des philosophes comme un élément négatif. En effet, si R. Halevi affirme qu'une association de brigands peut obéir à des lois rationnelles, cela prouve que ces lois n'ont rien de commun avec la morale. La morale dépend donc, selon Strauss, de la révélation divine car l'intellect humain est incapable de la découvrir. Cet intellect peut au mieux établir une liste de lois fonctionnalistes permettant à toute société de continuer d'exister (même à une association de brigand).

Dans ces deux optiques, la relativité de la morale apparaît donc comme blâmable selon R. Halevi. Mais étant donné que ce dernier accepte lui aussi la souplesse des lois politiques, y compris celles faisant partie de la loi révélée, il est possible de démontrer que ces deux approches sont erronées.

Loi sociale de la Torah

Dans le paragraphe IV, 19 du *Kuzari*, R. Halevi résume une nouvelle fois la différence entre les lois rationnelles des philosophes et la loi révélée. Ce passage se situe après la célèbre distinction faite par R. Halevi entre le Dieu d'Abraham et le Dieu d'Aristote. Le Dieu d'Aristote est la cause première du monde et assure son existence, mais il n'a aucune relation personnelle avec les êtres humains. Dieu est donc indifférent à leur action. Au contraire, le Dieu d'Abraham accorde de l'importance aux pratiques humaines, les voit et rétribue les hommes selon leurs bonnes et mauvaises

pour les apaches et celle des japonais pour les japonais. Ces deux constitutions étant égales du point de vue objectif.

La phrase peut aussi vouloir dire qu'il existe une constitution étant naturelle partout, cette constitution étant la meilleure de toutes. Dans ce cas, il existera un critère objectif permettant de comparer la constitution des apaches à celle de japonais pour voir laquelle sera la meilleures.

A mon sens, la première interprétation est la seule à être cohérente avec le reste de ce chapitre de l'Ethique. Nous verrons que ces deux manières d'interpréter ce texte auront beaucoup d'influence sur les différentes interprétations de la primauté de peuple juif.

Sur les diverses interprétations de ce texte voir : YACK, Bernard : *Natural Right and Aristotle's Understanding of Justice*, in: Political Theory 18 (1990), 216–237. Ce chercheur résumé les différentes interprétations de ce passage et critique les chercheurs attribuant une doctrine de loi naturelle à Aristote. Pour une autre interprétation voir : VON LEYDEN, William : *Aristotle and the Concept of Law*, in: The Journal of the Royal Institute of Philosophy 62 (1967), 1–19.

[18] *Kuzari* II, 48.

actions, créant ainsi une relation personnelle entre l'homme et Dieu. Les hommes aiment le dieu d'Abraham et sont prêts à sacrifier leur vie pour lui.[19]

A la question du roi des Kazars lui disant que les philosophes pratiquent l'ascétisme et accordent de l'importance à leurs actions, le rabbin répond :

Traduction :

> « Le Rabbin : Mais moi, ce que j'ai exposé c'est l'article fondamental de leur croyance. Ils professent que l'homme ne trouve sa félicité suprême que dans la science spéculative... Cela ne peut se réaliser qu'en consumant son existence dans la recherche et la réflexion perpétuelle et ne peut s'accomplir en s'absorbant dans les préoccupations de ce bas monde... Lorsque l'homme est parvenu au suprême degré de la connaissance qu'il recherche, ce qu'il fait lui importe peu... Mais ils ont ordonné de pratiquer le bien et défendu le répréhensible parce que c'est plus convenable, ou plus excellent et pour imiter Dieu qui a disposé les choses suivant l'ordre le plus juste. Ils ont produit des lois politiques[20] qui ne contraignent pas mais comportent des exceptions pour les cas de force majeure. Mais tel n'est pas le cas de la Loi révélée, sauf dans ses règlements politiques pour lesquels la science légale précise ce qui est susceptible ou non de dérogation ».[21]

Dans la presque totalité de ce passage, R. Halevi critique effectivement les philosophes. Le rabbin décrit les philosophes comme ils ont été dépeints dans le premier paragraphe du *Kuzari*. Les philosophes n'accordent de l'importance qu'à l'étude des sciences spéculatives. Leur ascétisme n'a pas d'importance en soi mais uniquement comme un moyen de parvenir à la jonction avec l'intellect agent. C'est pourquoi les lois politiques (אלנואמיס והי סיאסאת) élaborées par les philosophes ne sont pas péremptoires et comportent des exceptions. Les philosophes peuvent adapter leurs actes aux exigences pratiques, l'important étant de conserver les principes de morale leur permettant d'accéder à l'intellect agent. L'un des principes mentionnés par R. Halevi est l'imitation de Dieu, ayant tout créé selon l'ordre le plus juste. Si par exemple, un philosophe comprend que son ascétisme nuit

[19] Sur ce sujet voir la fin du *Kuzari* IV, 16. Sur l'amour de Dieu dans le *Kuzari* voir. LASKER, Daniel : *Love of God and Sanctification of the Name according to Rabbi Judah Halevi and Maimonides*, in: EHRLICH, Uri/KREISEL, Howard/LASKER, Daniel (eds) : *By the Well: Studies in Jewish Philosophy and Halakhic Thought Presented to Gerald J. Blidstein*. Beer Sheva : The Bialik Institute 2008, 293–302 (Hebreux).

[20] Ici je me suis un peu éloigné de la traduction de Touati traduisant אלנואמיס והי סיאסאת par « des lois politiques » et non « des lois, règles ».

[21] *Kuzari* IV, 19 page 171 de la traduction française. Original Judéo-arabe:

קאל אלחבר בלי אן אלדי קלת הו אצל עקידתהם אן אלסעאדה אלקצוי ללאנסאן אנמא הו אלעלם אלנטרי... והדא לא יתם אלא באפנא אלעמר פי אלבחת ודואם אלפכר והדא לא יתם מע שגל אלדניא.... פמתי חצל אלאנסאן עאלמא בתלך אלגאיה אלמטלובה מן אלעלם פלא יבאלי במא יעמל... לכן אמרוא באלמערוף ונהוא ען אלמנכר בטריק אלאולי ואלאפצל ואלתשבה באלכאלק אלדי וצע אלאמור עלי אלטריק אלאצלח פאנתגוא אלנואמיס והי סיאסאת גיר לאזמה לכן מסתתני בהא אלא אן כאנת צרורה וליס אלשריעה כדלך אלא פי אגזא סיאסיה קד תבין פי אלעלם אלשריעי מא יחתמל אלאסתתנא ומא לא יחתמלה...

à sa santé et l'empêche de progresser dans ses études, il doit arrêter d'être ascétique, du moins jusqu'à que son état s'améliore. De même si un philosophe voit une injustice à laquelle il peut remédier, il devra le faire pour imiter la justice divine.

R. Halevi oppose effectivement la relation des philosophes aux actions pratiques venant de la philosophie aux liens qui existent entre la religion révélée (אלשריעה) et les actes provenant d'elles. La loi révélée oblige les croyants à adopter des comportements qui sont importants par eux-mêmes et pas seulement comme moyens de parvenir à un autre but. Comme R. Halevi l'a mentionné, tant dans les dires du rabbin que dans ceux du *Kuzari*, les adeptes des religions révélées sont prêts à mourir pour ne pas enfreindre leur loi.[22] Cette disposition à mourir en martyre provient de leur amour pour Dieu ainsi que de la conscience qu'ils ont d'être perpétuellement vus par Dieu et soumis à sa providence.

Mais R. Halevi mentionne dans la dernière phrase de ce texte une exception très importante qui place tout ce passage dans un contexte diffèrent. Ces paroles ne semblent pas avoir été suffisamment approfondies par les chercheurs ce qui mène à une interprétation de R. Halevi encore plus éloignée de l'optique des philosophes que ce qu'elle n'est effectivement. Dans la dernière phrase de ce paragraphe, R. Halevi mentionne que la partie politique[23] (אגזא סיאסיה) de la loi révélée comporte elle aussi des exceptions. L'interprétation juridique de la bible, qui fonde une règle de conduite pratique, Halacha dans le judaïsme, décide ce que doit faire le croyant dans de pareils cas exceptionnels.

Cette dernière phrase diminue de beaucoup le fossé séparant l'opinion des philosophes de celle de membres des religions révélées. Car ces derniers ne sont plus obligés de pratiquer des actes dictés par leurs religions dans toutes les conditions, dans le domaine de la politique, au sens large du terme comprenant l'éthique.

Pour mieux comprendre la place de la politique et des lois sociales dans la religion révélée, il faut se tourner vers deux passages importants du deuxième et du début du troisième livre du *Kuzari*. Au début du troisième livre, R. Halevi décrit comment la volonté de l'homme pieux parvient à dominer le reste de ses facultés et le prépare à servir Dieu.[24] Ensuite, l'auteur définit les différentes bonnes actions (אלאעמאל אלצאלחה). Il fait la différence entre les œuvres sociales (אלאעמאל אלסיאסיה) ou lois rationnelles (אלנואמיס אלעקליה) qui sont opposé aux lois divines (אלאלאהיה). Les lois sociales et rationnelles étaient connues avant la révélation alors que les lois

22 Sur ce sujet voir SILMAN : *Philosopher and Prophet*, 237–239.

23 D'habitude traduit par « social ».

24 *Kuzari* III, 3–5.

divines découlent de la révélation. Le but des lois divines est de définir la relation avec Dieu et elles dépendent donc uniquement de la révélation.[25]

R. Halevi continue en disant que les principes (דואתהא) des lois sociales rationnelles sont connus de tous alors que leurs modalités (תקדירהא) ne sont accessibles que par la révélation divine. Il est aussi important de noter que les lois divines ne peuvent en aucun cas contredire la raison. Elles occupent une sphère qui est supérieure à la sphère de la raison, sans pour autant être en opposition avec elle.

Dans le paragraphe II, 48 R. Halevi explique quelle est la relation entre les lois rationnelles et les lois divines :

Le Rabin :

> « Ces obligations-là et celles qui leur ressemblent sont des lois rationnelles ; elles constituent les préambules et les préliminaires de la loi divine, sur laquelle elles ont une antériorité naturelle et temporelle. Pour gouverner quelque collectivité humaine que ce soit, on ne peut manquer de les faire observer... ».[26]

Dans la suite de ce passage, R. Halevi ajoute que même une association de brigands a besoin de règles commandant la relation entre ses membres.[27] Il accentue aussi la priorité des lois rationnelles sur les lois divines. Les lois divines font des juifs un peuple particulier qui est uni au divin. Mais ces dernières ne peuvent leurs être appliquées que si les juifs respectent les lois sociales obligeant toutes les sociétés humaines.[28]

Les lois rationnelles, aussi appelées sociales ou politiques, représentent donc la base des devoirs des juifs. Elles sont prioritaires sur les lois divines car elles s'appliquent aux juifs en tant qu'hommes, alors que les lois di-

[25] R. Halevi donne des exemples de lois sociales, rationnelles (obligées par l'âme) et divines dans le paragraphe III, 11. Les lois divines sont les lois des sacrifices.

[26] *Kuzari* II, 48. Page 67. Original Judéo-arabe:

קאל אלחבר הדה ואמתאלהא הי אלנואמיס אלעקליה והי אלתוטיה ואלמקדמה ללשריעה אלאלאהיה מתקדמה להא באלטבע ובאלזמאן לא בד מנהא פי סיאסה אי גמאעה כאנת מן אלנאס חתי.

[27] Strauss se base sur le fait que R. Halevi se sert du même terme judéo-arabe (אלנואמיס אלעקליה) pour parler des lois des philosophes, ainsi que des règles de la bande de brigands. A son avis, Halevi pensait que les lois rationnelles ne pouvaient amener à la morale sans la révélation divine. Cette interprétation de ce passage me semble très problématique. R. Halevi y affirme que ces mêmes lois rationnelles sont les préliminaires de la loi divine. Il est vrai que la révélation révèle aux juifs les meilleures modalités de ces lois. Mais les principes de ces lois restent les mêmes et sont donc positifs. A mon avis, le seul but de l'exemple de l'association de brigands a pour but de montrer que toutes les associations d'humains ont ces lois morales comme base. Si une communauté cesserait de les pratiquer, comme les juifs à l'époque des prophètes, elle se décomposerait. Cela ne veut, bien sûr, pas dire que des brigands sont des gens moraux. Le problème se trouve dans leurs rapports avec ceux qui sont en dehors de leurs associations.

[28] Selon R. Halevi, les prophètes réprimandent les israélites en leurs disant que Dieu ne demande que la justice pas pour annuler les lois uniquement divines Leur but est d'accentuer la priorité des lois sociales, que les Israélites ne respectaient pas, sur les lois divines, qu'ils respectaient.

vines ne les obligent qu'en tant que juifs. Un bon juif ne peut être un mauvais homme, il doit d'abord être juste avant de devenir pieux.[29] La source de la morale, des règles sociales et politiques est l'intellect humain.[30] Ces règles, y compris celles de la loi révélée, restent donc sujettes à la critique rationnelle et peuvent changer en fonction des conditions extérieures selon la décision rationnelle du législateur, c'est-à-dire du décideur de la halacha (פוסק) en ce qui concerne le judaïsme.[31]

La Torah renferme deux catégories distinctes de lois, les lois sociales et les lois divines. Les lois sociales des juifs remplissent les mêmes fonctions que les lois sociales des autres nations. La manière de les appliquer est révélée par Dieu. Mais même après cette révélation, la différence entre les lois sociales et divines subsiste car leur but est différent. Lorsque Dieu ordonne que le voleur paye le double de son vol, il le fait pour maintenir la justice. Quand Dieu impose la circoncision[32], le but de cette loi est de mettre en évidence la relation avec le divin. La révélation divine aide à mieux comprendre la justice mais ne transforme pas la justice en obligation divine. La justice demande des engagements au juif en tant qu'être humain, défini en premier lieu par son intellect, alors que la circoncision ou les sacrifices ne l'astreignent que comme juif voulant s'unir au divin d'une manière dépassant le rationnel.

Les lois sociales de la Torah comportent par définition des exceptions car leur but est la justice. Toute règle rencontre des cas inhabituels qui la contredisent. Etant donné que le seul but des lois politiques ou sociales de la Torah réside en la justice, de tels cas sont pris en compte par la législation religieuse qui permet par définitions des exceptions. Par exemple, la loi oblige d'obéir à ses parents. Malgré la règle générale affirmant qu'un enfant doit obéir à ses parents, si l'un des parents ordonne à son fils d'exécuter une action injuste, celui-ci sera dispensé d'exécuter ces ordres car l'obligation de respecter ses parents à la justice pour unique but. Au contraire, l'obligation de respecter le Shabbat n'a pas pour but l'amélioration de la vie de famille et de l'étude.[33] Si une personne voit que le Shabbat nuit à sa vie de famille ou à ses études, il ne peut arrêter de respecter cette loi

[29] Selon R. Halevi les commandements de la Torah et la loi ne peuvent contredire la raison (*Kuzari*, I, 67, 89).

[30] *Kuzari*, I, 35.

[31] Sur la manière dont les sages prennent des décisions juridiques voir *Kuzari* III, 49.

[32] Sur la circoncision voir *Kuzari* III, 7.

[33] R. Halevi donne plusieurs raisons rationnelles aux lois divines, par exemple *Kuzari* II, 26; III, 7–10. Mais il explique que ces raisons rationnelles ne sont que secondaires alors que le vrai but des lois divines est de cultiver la relation avec le divin. La manière dont le divin s'attache à l'humain est par définition supérieure à l'entendement humain (II, 26). De manière générale, la foi pure est supérieure au rationnel qui peut aider pourtant à prouver la vérité de la foi (*Kuzari* V, 1).

divine, dont le but, le développement d'une relation avec le divin, dépasse l'entendement humain.[34]

La loi de la Torah comprend deux sortes de commandements différents, d'une part, les lois sociales de la Torah qui assurent, comme les lois des philosophes, le bon fonctionnement de la société et d'autre part les lois divines qui permettent l'union avec le divin. Les premières correspondent à la morale des philosophes et n'ont qu'un but pratique. Elles sont soumises, y compris d'après la Torah, à la critique rationnelle. Ces lois peuvent donc changer au gré des conditions extérieures. Les lois divines, au contraire, traitent d'un domaine qui, par définition est surnaturel,[35] et est donc en dehors de la capacité critique de la raison.[36]

R. Halevi ne croit pas en une morale naturelle révélée, qui serait supérieure à la morale rationnelle des philosophes. La différence entre les lois morales des philosophes et celles de la Torah concernent uniquement les modalités de ces lois. La révélation divine dévoile les meilleures modalités d'application, celles que les philosophes ne peuvent découvrir par leur seul intellect. Les principes de ces deux morales sont les mêmes. Elles ont pour but la justice et ne dépassent pas leur rôle social. L'opinion de R. Halevi concernant l'importance intrinsèque des actes ne concerne que des lois divines.

La preuve des lois divines

La morale de la Torah fonctionne de la même manière que la morale des philosophes. La différence entre la loi juive et celle des philosophes réside essentiellement dans les obligations religieuses ayant pour but de développer la relation entre le peuple juif et le divin. R. Halevi démontre également le besoin de la révélation, qui dévoile à l'homme les actions lui permettant de s'attacher au divin. [37]

R. Halevi ne pense pas qu'il existe une preuve rationnelle pour amener à pratiquer les commandements développant la relation entre l'homme et le divin. Le divin est supérieur à l'entendement humain, il ne peut, par définition, être compris rationnellement. R. Halevi apporte cependant des ar-

[34] Il y a des cas extrêmes où une loi divine peut aller à l'encontre de la justice. Par exemple une femme dont deux enfant sont morts suite à leur circoncision est exempte de circoncire ses autres enfants.

[35] Sur cette question voir par exemple *Kuzari* I, 79, 98, II, 34, 51, 60, III, 23–28, 37, 41, 49, 53, 60, IV, 3; V. 20. SILMAN : *Philosopher and Prophet*, 130–134; 232–237. Sur les sources Ismaélites du divin de R. Halevi voir KRINIS, Ehud : *God's Chosen People – Judah Halevi's 'Kuzari' and the Shī'ī Imām Doctrine*. Turnhout : Brepols 2011.

[36] Exceptés les cas qui contrediraient la justice même.

[37] Etant donné que ce sujet a été traité par de nombreux chercheurs comme Silman et Krinis.

guments non rationnels mais d'ordre empirique[38] pour démontrer l'existence d'une sphère supérieure à celle de la raison.

Il débute son livre par le rêve expliquant au roi des Kazars que « son intention est agréé par Dieu et non ses actions. »[39] Le rêve établit comme principe de base du débat l'existence d'actions voulues par Dieu sans rapport avec leur intention et leur influence sociale. Ce point se retrouve à plusieurs reprises dans le courant du livre. C'est par l'affirmation de sa conviction qu'il existe des actes plaisant à Dieu, que le roi repousse le philosophe.[40] Cette conviction n'est pas seulement la sienne mais aussi celle de tous les juifs, musulmans et chrétiens. Le fait que l'immense majorité des hommes aient cette conviction montre qu'elle est vraie, selon R. Halevi. Comme le fait que tous les hommes s'accordent sur l'existence des miracles.[41]

R. Halevi essai donc de démontrer empiriquement qu'il existe un élément supérieur à la raison. Cette conviction acceptée, R. Halevi se doit de démontrer que les lois des juifs sont supérieures à celles proposées par les autres religions.[42]

R. Halevi développes deux types d'arguments pour démontrer la supériorité de la religion juive. En premier lieu, les miracles réalisés pour les enfants d'Israël sont les seuls qui ont été accomplis devant un public très nombreux. Ils sont donc les seuls dont l'authenticité ne peut laisser place au doute. C'est pourquoi l'humanité toute entière les reconnait et qu'ils doivent être acceptés comme des faits.[43] Ensuite, la religion juive comporte moins de difficultés rationnelles que les autres religions, en particulier, le christianisme. Cette optique se retrouve dans la réponse du roi des Kazars au Chrétien :

[38] Sur ce sujet voir SILMAN : *Philosopher and Prophet*, 154–160 ; RAVITZSKY, Aviram : *Did the King of the Khazars Understand the Meaning of Judaism*, in: Peamim 153–154 (2018), 105–130 (Hébreux), affirme que le roi des Kazars ne peut assimiler ses preuves empiriques venant de l'histoire juive.

[39] *Kuzari* I, 1. Dans l'original Judéo-arabe:
ניתך מרציה ענד אללה לכן עמלך גיר מרצי.

[40] *Kuzari* I, 2. Sur la conviction de l'existence d'actes développant une relation avec Dieu voir aussi *Kuzari* II, 49; 98–99; II, 14–17; III, 7–11; SILMAN : *Philosopher and Prophet*, 130–134; 232–237.

[41] Par exemple *Kuzari* I, 9, 19–43; 83–87; 98–99, V, 20. Sur la question de la relation qui existe entre Dieu et le monde voir aussi SILMAN : *Philosopher and Prophet*, Pp. 167–180.

[42] Sur l'opinion de R. Halevi sur l'Islam et le Christianisme voir LASKER, D. : *Proselyte Judaism, Christianity and Islam in the Thought of Judah Halevi*, in: Jewish Quarterly Review 81 (1990), 75–91. Dans cet article, Lasker affirme aussi que la religion des gentils convertis au judaïsme est selon R. Halevi très différente de la religion des juifs de souches. La religion des convertis est sous certains aspects plus proche de la religion des membres des autres religions monothéistes que de celle des juifs de souche. Sur la relation spéciale entre la divinité et le peuple juif voir SILMAN : *Philosopher and Prophet*, 216–231.

[43] Sur ce sujet voir par exemple *Kuzari* I, 9–43; 83–87.

> « Ta croyance ne fait pas de place à la raison, qui en rejette la plupart des articles. Or. Quand la réalité d'un phénomène est avérée à la perception et à l'expérimentation et qu'elle est entièrement admise par l'esprit au point qu'il n'est plus libre de croire autre chose que ce qui a été établi, la raison s'ingénie, dans sa subtilité, à fournir une explication rationnelle de ce qui d'abord semblé irrationnel...[44] Quant à moi, je ne me sentirai pas l'âme apaisée en acceptant les doctrines que tu as exposées parce qu'elles sont trop nouvelles pour moi et que je n'ai pas été élevé dans ces doctrines. Force m'est donc de les soumettre à un examen approfondi ».[45]

Dans ce passage le roi des Kazars atteste premièrement que la raison (לקיאס) rejette les doctrines du chrétien. Il fait surtout allusion aux dogmes de la trinité, de l'incarnation et de la naissance virginale de Jésus. Mais ensuite, il affirme que s'il avait considéré ces croyances comme des faits indéniables, sa raison aurait été forcée de leur trouver des justifications rationnelles. S'il avait été élevé en tant que chrétien, il aurait vu ces dogmes comme des vérités impossibles à renier et leurs aurait trouvé des justifications rationnelles. Mais comme il n'a pas été éduqué de la sorte, le roi de Kazars se voit obligé de soumettre ces dogmes à la critique de sa raison. Cette critique amène à la négation des doctrines chrétiennes.

Selon R. Halevi, la raison n'affirme pas clairement ce qui est vrai ou faux. Il existe des cas limites que la raison refuse a priori mais se doit d'accepter lorsqu'ils sont vus comme des faits. La vérité empirique elle-même n'est pas une notion totalement objective. Selon l'éducation reçue, on accordera un crédit diffèrent aux mêmes récits et aux même dogmes.[46]

R. Halevi affirme par la suite que l'existence du surnaturel est un élément que nul ne peut nier car il a la conviction intime que Dieu accorde de l'importance à certaines actions, ainsi qu'aux miracles faits aux enfants d'Israël. Ces deux faits empiriques peuvent être expliqués sans les dogmes spécifiques au christianisme, qui sont particulièrement difficiles à appréhender de manière rationnelle, le roi des Kazars n'a donc aucune raison de reconnaitre l'authenticité de ces dogmes.

[44] Ici R. Halevi dit que les scientifiques font de même. Après avoir été confronté à un qu'il aurait pensé impossible, avant de l'avoir vu, les scientifiques créent de nouvelles théories. Ces nouvelles théories incluant les faits qu'ils ne peuvent plus réfuter après les avoir rencontrés.

[45] *Kuzari* I, 5, 7. Original Judéo-arabe:

ליס ההנא מגאל ללקיאס בל אלקיאס יבעד אכתר הדא אלכלאם. לכן אדא צח אלעיאן ואלתגרבה חתי יאכד במגאמע אלקלב ולא יגד מנדוחה פי אעתקאד גיר מא צח ענדה תחיל עלי אלקיאס בלטפה חתי יקרב דלך אלמסתבעד.... ואנא לא אגדני טיב אלנפס לקבול הדה אלאמור לאני טראת עליה אולם אנשא פיהא ואלאסתקצא ואגב עלי.

[46] Une critique moderne ou philosophe du *Kuzari* aurait probablement avancé que l'éducation religieuse, bien que païenne, du roi des Kazars a biaisé son intellect. De même que l'éducation des chrétiens les entrainent à accepter les faux dogmes chrétiens. Seule son éducation religieuse l'amène à avoir la conviction intime que Dieu demande la pratique de certaines actions, ainsi qu'à accepter l'existence du surnaturel.

R. Halevi affirme que l'analyse rationnelle du roi des Kazars confirme la véracité du judaïsme et prouve la fausseté du christianisme. Le roi voit comme un fait l'existence du surnaturel et comprend que l'accomplissement de certaines actions permet à l'homme de s'attacher à la divinité. Le judaïsme est, selon R. Halevi, la religion permettant d'expliquer l'existence du surnaturel avec le moins de difficulté rationnelle. Le roi des Kazars, comme un juge équitable, se doit donc de reconnaitre d'une part l'existence du surnaturel et de l'autre la supériorité des interprétations juives sur les exégèses chrétiennes, éléments qui l'ont amené à sa conversion au judaïsme. Il est important de noter que la supériorité rationnelle du judaïsme est purement relative. Toutes les religions présentent certaines difficultés rationnelles dans leur explication du surnaturel, mais la religion juive en montre moins que le christianisme.[47]

CONCLUSION : DEUX CATÉGORIES DE MORALE NATURELLE CHEZ R. HALEVI

Selon R. Halevi, il existe deux sortes de morale naturelle correspondant à deux différent types de commandements de la Torah. Elles sont naturelles dans un sens différent du terme. La morale rationnelle est naturelle au sens minimum du terme. Ces lois rationnelles sont les lois que chaque société se doit de pratiquer pour permettre sa survie. Etant donné que l'homme a besoin de vivre en société, ces lois sont donc naturelles dans le sens où l'homme ne peut survivre sans elles. La Torah adopte cette morale rationnelle. Ces lois n'ayant qu'un aspect pratique, la Torah accepte leur relativité et leurs changements au grès des conditions extérieures. La révélation ne rajoute que les mesures techniques qui accompagnent ces lois,[48] qui elles aussi sont soumises aux changements extérieurs. En ce qui concerne les lois rationnelles, la Torah est donc pratiquement semblable aux autres législations et religions.[49]

La supériorité du judaïsme sur les autres religions et législations réside dans les lois permettant aux juifs de s'unir au divin. Ces lois sont naturelles dans un autre sens du terme. Le judaïsme est la religion expliquant au mieux les données empiriques ayant trait au surnaturel, tels que les miracles ou la conviction intime de certains que leurs actions peuvent les attacher au divin, avec le minimum de difficulté rationnelle. Une analyse naturelle et

[47] De plus nous avons vu que les miracles du judaïsme sont les seuls dont l'authenticité peut être prouvée à un juge équitable.

[48] Par exemple qu'un voleur doive payer le double de son vol.

[49] Ma conclusion est donc contraire à celle de Strauss qui affirme que R. Halevi critique la morale rationnelle. A mon avis il ne la critique pas mais l'adopte avant de la dépasser. Strauss expose son opinion comme étant le sens ésotérique du *Kuzari*. A propos du débat concernant l'ésotérisme dans le *Kuzari* voir Ravitsky note 37. Dans cette note, Ravitsky critique l'interprétation du début du *Kuzari* qui soutient l'existence d'un niveau ésotérique dans cette œuvre.

empirique du monde devrait amener, selon R. Halevi, à la conversion au judaïsme.[50]

Selon R. Halevi, la Torah correspond donc à la loi naturelle car, d'une part, elle intègre les lois rationnelles et d'autre part elle est la démonstration la plus achevée de l'analyse de données empiriques que l'homme puisse appréhender.

L'opinion développée par R. Halevi permet de comprendre les différentes optiques concernant les changements des pratiques religieuses au cours des âges, une question devenue particulièrement pertinente à l'époque moderne. La différence que R. Halevi crée entre, d'une part les lois dont la mission est de permettre aux hommes de s'unifier au divin et d'autre part les lois dont le but est social, peut expliquer pourquoi il est important de modifier les lois sociales suivant l'évolution de la société alors que les lois divines doivent rester inamovibles. Cette opinion est bien entendu critiquée en premier lieu par les penseurs affirmant que toutes les lois sont sociales comme le dit Maimonide.[51] Selon ces derniers, toutes les lois sont susceptibles de changer bien qu'il faille vérifier si la reforme proposée sera positive ou négative pour la société. D'autres philosophes soutiennent que toutes les lois sont divines ou ne peuvent être comprises par le rationnel humain et n'ont donc pour but que de servir Dieu. Selon eux, il est complètement impossible d'effectuer quelque changement soit-il (dans la pratique religieuse).

[50] Le *Kuzari* prône donc la supériorité philosophique du Judaïsme sur les autres religions, contrairement à l'opinion de Kreissel sur ce sujet.

[51] Sur ce sujet voire *Guide des Perplexes* III, 25–48.

Résumé
Le débat concernant l'opinion de R. Halevi au sujet de le moral a commencé avec un important article de Leo Strauss. Dans cet article je tente de démontrer, en opposition avec la position de Strauss, que R. Halevi divise les lois de la Torah en deux partis distincts : La première correspond aux lois rationnelles, et n'est pas différentes des lois des autres nations. La deuxième n'appartient qu'aux juifs et son but est de développer une relation surnaturelle avec le divin. R. Halevi avance des preuves empiriques pour affirmer le besoin de cette deuxième partie de la loi.

Abstract
The debate concerning R. Halevi's opinion on Morality begins with an important article on this subject by Leo Strauss. In this article, I try to show, against the position of Strauss, that R. Halevi thought that the Law of the Torah has two parts. The first one corresponds to rational law and does not differ than the rational law of the other nations. The aim of his law is only politic. The second is only Jewish and his aim is to build a relation to the divine. R. Halevi gave some empiric proof for the need on the second kind of Law. According to his explanation Jewish Law is the best (philosophically and rationally) explanation to supernatural event that are empirically proved.