



Maimonides according to Leibovitz

Edouard Robberechts

► To cite this version:

| Edouard Robberechts. Maimonides according to Leibovitz. 2021. hal-03226537

HAL Id: hal-03226537

<https://amu.hal.science/hal-03226537>

Preprint submitted on 14 May 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Maïmonide selon Leibovitz¹

Maïmonide est pour Leibovitz un homme et un penseur d'un seul tenant. Il refuse la dichotomie souvent faite entre le Maïmonide légiste et le Maïmonide philosophe. Elle est trop facile et trop confortable pour être fondée. Elle permet aux philosophes de ne s'intéresser qu'à la philosophie de Maïmonide², en oubliant complètement son effort prodigieux de codification juridique, et le fait qu'il ait passé la majeure partie de sa vie à cet effet. Et elle permet aux rabbins de concentrer leur attention sur la seule œuvre juridique de Maïmonide, en oblitérant complètement sa pensée philosophique, qui enseigne l'esprit critique et accorde une place fondamentale aux sciences.

Pourrait-on sérieusement présenter la vie et l'œuvre de Napoléon³ sans les guerres ? Pourtant on se permet assez souvent de présenter Maïmonide comme un philosophe platonisant pour lequel pouvoir et législation constituent un ordre second et même secondaire face à son activité dominante qui serait d'ordre philosophique et contemplative⁴. Leibovitz a alors beau jeu de rappeler qu'une telle interprétation est contraire à l'ambiance spirituelle de toute l'œuvre juridique de Maïmonide. Celle-ci témoigne non d'un mépris, mais d'une extrême rigueur et d'une allégeance sans failles⁵.

Leibovitz cherche donc de toutes ses forces à réunir les deux faces de Maïmonide, le philosophe de la connaissance intellectuelle de Dieu et l'homme de la Halakha⁶, de la jurisprudence, c'est-à-dire du service de Dieu par les actes⁷. L'hypothèse de base de Leibovitz sera que service pratique et connaissance intellectuelle de Dieu constituent une seule et même réalité pour Maïmonide⁸.

Cette hypothèse va lui permettre principalement deux choses. D'abord de montrer que la pensée de Maïmonide reste entée entièrement au cœur de la tradition juive et ne fait qu'en exprimer plus clairement la tension vive interne⁹. Ensuite, son recours à la philosophie va s'avérer décisif pour déblayer la tradition juive de toutes les scories idolâtriques qui ne cessent de la hanter.

1. La tension vive entre connaissance et pratique.

On peut résumer l'itinéraire de la pensée de Maïmonide chez Leibovitz de la manière suivante. Tout commence avec les commandements, avec le service pratique de Dieu, c'est-à-dire avec la décision de l'homme de servir Dieu pratiquement en recevant sur lui le joug du Royaume des cieux. Dans un premier temps, ces commandements semblent n'avoir qu'un rôle pédagogique, éducatif, et mener à une finalité qui se situe au-delà d'eux-mêmes : la foi

¹ Cet article se base principalement sur le livre de Yechayahou Leibovitz, *La foi de Maïmonide*, Cerf, Paris, 1992 (introduit, traduit et annoté par David Banon). Dorénavant FM.

² FM 23-24, 75.

³ FM 25.

⁴ FM 25.

⁵ FM 25.

⁶ FM 121.

⁷ FM 26, 41, 78.

⁸ Cette hypothèse avait déjà été soutenue par Rabbi Meïr Simha Hacoheh de Dwinsk (1843-1926). Voir FM 27.

⁹ FM 34.

véritable ou la connaissance intellectuelle de Dieu¹⁰. Dans une telle approche, le service reste intéressé, puisque l'action vise à mener à la contemplation philosophique et reste en fin de compte soumise à elle.

Or pour celui qui a parcouru tout le trajet jusqu'à la connaissance de Dieu, il appert finalement que cette connaissance de Dieu - la foi - n'est rien d'autre que le service de Dieu à travers ses commandements¹¹. La foi elle-même renvoie ainsi aux commandements, mais désormais non plus comme simple moyen pour atteindre un but, mais comme fin en soi : le service intéressé du début est devenu un service désintéressé. Dès lors, croyance et pratique religieuses s'identifient complètement, et la foi n'est rien d'autre que la décision de servir Dieu pratiquement¹².

En montrant cela, Leibovitz a transformé ce qui semblait être une contradiction entre le Maïmonide de la Halakha – le service de Dieu à travers ses commandements – et le Maïmonide de la philosophie – la connaissance de Dieu –, en une opposition interne au Judaïsme. Il ne nie pas qu'il existe une tension entre les deux, mais cette tension change de sens. Elle n'oppose plus un Maïmonide religieux à un Maïmonide « éclairé ». Elle reçoit un contenu traditionnel : la distinction entre service intéressé (Torah chelo lichmah) et service désintéressé (Torah lichmah), et est désormais constitutive de la dynamique interne du Judaïsme, de sa vie et de sa pensée¹³. C'est ce qu'on peut montrer en reprenant trois distinctions fondamentales qui constituent pour Leibovitz le cœur de la pensée de Maïmonide sur le Judaïsme.

a. Service intéressé et service désintéressé.

Le premier type de service de Dieu – le service intéressé – est sans doute nécessaire dans un premier temps, mais il reste insuffisant. Car la tentation qui l'habite, est de réduire Dieu à n'être qu'une fonction de l'humain, un instrument que l'homme utilise pour arriver à ses fins¹⁴ : le vulgaire « sert Dieu pour satisfaire ses besoins personnels - qu'ils soient matériels ou spirituels - et pour dissiper ses angoisses existentielles ou calmer ses troubles affectifs »¹⁵ ou émotifs. Il étudie le Torah pour le profit qu'il peut en tirer, pour s'assurer une position sociale, recevoir des honneurs et du respect, devenir rabbin ou juge, ou tout simplement par crainte du châtement et espoir de la récompense. L'homme observe les commandements pour acquérir des idées vraies¹⁶, s'éduquer « aux vertus, à la domination des pulsions, à une organisation socio-politique perfectionnée et à des relations humaines convenables »¹⁷. Sa religion est une religion utilitaire où Dieu – et la connaissance qu'il peut en acquérir - est finalement au service de son propre épanouissement, de sa réalisation et de son bonheur¹⁸.

L'autre type de service est désintéressé : l'homme y « sert Dieu inconditionnellement, sans autre « indemnité » à sa soumission que l'austère bonheur qu'il découvre dans ce

¹⁰ FM 34-5.

¹¹ FM 119-20.

¹² FM 35-6.

¹³ FM 34.

¹⁴ FM 37, 41, 87.

¹⁵ David Banon, *Introduction*, dans FM 11.

¹⁶ FM 59-60 sur le Kalam.

¹⁷ FM 35.

¹⁸ FM 34-5, 91, 120.

service »¹⁹. Il « craint Dieu et désire ardemment ses commandements » (Ps 112,1), non le salaire de ses commandements. C'est là une religion déontique, très difficile et très rare, dont Abraham lors de la ligature (Gen 22) constitue un des meilleurs exemples pour Maïmonide²⁰.

Le premier type de service n'est en pas pour autant disqualifié : il appartient à une psychologie infantile, nécessaire si elle reste temporaire, où l'enfant a besoin d'une récompense pour se mettre à l'œuvre et ainsi grandir et parvenir à sa maturité²¹. Un tel service reste bon pour la multitude, en attendant mieux, en attendant de s'élever à une religion d'adultes lucides et dégrisés. Celui qui craint Dieu, risque de rester « prisonnier d'une religion de la rétribution », alors que l'homme entier qui aime Dieu, « croit en la vérité parce qu'elle est la vérité »²², et la sert pour elle-même. De la sorte, seul le service désintéressé - qui se présente comme une exigence absolue et inconditionnelle - conduit l'homme à la perfection. Le service intéressé n'est qu'une licence et une concession accordées aux êtres naturels qui n'ont pas encore réussi à maîtriser leur naturalité historique²³. Il n'est autorisé que comme moyen didactique et psychologique pour aller au-delà : « Que l'homme se consacre toujours à la Torah, même si ce n'est pas pour elle-même, car à partir de ce qui n'est pas une étude de la Torah pour elle-même, il en viendra à l'étudier pour elle-même » (TB Pessahim 50b).

b. Téléologie ou déontologie.

Ces deux types de service (intéressé et désintéressé) correspondent en fait à deux visions différentes de l'histoire. La première est une vision intéressée, orientée, téléologique, où le sens de l'histoire provient de ce qu'elle peut produire et amener. Selon une telle vision, seuls le développement historique et son aboutissement peuvent donner à l'homme et à son histoire un sens : l'homme ne peut en avoir que s'il s'insère dans cette totalité de l'histoire hors de laquelle il n'est rien. La philosophie de Hegel est un bon exemple de ce type de vision de l'histoire. Maïmonide admet une telle lecture, mais en y voyant seulement une concession, non la vérité de l'histoire. L'attente messianique constitue un bel exemple d'une telle concession nécessaire dans la tradition juive. Elle entre bien dans le cadre d'une vision téléologique de l'histoire, puisqu'elle vise à donner un sens à l'histoire juive²⁴, malgré tout. En tant qu'attente et espérance, elle constitue un moteur fondamental de cette histoire, un moteur qui permettra dans le long terme de mettre en place les conditions existentielles et politiques du retour du peuple juif sur sa terre²⁵. Par là, cette attente est la condition nécessaire pour que les Juifs – un jour délivrés du joug des nations - puissent enfin se consacrer à la seule chose qui compte réellement : la connaissance de Dieu.

Mais si une telle espérance est nécessaire, elle n'en reste pas moins une concession. Une telle vision de l'histoire reste en effet intrinsèquement limitée²⁶ : elle ne rend compte que du concept de providence générale, c'est-à-dire de l'existence du monde et du fait qu'il est déterminé par des lois universelles. Mais elle en reste ainsi à un principe d'ordre général qui

¹⁹ David Banon, op.cit., p.11.

²⁰ FM 28, 38, 52, 91, 93, 113, 116, 123-4.

²¹ FM 123-5.

²² David Banon, op. cit., p.13.

²³ FM 51.

²⁴ FM 58 sur Judah Halévi.

²⁵ FM 72.

²⁶ FM 71.

ne donne que partiellement sens à la particularité de chacun : cette particularité n'y reçoit son sens que de la participation à une fin, à une totalité qui l'englobe et où elle risque de se perdre. L'individu y reste soumis à un ordre qui le dépasse et dont le sens, n'étant jamais qu'espéré, toujours seulement en train d'advenir, reste potentiellement absurde tant qu'il n'est pas réalisé. La foi y est non seulement intéressée, mais aussi éminemment douteuse.

L'autre vision de l'histoire est celle qui s'interdit d'espérer, parce qu'elle ne veut plus dépendre d'un avenir seulement hypothétique, mais s'accomplir dans l'acte présent, c'est-à-dire dans la responsabilité immédiate du service de Dieu. L'acte s'y fait désintéressé : il n'est pas destiné à rechercher le bien-être physique, social ou spirituel de l'individu ou de la société qui l'accomplit. S'il « peut parfois et comme par surcroît contribuer à l'amélioration de la société ou au progrès universel »²⁷ de l'humanité, grand bien lui fasse, mais ce n'est pas là son objectif primordial²⁸. Sa fin n'est pas en effet au-delà de lui-même, dans un avenir qui ne lui appartient pas et où il risque de s'aliéner : elle se trouve dans l'acte lui-même, c'est-à-dire dans le service présent de Dieu avec mon corps tel qu'il est dans le monde tel qu'il est²⁹. En d'autres termes, je n'attends pas que le monde soit bon pour être bon, je suis bon parce que je dois être bon et que ma bonté est une exigence immédiate, inconditionnelle. Ce n'est pas l'espérance d'une amélioration du monde qui exige que mon acte s'accomplisse : c'est parce que mon acte bon doit s'accomplir que je le fais, sans aucune autre raison³⁰.

C'est ainsi que l'acte bon qui est mien, me pose dès aujourd'hui face à Dieu et reçoit son sens de cette présence même. L'acte ne dépend pas d'un sens qui viendra peut-être par après de l'extérieur : il a son sens par lui-même en tant que service qui met l'homme en présence de Dieu dans le présent de son acte. C'est face à Dieu que son acte reçoit son sens. Le sens de la vie ne réside pas dans un au-delà d'elle-même qui reste hypothétique, mais dans la responsabilité³¹ présente de mes actes face à la Transcendance. La vie est immédiatement sensée dans ce service de la Transcendance. Elle est dès aujourd'hui un présent qui voisine avec l'éternité – Dieu me connaît par les actes qui me lient à lui -, et n'a pas à attendre demain un succès potentiel pour recevoir un sens. Elle a un sens apodictique grâce aux impératifs catégoriques de la Transcendance que sont les commandements dans leur exigence et leur urgence présentes.

c. Anthropocentrisme ou théocentrisme.

L'anthropocentrisme est une vision du monde qui place l'être humain et son bien-être au centre de ses préoccupations. Elle transforme en conséquence la religion en instrument qui permettra à l'homme d'atteindre son but et d'exprimer sa grandeur spirituelle. Dans une telle approche, l'homme étant la finalité du monde, Dieu n'est finalement perçu que comme le serviteur de l'homme, le grand ordonnateur qui n'est là que pour que l'homme puisse arriver à sa perfection et à son épanouissement³². Le bon Dieu n'est bon que s'il sert bien l'homme, arrive au bon moment pour le tirer du pétrin, et lui assure les conditions optimales de sa réussite, de son succès et de son épanouissement, qu'elles soient individuelles ou

²⁷ David Banon, op.cit., p.14.

²⁸ FM 117-8.

²⁹ FM 26, 71, 113.

³⁰ FM 72-3.

³¹ FM 102.

³² FM 38.

sociales, politiques. Ce n'est plus l'homme qui sert Dieu, c'est Dieu qui sert l'homme, en assurant que l'histoire humaine et la société aillent vers un mieux³³. On retrouve ce type de pensée, pour qui toute la finalité est l'homme et son développement, chez des philosophes comme Thomas d'Aquin³⁴ ou Kant³⁵, mais aussi dans certains courant kabbalistiques³⁶. Ce qui y devient sacré, c'est le perfectionnement moral et politique de l'homme, la mise en place d'une société organisée et juste, et l'éducation de l'homme à sa perfection morale et intellectuelle. Ce sera le cœur du projet des Lumières.

Maïmonide, selon Leibovitz, reconnaît l'importance d'une telle vision et sa nécessité. Mais il la critique et la rejette lorsqu'elle devient un but en elle-même, car elle finit alors par idolâtrer l'homme, par en faire un homme-dieu. Or elle ne peut avoir qu'une valeur instrumentale, propédeutique, pédagogique, pour permettre à l'homme de s'élever au véritable service divin : la connaissance de Dieu, qui est le cœur de la vision théocentrique³⁷.

Pour le théocentrisme en effet, il n'y a aucun sens ni aucune valeur à servir autre chose que l'être de vérité, c'est-à-dire Dieu³⁸. Toute existence autre que celle de Dieu est en effet contingente³⁹, et servir la contingence, c'est se condamner avec elle à l'inanité. C'est ce qu'on appelle l'idolâtrie : servir quelque chose d'autre que Dieu, donner sens et valeur à quelque chose qui n'est pas Dieu, et qui n'étant pas pérenne, s'avérera un jour vain et absurde. Seul Dieu est être de vérité⁴⁰, c'est-à-dire capable de donner sens et valeur véritables au monde et à l'homme⁴¹. C'est donc seulement grâce à son service et au cœur de son service qu'il est possible de donner au monde et à l'homme une signification qui ne soit pas vaine, futile, illusoire, idolâtrique. Seule la responsabilité et le service de Dieu donnent sens à l'homme et au monde. En eux-mêmes et pour eux-mêmes, monde et homme confinent à l'absurde, puisqu'ils sont et restent contingents, mortels, finis. Ils n'ont en eux-mêmes pas de vrai sens, de vraie valeur, mais seulement un sens emprunté, partiel, temporaire, et donc soumis à caution⁴². Seule la relation à la Transcendance en tant que service est capable d'ouvrir le monde et l'homme à un sens véridique, ancré dans l'éternité⁴³.

L'histoire n'a donc pas de valeur en elle-même : elle reçoit sa valeur du service de Dieu qu'elle permet, et reste instrumentale par rapport à ce service. Mais c'est là en même temps sa dignité et son honneur, sa valeur. Il en va de même pour l'homme : il n'est pas humain en lui-même, mais a à le devenir par la responsabilité du service, en recevant sur lui le joug des commandements qui l'élèvent à lui-même face à Dieu. C'est dans l'interpellation divine que l'homme trouve un sens à son existence, et ce sens acquis par le service ou la responsabilité est véridique, authentique, lesté d'éternité.

³³ FM 50.

³⁴ FM 39.

³⁵ FM 40, 70, 118.

³⁶ FM 39.

³⁷ FM 38-9.

³⁸ FM 37, 40-8.

³⁹ FM 44-5.

⁴⁰ FM 45-6.

⁴¹ FM 64-7.

⁴² FM 46.

⁴³ FM 76.

On voit bien dans ce qui précède que la connaissance de Dieu n'est pas à placer chez Maïmonide au-dessus ou en dehors du service de Dieu⁴⁴. La pratique religieuse n'est pas un corps étranger dans le système conceptuel de Maïmonide, qui y aurait adhéré uniquement parce qu'il était réaliste et la croyait utile au bon ordre social et au maintien de la tradition (comme le pensent de nombreux spécialistes de Maïmonide qui en font un platonicien bon teint⁴⁵) : elle est au principe et au terme, au commencement et au commandement de sa pensée. Dès lors, si la connaissance de Dieu est bien pour lui une valeur absolue au niveau de la perfection de l'être humain, cette connaissance l'oriente et le voue au service adéquat de Dieu, à son adoration de manière appropriée, c'est-à-dire gratuite et désintéressée.

Pour le dire en termes traditionnels, le cœur de la révélation juive se trouve dans le verset : « Je suis la Transcendance ton Dieu qui t'ai fait sortir de la terre d'Égypte, de la maison des esclaves » (Exode 20,2). Tout commence donc dans la connaissance et la reconnaissance de cet être de vérité⁴⁶ qui fonde toute existence humaine digne de ce nom et, en délivrant l'homme du joug de l'histoire et de ses affres, est seul capable de lui donner valeur et sens, par la liberté de la responsabilité à laquelle il le promet, c'est-à-dire par le service pratique auquel il l'engage.

Pourtant ce cœur battant de la révélation est suivi d'un ajout : « Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face » (Exode 20,3). C'est cette interdiction de l'idolâtrie – qui est seconde par rapport à la proclamation de la foi et du service – qui est le lieu où la philosophie devient nécessaire pour Maïmonide, pour aider le croyant à purifier sa foi des scories de l'imagination⁴⁷ et de l'idéologie. La philosophie n'est donc pas première, mais seconde par rapport à la foi et au service de Dieu : ce sont eux qui sont la finalité existentielle de l'être humain et, par rapport à eux, la philosophie n'a qu'un rôle ancillaire⁴⁸. Son rôle sera précisément d'éviter les égarements de la foi, et donc de l'épurer des scories de l'imagination humaine aux relents d'idolâtrie⁴⁹. En ce sens, elle est nécessaire – instrumentalement – pour conduire l'homme vers une foi adéquate à son service, en l'éloignant de tout soupçon d'idolâtrie⁵⁰. Elle n'est pas nécessaire en elle-même, mais parce qu'elle sert d'instrument pour appliquer le commandement d'interdiction de l'idolâtrie qui fait obstacle à la vraie connaissance de Dieu, c'est-à-dire au juste service de Dieu par les actes de l'homme⁵¹.

2. La philosophie comme adjuvant nécessaire au service religieux.

La philosophie – et avec elle l'esprit d'enquête scientifique – semble donc d'abord seulement instrumentale dans la pensée de Maïmonide telle que la présente Leibovitz⁵². Pourtant en même temps, elle s'avère mener à un retournement où ce qu'elle permettait de viser comme contemplation et connaissance de Dieu, se renverse en service actif de Dieu. C'est

⁴⁴ FM 52.

⁴⁵ FM 25.

⁴⁶ FM 43, 47.

⁴⁷ FM 32.

⁴⁸ FM 27-28.

⁴⁹ FM 36.

⁵⁰ FM 32.

⁵¹ FM 33, 47-8.

⁵² FM 30, 111, 126.

donc bien le mouvement philosophique qui aboutit à son propre effacement dans le retournement qu'il permet d'opérer de la recherche de connaissance de son objet, à la connaissance de ce même « objet divin » comme service pratique et désintéressé⁵³. Cette instrumentalité de la connaissance n'est donc ancillaire que parce qu'elle s'efface d'elle-même devant le retournement qu'elle seule permet pourtant d'opérer !

La philosophie constitue dès lors un chemin absolument nécessaire pour mener à la vérité – en ce sens, elle est centrale et indispensable, inévitable – alors même que dans le même temps elle est destinée à s'effacer devant l'objet – la vérité divine – qu'elle cherche à mettre à jour⁵⁴, car elle s'avère finalement portée par l'objet même qu'elle vise, et donc subordonnée à lui : là où elle pensait d'abord le maîtriser dans la connaissance – et rester seule maîtresse à bord –, elle découvre qu'elle a toujours déjà été portée par lui, et donc subordonnée à lui – à son service – dans le mouvement même qui l'anime. La maîtrise escomptée se transforme ainsi en service assumé, et là où la connaissance pensait exercer un pouvoir sur un absolu qu'elle aurait pu détenir et comprendre en elle, elle se découvre soudain au service d'un Infini qui la dépasse et la nourrit, et par rapport auquel elle n'est plus que seconde et instrumentale.

Il est temps à présent de préciser comment ce mouvement se met en place.

a. La connaissance intéressée

L'intention habituelle de la connaissance est de saisir son objet, de le prendre, le comprendre, l'appréhender, le maîtriser de telle manière qu'il se livre complètement à l'investigateur, et ne garde plus aucun secret pour lui. Mis ainsi totalement à disposition, il devient maîtrisable, manipulable à l'envi, d'où le lien étroit entre science et technique, les deux se trouvant liés historiquement dans leurs développements. Une telle science est éminemment intéressée, puisque découvrir l'objet, c'est en même temps le comprendre et le maîtriser, l'intégrer à la lumière de l'intelligence qui le sollicite, et le soumettre à elle.

C'est bien ce qui semble se passer dans la philosophie aristotélicienne qui reste le modèle de Maïmonide : on commence par assurer la connaissance du monde physique sublunaire dans toute sa variété, pour remonter ensuite à partir de lui vers la connaissance des sphères célestes, et finalement parvenir à la connaissance de la Cause première nécessaire – le premier Moteur immobile. Cette montée n'est pas sans incidence sur la connaissance : elle se fait de plus en plus abstraite – même si nécessaire –, car détachée des conditions physiques de l'expérience qui la porte. De cette Cause première, on a donc très peu de connaissances : on sait seulement qu'elle doit nécessairement – logiquement⁵⁵ – exister, car sans elle, rien ne pourrait être, exister : tous les effets constatés supposent une cause première qui les porte, sans laquelle ils ne pourraient point être effets et constituer la chaîne de concaténation qui tisse l'entière de l'existence du monde naturel. Cette nécessité de l'existence d'une Cause première dans la pensée aristotélicienne, s'est trouvée renforcée par l'argument suivant des aristotéliciens musulmans : si l'on imagine un monde constitué uniquement de causes non-nécessaires, un tel monde contiendrait inévitablement des vides de causalités – et donc des vides de continuité –, qui finiraient par rendre plus probable la non-existence du monde que son existence, puisque chaque vide de continuité couperait

⁵³ FM 53-4.

⁵⁴ FM 56-9.

⁵⁵ FM 44.

une chaîne entière des causalités. Le vide de continuité finirait donc par prévaloir dans le temps et par amener à la non-existence des choses et du monde. Or comme nous constatons que le monde existe et continue d'exister, il faut supposer derrière les causes seulement hypothétiques l'existence d'une cause nécessaire. Par la raison telle qu'elle décrit le monde et la chaîne des causes qui le constituent, il faut donc remonter nécessairement à une existence elle-même nécessaire, à une cause nécessaire⁵⁶ – la Cause première⁵⁷.

C'est le parcours habituel des philosophes au Moyen Âge : remonter de la connaissance du monde à la connaissance de Dieu, de la physique à la métaphysique, pour ancrer la connaissance dans l'être nécessaire qui la porte, et permet de penser le monde en le posant sur un principe stable, explicatif. Ce qui se passe chez Maïmonide, c'est qu'au moment où l'on arrive à cette connaissance de Dieu – de la Cause première aristotélicienne –, celle-ci s'avère n'être descriptible que négativement, par une espèce de théologie négative.

En effet, cette Cause doit être simple⁵⁸, car étant cause nécessaire, elle ne peut pas être liée à une autre cause dont elle dépendrait : à ce moment-là, existerait la possibilité d'une non-relation entre les deux, et elle ne serait donc plus une cause nécessaire. Il faut donc nécessairement que ce Dieu soit un et simple. Maïmonide parvient ainsi à clarifier la notion du divin – son unité –, en éclairant ce qu'elle signifie, et en éloignant d'elle tout ce qui nuirait à sa juste compréhension.

Or cette simplicité signifie du même coup que le divin devient imprédictible⁵⁹ : il n'est pas possible de dire sur lui quoi que ce soit – de lui prédiquer un attribut –, car dès qu'on affirme sur lui quelque chose d'autre, d'extérieur à lui, on introduit en lui une dualité interne, et il n'est plus dès lors cause nécessaire, première, ultime, simple. Dès lors, dans le même temps où l'on affirme l'existence nécessaire de Dieu comme Cause première, on s'interdit de dire quoi que ce soit de lui – de le prédiquer d'aucune manière !

Or si l'on ne peut rien dire de Dieu, comment peut-on encore affirmer son existence⁶⁰ ? Comment prédiquer l'existence à Dieu, s'il est simple ? Et comment même dire qu'il est simple ? ! et un ? Il faut donc selon Maïmonide faire un pas supplémentaire en niant toute prédication possible à propos de Dieu⁶¹. C'est la théorie de la double négation des attributs divins chez Maïmonide⁶² : la seule manière juste de parler malgré tout de Dieu – et donc de le viser en tant que Cause première qui nous échappe et nous fonde – sera non plus de dire qu'il existe, mais qu'il n'est pas inexistant ! Au niveau logique, dire que Dieu existe ou qu'il n'est pas inexistant, cela revient au même : une double négation équivaut bien à une affirmation. Mais au niveau sémantique, il y a une nuance, infinitésimale sans doute, mais pas insignifiante. Affirmer que Dieu existe, c'est poser une prétention dont le contenu semble clair, même s'il peut être discuté au niveau de la réalité de l'assertion : c'est une proposition que tous peuvent comprendre et qui explicite bien le sens de ce qu'elle veut dire. Il en va de même lorsque j'invoque l'existence d'une licorne : tout le monde voit bien

⁵⁶ Julius Guttman, *Histoire des philosophies juives. De l'époque biblique à Franz Rosenzweig*, Paris, Gallimard, 1994, p.202-3.

⁵⁷ FM 66.

⁵⁸ Julius Guttman, op. cit., p. 203.

⁵⁹ Idem, p. 204.

⁶⁰ FM 44.

⁶¹ FM 52.

⁶² Julius Guttman, op. cit., p.206-10.

de quoi il s'agit, ce à quoi je fais référence. Même si la licorne n'existe que dans l'imagination, son contenu de sens est clair, identifiable, maîtrisable par tous.

Mais lorsqu'au contraire j'affirme que Dieu n'est pas inexistant, je n'ai rien dit de précis quant au contenu ou aux modalités de cette non-inexistence : tout reste ouvert, infiniment ouvert. Mon expression a ouvert à un plus vers lequel elle pointe sans le donner en propre, sans le définir dans un contenu de sens spécifique. Je n'ai rien dit de précis, je n'ai fermé la connaissance sur aucun objet univoque, sur aucune définition spécifique : j'ai seulement indiqué un horizon de sens possible et infiniment ouvert. S'exprime ainsi le fait que le langage n'est pas capable de dire ce que je veux lui faire dire, ce que je vise à travers lui comme au-delà de lui⁶³. Je vise ainsi quelque chose – Dieu comme Cause première – qui dans ma pensée échappe à ma pensée et que le langage ne peut viser que négativement, sans le définir par un mot ou dans une idée – seulement en le visant d'une visée infiniment ouverte sur un au-delà d'elle-même.

b. Le retournement : limites de la connaissance et combat contre l'idolâtrie.

C'est là l'intérêt de cette théologie négative de Maïmonide : en fondant la connaissance, elle la limite dans sa capacité d'appréhension du réel ; et cette limitation de la connaissance s'avère être le cœur du combat contre l'idolâtrie au niveau religieux.

Une des avancées décisives de la pensée de Maïmonide a été d'établir une différence claire entre connaissance du monde et connaissance de Dieu⁶⁴ – la Cause première –, entre physique et métaphysique, entre science et théologie dirions-nous aujourd'hui. Si notre connaissance est à la mesure du monde, et peut ainsi faire du monde l'objet de ses investigations et de l'élaboration de notre savoir – se construire comme cosmologie positive –, il n'en va plus de même avec la Cause première⁶⁵. Celle-ci ne peut plus être maîtrisée et définie comme un objet quelconque : elle est le lieu où la pensée s'échappe à elle-même, se découvre fondée et dépassée dans sa dynamique par un objet qui lui échappe. Une telle connaissance ne peut se construire que comme une théologie négative, apophatique, à travers la double négation des attributs. La connaissance comme maîtrise de l'extériorité – comme cosmologie positive – s'avère ici impossible, puisque le contenu de cette extériorité est un infini, un non-défini qui précisément dépasse et échappe radicalement à toute prise, maîtrise, emprise, compréhension : il est ce que je ne peux viser qu'en niant ma visée d'emprise, de fermeture, de finition et de définition dans un savoir adéquat à son objet⁶⁶.

Maïmonide vide ainsi toute connaissance positive de Dieu : la connaissance de Dieu devient la conscience que celui-ci reste au-delà de tout ce que je puis en penser, infiniment autre. Dès lors, chaque fois que je nomme Dieu positivement, je dois immédiatement corriger cette nomination, pour faire comprendre qu'elle n'est qu'une manière de parler, qui rate l'essentiel du sens qu'elle vise sans le donner. Plutôt que de dire Dieu, il vaut donc mieux dire ce ou celui qui n'est pas non-divin ! Plutôt que d'affirmer qu'il est Un, comme les néo-platoniciens, il vaut mieux dire qu'il n'est pas multiple. Je vise ainsi bien l'unité, mais une

⁶³ Géraldine Roux, *Du prophète au savant. L'horizon du savoir chez Maïmonide*, Paris, Cerf, 2010, p. 50-5.

⁶⁴ FM 38.

⁶⁵ FM 83.

⁶⁶ FM 109.

unité qui ne se réduit pas à ce que ma pensée peut en percevoir et en comprendre, une unité qui est au-delà de toute unité que je suis à même d'appréhender positivement⁶⁷.

De la même manière, il ne faut pas dire que Dieu existe⁶⁸, mais qu'il n'est pas inexistant, laissant entendre par là que l'existence que je vise en parlant de l'Infini, reste au-delà de toute existence connue à laquelle je serais tenté de le réduire. C'est là la condition indispensable pour s'ouvrir à la vraie connaissance de Dieu comme Infini, comme Cause première radicalement différente de tous les effets finis qu'elle produit sans cesse. Il devient ainsi clair que la connaissance de Dieu du point de vue de sa déité⁶⁹ – comme Cause première irréductible à toute cause seconde – ne peut plus se laisser appréhender par les catégories habituelles de la pensée et de la connaissance humaines. Sans cela, grande serait la tentation de projeter sur Dieu ce qui ne serait qu'anthropomorphisme, c'est-à-dire une manière humaine d'appréhender et de comprendre le monde et les choses. On en viendrait ainsi à faire de la Transcendance une simple fonction et projection de la pensée humaine⁷⁰. Attribuant par exemple à Dieu une multiplicité d'attributs, on en viendrait à affirmer une multiplicité en Dieu et à le diviser en différents aspects qu'on finirait par opposer les uns aux autres, en affirmant par exemple qu'il est juste et bon, mais pas tout-puissant⁷¹. Il vaudrait mieux à ce moment éviter de dire qu'il est tout-puissant, en affirmant simplement qu'il n'est pas impuissant. De la sorte, on oblige notre raison à rester ouverte à un plus qu'elle vise sans le penser – sans l'englober dans la pensée et dans sa compréhension –, à un « être » qui au moment même où il dépasse toute pensée, toute parole, tout acte, les fonde et les porte dans leur dynamisme, comme une espèce de désir intérieur qui les meut et les dépasse (on peut penser à la raison comme *Verlangen* chez Kant).

Dès lors, l'Infini de Dieu, de la Cause première – ou de tout autre nom qui le vise sans le donner en propre – s'avère être ce cœur de la pensée et du langage qui les dépasse infiniment et les rend fondamentalement inadéquats à ce qui les travaille de l'intérieur – et ainsi les « infini » à eux-mêmes, si l'on nous accorde ce néologisme. Penser Dieu ou le nommer, reviendrait *ipso facto* à s'ouvrir à un processus et à une dynamique de recherche infinis qui rendent l'homme serviteur de l'objet qu'il cherche, et non plus son maître.

Dire que viser Dieu, c'est viser quelque chose qui échappe à la pensée et la conditionne, cela signifie donc infinir ma pensée à elle-même⁷². Or c'est précisément cela qui constitue pour Leibovitz le combat contre l'idolâtrie. Infinir la pensée à elle-même, c'est en effet refuser qu'elle se ferme sur aucun objet qu'elle en viendrait à considérer comme absolu. D'où l'importance de distinguer entre absolu et infini dans le cadre d'une telle pensée : on pourrait dire que pour Leibovitz, il faut s'efforcer d'être serviteur de l'infini, et jamais de l'absolu, alors même que c'est la tentation inverse qui prévaut ! Être serviteur de l'absolu – d'un objet, d'une représentation, d'une idée, d'une idéologie que l'on a absolutisé –, c'est être idolâtre, puisque cela revient en fait à maîtriser l'objet qu'on prétend servir : en fermant celui qu'on absolutise sur une teneur de sens qui nous appartient et qu'on maîtrise, on ne sert en fait que soi-même et l'idée qu'on s'est faite, sous couvert du service d'un

⁶⁷ FM 33, 47, 49.

⁶⁸ FM 43-4.

⁶⁹ FM 32.

⁷⁰ FM 50.c

⁷¹ Hans Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Rivages poche /Petite Bibliothèque, 1994.

⁷² D'où la résurrection des morts chez Maïmonide (FM 70).

autre, d'un dieu, d'une religion ou d'une idéologie. Dès lors transformer quelque chose en absolu – quoi que ce soit –, c'est *ipso facto* rater l'infini, le phagocyter et le bâillonner.

Au contraire, servir Dieu comme infini, c'est servir un Dieu qui n'a pas d'image, pas de représentation, - et même interdit toute image et représentation -, et reste ainsi au-delà de toute idéologie possible – fût-elle religieuse. A la limite d'ailleurs, il conviendrait sans doute de ne plus trop utiliser le mot Dieu, car il en dit déjà trop, et semble ainsi fermer sur un contenu fini et défini – absolu - ce qui devrait rester de l'ordre de l'infini⁷³. L'Infini se verrait ainsi réduit à un système de langage et de pensée qui en use et en abuse, et peut même transformer celui-ci en véritable tyran de la société et en source de violence et de fanatisme, au nom même du « bon Dieu » ! Le Tétragramme – le Nom propre de Dieu – doit donc bien rester imprononçable, parce qu'il fait signe vers un au-delà de toute capacité d'énonciation possible. Servir cet innommable, c'est donc faire preuve d'une vigilance sans faille, en empêchant la pensée de se clore sur aucune représentation définitive, en niant sans arrêt tous ces attributs qui proviennent nécessairement de l'expérience et de la conscience humaines et ne sont qu'une fonction d'elles. Sans cet effort constant de la pensée, l'idolâtrie guette, et l'on risque rapidement de ne plus servir qu'un substitut de Dieu, une image de lui qui le bloque sur ce qu'on s'imagine et se représente. Au contraire, accepter de viser quelque chose qui échappe à ma pensée et la conditionne, c'est infinir ma pensée à elle-même, en l'ouvrant à l'Infini et à sa dynamique qui me portent et me font agir. Mais pourquoi faire cet effort, pourquoi viser quelque chose qui nous dépasse et nous échappe, et ainsi rentrer dans une dynamique infinie d'action ?

c. Le service désintéressé, cœur vivant de la pensée dans sa dynamique

Au départ, celui qui voulait connaître Dieu, cherchait à conquérir son objet – l'objet Dieu -, fût-il le plus grand ou le plus important objet du monde, sa Cause première. Le but était de s'approprier par la vision et la connaissance ce qu'on visait. Mais arrivant à cet objet, il s'est rendu compte que cet objet était infiniment plus et autre que ce qu'il pouvait en capter et en appréhender. Cet échec de la connaissance reste en fait relatif, car il devient le lieu d'un retournement qu'on peut décrire par un double mouvement.

D'abord, il s'avère que la dynamique de la pensée par laquelle je me suis élevé à l'intelligence de la Cause première est elle-même produite et portée par cette Cause. Mon regard n'est donc plus le maître de ce que je pense, mais se découvre porté par ce qu'il pense et comme recevant de cette Cause première la dynamique même qui lui permet de la contempler ! Ce court-circuit de mon intelligence face à la Cause première me découvre ainsi que je me reçois d'un autre, et suis porté par lui dans la dynamique même de l'intelligence qui le vise.

Ensuite, cette découverte par mon intelligence de la cause qui la porte, n'est pas neutre : en remontant à sa source et en rencontrant cette source de manière cette fois-ci directe, immédiate – sans l'intermédiaire des causes secondes par lesquelles elle est en général portée à elle-même -, l'intelligence se ressource dans l'Infini qui la porte, et est donc relancée vers elle-même par une nouvelle impulsion, par une causalité cette fois-ci directe. Là où auparavant elle n'était liée que par une causalité universelle, dérivée, générale et impersonnelle, elle se découvre désormais liée immédiatement à sa source, par une relation

⁷³ FM 80-1.

directe⁷⁴ - on pourrait presque dire personnelle. Dans le langage de Maïmonide, elle est passée de la providence générale à la providence particulière⁷⁵ : étant reliée directement à sa source, quelque chose dans sa relation à elle change.

Ce que je voulais voir comme objet, s'avère porter le sujet que je suis dans son « regard ». Ce n'est donc plus moi qui regarde l'objet et le porte dans mon regard, c'est l'objet qui me regarde et me porte à moi-même dans son regard. Là où je voulais m'approprier la chose - l'autre - dans la connaissance, je me rends compte que l'autre me regarde⁷⁶ et me porte dans son regard en me « causant » par lui directement. Ce n'est donc plus un objet, mais un « sujet »⁷⁷ qui me promet à mon tour sujet en m'assujettissant à son regard. Mais dès lors, cette connaissance comme connaissance de l'inconnaissance, c'est-à-dire comme reconnaissance de la transcendance de l'Infini, devient immédiatement service. Celui que je voulais maîtriser par ma visée devient le maître de ma visée, maître qui la porte et la guide ! La notion de Dieu – sa découverte et sa rencontre - ne devient ainsi compréhensible que lorsqu'elle est associée à celle de service, c'est-à-dire lorsque je le reconnais comme maître de mon existence et de sa dynamique d'action et de recherche⁷⁸.

Au départ j'avais une relation avec le dieu général du monde, ce que Maïmonide appelle la providence générale, universelle. J'avais une relation au monde, et à travers lui, à la Cause première, à travers l'universalité, à travers la raison en tant qu'universelle. Et je découvre tout d'un coup que Dieu me regarde personnellement et que j'en suis le serviteur personnel en tant qu'il est la cause directe de mon existence, de son dynamisme et de sa visée⁷⁹. C'est sans doute cela qui fait la particularité de l'être humain dans la création, dans la nature pour Maïmonide tel que le lit Leibovitz : je croyais voir Dieu comme un objet, désormais il me regarde directement comme un sujet ; j'ai désormais une relation directe avec lui, non plus indirecte à travers la nature et son universalité. Et dans cette relation directe, je suis commandé à mes actes, c'est-à-dire que Dieu y devient *ipso facto* le Dieu qui me commande d'aimer, de faire la justice, de dire la vérité, de chercher la paix, etc. Mais cela se fait dans une relation désormais personnelle, où je ne suis plus broyé par une histoire générale de laquelle dépend le sens de ma vie : j'émerge à un sens personnel immédiat dans ma relation singulière face à Dieu et en tant que serviteur de Dieu⁸⁰.

C'est seulement ainsi que la connaissance de Dieu prend sens, c'est-à-dire donne sens à l'homme qui agit et au monde dans lequel il agit. Par la connaissance de Dieu en tant que dynamique de son service, ce qui n'était que contingent – mon existence et l'existence du monde –, se voit désormais enté dans la vérité divine et lesté par elle de sens et de valeur. C'est pourquoi lorsque Maïmonide parle de Dieu, il l'appelle l'être de vérité, l'être qui confère l'existence à tout ce qui est : il est au-delà de tout phénomène, perception, compréhension, car je ne connais que des êtres non-nécessaires, contingents, des êtres qui n'ont pas de valeur substantielle et qui ne sont donc pas des êtres de vérité. Seul l'Infini est

⁷⁴ FM 90-1.

⁷⁵ Celle-ci ne désigne pas chez Maïmonide la sollicitude de Dieu vis-à-vis de l'homme, mais l'attachement de l'homme à Dieu. Cf. FM 40, 88-90, 93. Voir aussi Julius Guttmann, op. cit., p. 218.

⁷⁶ FM 29.

⁷⁷ FM 80-1.

⁷⁸ FM 34.

⁷⁹ FM 92-3.

⁸⁰ Julius Guttmann, op. cit., p.224-5.

l'être de vérité⁸¹, c'est-à-dire celui que je ne connais jamais comme objet, comme quelque chose dont je maîtrise l'être par la connaissance, mais comme quelque chose qui me donne l'être et la connaissance et qui donc maîtrise mon être en en nourrissant la dynamique et l'élan, la visée.

La philosophie est donc bien nécessaire chez Maïmonide, précisément en tant que cette connaissance est le lieu d'un retournement en service : la connaissance ne saisit plus son objet, mais est saisie par lui ; plutôt que de maîtriser son objet, elle se renverse et se transforme en service de son « objet ». Ce n'est plus moi qui regarde l'objet, je suis vu par un sujet devant lequel j'ai des comptes à rendre, parce qu'il me « cause » directement par le regard que je porte vers lui. Et ainsi ma connaissance de Dieu devient *ipso facto* ma responsabilité face à Dieu. Au plus je connais Dieu, au plus je l'aime et au plus je le sers de manière désintéressée.

Le travail de négation de la connaissance s'avère être ainsi un travail d'ouverture à une transcendance, travail qui ne se ferme plus sur lui-même, mais s'ouvre à cette transcendance comme dynamique d'un service infini qui n'en a jamais fini de s'ouvrir sur ce qui l'appelle de l'avant : c'est ce travail d'infinition de l'ouverture qui constitue ma conscience comme connaissance dans son élan, c'est-à-dire comme responsabilité et service de la transcendance. Je ne peux connaître Dieu qu'en m'ouvrant sans cesse à lui par-delà la finitude de ma pensée, cette infinition de la pensée se découvrant précisément comme service et action : connaître Dieu, c'est le fait à chaque instant de m'ouvrir activement à l'Infini qui m'appelle et me nourrit, c'est-à-dire de le servir par mes actes, d'agir dans la probité et l'honnêteté d'un comportement désintéressé. Connaître Dieu ne peut donc signifier qu'une seule chose : le servir, le contempler dans et à travers cette active ouverture où je m'infinis à lui dans mes actes d'amour, de justice, de vérité, de paix, etc. La contemplation se retourne ainsi en acte et en dynamique, c'est-à-dire en service désintéressé et en responsabilité éthique infinie.

En fait, je ne connais Dieu pour Maïmonide que pour autant que je le sers⁸², et à l'exacte mesure où je le sers, car c'est à travers la lumière de mes actes que brille sa lumière et qu'elle m'éclaire du regard qu'il porte vers moi⁸³, qu'elle me sustente dans mon action et dans ma vie. C'est donc bien dans l'accomplissement infini de ce service que se dévoile le sens de la foi de Maïmonide, le sens de la connaissance de Dieu.

3. Conclusion

Une telle lecture de Maïmonide par Leibovitz permet deux avancées tout à fait fondamentales. D'abord elle a l'avantage de remettre Maïmonide au cœur du Judaïsme et de sa dynamique interne. Désormais, la philosophie de Maïmonide ne constitue plus un domaine extérieur à son effort gigantesque de mise en ordre de la Halakha, du droit juif : elle redevient partie intégrante de ce travail et s'inscrit en lui en tant que lutte nécessaire contre l'idolâtrie et en tant que pivot du passage entre service intéressé et service

⁸¹ FM 117.

⁸² FM 33, 40, 98, 115.

⁸³ Comme le dit Maïmonide : « de même que nous le percevons au moyen de cette lumière qu'il épanche sur nous [l'intelligence] ainsi qu'il est dit : « par ta lumière nous voyons la lumière » (Psaume 36, 10), de même c'est au moyen de cette lumière qu'il nous observe et c'est par elle qu'il est toujours avec nous, nous enveloppant de son regard » (*Guide des Égarés*, III, 52, Verdier, 1979, p.626, cité dans FM 90).

désintéressé⁸⁴. Or une telle lutte contre l'idolâtrie est bien centrale dans le Judaïsme, et nécessaire jusqu'à aujourd'hui, lorsqu'on connaît les désastres que peuvent produire les idéologies en tout genre dans l'histoire. Car ce qui se cache derrière une telle lutte contre l'idolâtrie - et contre toutes les idéologies qui se prétendent absolues -, c'est la nécessité de la critique et de l'esprit critique⁸⁵. Et ce n'est pas parce qu'on étudie le Talmud qu'on est inoculé contre le danger du manque d'esprit critique. Leibovitz nous a rappelé qu'au cœur du judaïsme se tient la critique⁸⁶, la capacité de poser des questions qui dérangent, et pas seulement de se contenter du simple retour de questions qu'on a déjà posées dans le passé, comme s'il n'y avait plus d'avenir à faire émerger à travers le présent, ses questions et ses défis. Servir Dieu ne peut se faire qu'en ouvrant infiniment son esprit au Dieu qui nous interpelle dans l'urgence présente.

L'autre avancée fondamentale se fait au niveau de la question du sens de la vie : l'homme, en sortant du sens général de l'histoire, peut trouver dès à présent un sens personnel à sa vie à travers la responsabilité de ses actes. Ce sens personnel n'est autre que celui du service de Dieu, c'est-à-dire de cette responsabilité infinie par laquelle je me trouve toujours déjà liée par une alliance avec l'Infini. Le mot Dieu n'a de sens qu'à l'exacte mesure des actes auquel il me porte. C'est dans et par la qualité du service désintéressé qui est le mien – par ma probité et mon honnêteté – que brille exclusivement la lumière de sa connaissance. C'est cette qualité de mes actes qui constitue l'élection divine, et le seul lieu possible de toute révélation - et de son sens.

Il me semble intéressant de terminer ce rapide parcours dans la pensée de Leibovitz en donnant un exemple biblique qui résume et éclaire assez bien la démarche de sa pensée. La Bible nous rappelle plusieurs fois l'importance des pèlerinages à Jérusalem où le peuple montait au Temple trois fois l'an pour y faire la fête (à Pessah, Chavouot et Soukot). Or pour décrire le but de ces pèlerinages, le texte biblique utilise une expression assez étrange. Littéralement, et si l'on ignore la vocalisation des massorètes, le texte dit : tu viendras là-bas « voir la face du Seigneur ton Dieu »⁸⁷. Or la version rabbinique nous oblige à lire ce texte différemment : l'homme ne vient pas « voir la face du Seigneur », mais il vient pour « être vu par la face du Seigneur » ! Ce retournement me semble assez comparable au retournement que décrit Leibovitz dans sa lecture de Maïmonide. Au départ, l'homme utilise les commandements pour s'approcher de Dieu et ainsi le connaître. Il croit encore pouvoir voir Dieu, s'emparer du divin par son regard, et ainsi le posséder comme un objet, l'intégrer dans une idéologie qui lui permettra de maîtriser le monde et sa vie – et à la limite, d'échapper à la souffrance et à la mort. Or en fait, lorsqu'il arrive à Jérusalem et accomplit les rites, il finit par se rendre compte que ce n'est pas lui qui voit Dieu, mais que c'est Dieu qui le regarde : il est vu par Dieu, et considéré comme responsable devant son regard !

Le sens du culte à Jérusalem – et du pèlerinage qui y mène – change ainsi du tout au tout. Au départ, on prend l'homme tel qu'il est. Son service – sa religion – est intéressé : il vient à Jérusalem – ou à tout autre lieu de culte – parce qu'il cherche des certitudes, des évidences, un sens clair et définitif à sa vie ; il cherche à maîtriser le divin – l'absolu – par son regard et par sa connaissance. En général en effet, l'homme est religieux parce qu'il a peur de la mort

⁸⁴ FM 116.

⁸⁵ *Le Guide des Égarés*, III, 51, Verdier, Paris, 1979, p.615-8.

⁸⁶ FM 32.

⁸⁷ Cette expression apparaît à cinq reprises, avec quelques variantes, en Ex 23,17 ; 34,23 ; 34,24 ; Deut 16,16 ; 31,11.

et de la souffrance, et qu'il cherche donc à maîtriser sa vie en lui donnant un sens. Il veut donc voir Dieu : il cherche une assurance tout-risque contre les malheurs et veut y croire dur comme fer, parce que sans cela, tout risquerait d'être absurde. Le non-sens n'est-il pas insupportable ? Tout cela est humain, trop humain.

C'est précisément en ce lieu - au cœur de cette tentation et de ce fantasme - que le rite va s'inscrire et prendre sens en demandant à l'homme de monter à Jérusalem, pour - par cette montée qui semble d'abord lui promettre de réaliser son fantasme religieux - essayer de l'éduquer en l'élevant. Quel est le sens de cette élévation, de cette éducation ? Le rite va apprendre à l'homme à retourner son regard et sa visée : là où il voulait voir Dieu et s'en emparer par son savoir, il doit découvrir qu'il ne voit rien du tout – aucune certitude, aucune maîtrise -, mais qu'au contraire, il est vu par Dieu ! Là où il voulait se rendre maître de l'autre, de l'inconnu, de l'imprévisible, c'est l'autre qui se révèle être son maître et qui lui demande de remplir sa responsabilité face à lui, c'est-à-dire de redescendre dans sa vie quotidienne pour lui donner un sens, tels qu'il est, sans plus essayer de se prendre pour le roi du monde et le maître de toute chose à travers sa religion. C'est ce retournement fondamental que Leibovitz - à travers sa relecture de Maïmonide - a cherché à enseigner à nouveau au Judaïsme.

C'est peut-être là aussi sa manière de répondre au défi abyssal de la Shoah. Comme pour dire : ce n'est pas parce que l'histoire est inhumaine et semble absurde, qu'il ne nous incombe pas d'essayer de devenir humains, malgré tout, et de la faire rayonner du sens - qui peut sembler dérisoire face aux déchaînements de la violence et de la bêtise - de nos actes justes et bons. Car pour sauver l'humain malgré l'histoire, il importe de sauver la relation de l'homme à Dieu : sortir cette relation des absolus qui la plombent et la pervertissent, pour la rouvrir à l'appel infini qui la traverse, appel qui constitue le cœur de la responsabilité humaine dans l'histoire et rend possible ces petits actes bons qui l'éclairent de lumières éparses et fragiles. Peut-être parce que c'est le seul niveau de sens, de valeur et de courage qu'il nous reste après cette sombre page de l'histoire⁸⁸.

Maïmonide selon Leibovitz

Édouard Robberechts

Aix Marseille Univ, CNRS, TDMAM, Aix-en-Provence, France.

⁸⁸ Zvi Kolitz, *Yossel Rakover s'adresse à Dieu*, Paris, Calmann-Lévy, 1998.