

La politique d'une communauté absente. Quelle politique pour les perplexes selon Maïmonide ? / Dr Géraldine Roux. — Extrait de : Annales de philosophie et des sciences humaines. — N° 23, t. 1 (2007), pp. 337-345.

I. Judaïsme — Doctrines. II. Maïmonide, Moïse, 1135-1204 — Et le messianisme. III. Nation — Aspect moral.

PER L1044 / FP208453P

**LA POLITIQUE D'UNE COMMUNAUTÉ ABSENTE.
QUELLE POLITIQUE POUR LES PERPLEXES
SELON MAÏMONIDE ?**

DR GÉRALDINE ROUX

Université Marc Bloch de Strasbourg - France

L'instrument a cessé de fonctionner. C'est pour cette même raison aussi que la prophétie nous reviendra à l'époque du Messie, comme on nous l'a promis » affirme Maïmonide, philosophe juif du XII^e siècle, dans son traité le *Guide des Perplexes*.

Maïmonide est né à Cordoue en 1135, et, pour fuir les persécutions, s'exila d'abord au Maroc puis à Fostat près du Caire où il fut médecin à la cour de Saladin. Il y mourut en 1204. Depuis la destruction du Temple, l'Exil, le temps des prophètes est achevé. La captivité, c'est-à-dire l'impossibilité historique pour un peuple, le peuple juif, de se gouverner soi-même se traduit également par la perte du loisir. Perte du loisir au sens grec du terme : contraints de se mêler aux nations, les juifs n'ont plus la possibilité de l'étude libre mais toujours alourdie par la pratique du culte rendue difficile par les persécutions, notamment Almohades, dont Maïmonide lui-même a fait l'expérience au long de sa vie. Et, c'est en ce sens qu'à la perte de l'autonomie politique correspond la perte du savoir de la tradition.

Sache, affirme l'auteur, que les nombreuses sciences que possédaient notre nation pour approfondir ces sujets [les secrets de la Torah] se sont perdues tant par la longueur des temps que par la domination que les peuples barbares

exerçaient sur nous, et aussi parce que ces sujets, ainsi que nous l'avons exposé [en I, 34], n'étaient point livrés à tout le monde, les textes des Ecritures étant la seule chose qui fût abordable pour tous¹.

Trois causes donc à la perte de la science profonde de la Loi : une cause pourrait-on dire naturelle, une cause historique et politique, une cause interne à l'étude qui pourrait également être interprétée de manière politique.

Il ne s'agira pas ici de tenter de décrire la politique idéale pour Maïmonide. S'il n'y a plus de prophétie, si la science profonde de la Loi s'est éteinte, cette politique idéale ne peut qu'être repoussée dans les temps messianiques. Et pourtant il faut parler, il faut agir dans les temps tels qu'ils sont. Dans ces conditions, il serait peut-être intéressant de tenter d'esquisser ce que pourrait être pour Maïmonide, une politique, ici et maintenant, dans ces temps crépusculaires. De même, il ne s'agira pas de décrire un gouvernement idéal mais d'analyser ce qu'on peut entendre justement par « gouvernement » : la communauté peut-elle retrouver une forme de souveraineté alors même que le peuple est en exil et ne peut revendiquer l'exercice d'une quelconque souveraineté ?

Au chapitre 40 de la 2^e partie du *Guide*, Maïmonide, veut établir un critérium distinguant les régimes des lois conventionnelles, la Loi divine et celle des faux prophètes. Peu avant, Maïmonide, se fondant sur *Les politiques* d'Aristote, expliquait que *La loi, bien qu'elle ne soit pas naturelle, entre pourtant, à certains égards, dans la catégorie du naturel².*

S'agit-il de la Loi divine, révélée ou de toute loi, quel que soit le législateur ? L'une et l'autre question sont inextricablement liées. Si la loi entre dans la catégorie du naturel, même si elle ne peut qu'être conventionnelle, c'est parce qu'elle tient à la « faculté de régime », pour reprendre l'expression de l'auteur, que possède le législateur. Face à la variation infinie des individus, le législateur est capable, par cette faculté naturelle, de réguler les rapports humains et d'établir, cette fois par convention, par ses lois, un ordre dans la société. Nous ne pouvons que reconnaître, dans cette affirmation, le thème de la médiété

1. Maïmonide, *Le Guide des Egarés*, Paris, Maisonneuve et Larose, I, 71, p. 332-333, traduction S. Munk, 1981 dont l'abréviation sera *G* dans les prochaines notes. Je préfère traduire par « perplexe » plutôt qu'égaré afin d'être plus proche du sens maïmonidien de *ha'ir*.

2. *G*, II, 40, p. 308.

aristotélicienne¹. Mais Maïmonide ajoute une différence, qui ne pouvait être pensée dans la cité grecque : celle entre le prophète et le législateur.

Tantôt l'individu, explique-t-il, quelques phrases plus loin, est celui-là même à qui ce régime a été inspiré, et c'est le prophète ou le législateur ; tantôt il est celui qui a la faculté de contraindre les hommes et à pratiquer ce que ces deux-là ont prescrit, à le suivre et à le faire passer à l'acte, et tels sont le souverain qui adopte cette loi du législateur et le prétendu prophète qui adopte la loi du vrai prophète, soit en totalité, soit en partie².

Maïmonide établit donc une distinction entre le prophète ou le législateur qui établissent la loi, le souverain qui la fait appliquer par sa faculté de contrainte, et non de régime, et le faux prophète qui usurpe la loi. Jouant dans l'un et l'autre cas, sur l'ambiguïté de la conjonction articulant le législateur au souverain et le législateur au prophète, leur distinction semble problématique : le « ou » est-il uniquement exclusif ou peut-il être inclusif ? Et si le législateur peut ne pas être prophète, comment différencier la législation de chacun ?

C'est en ce sens, qu'il est nécessaire d'élaborer un critérium, non seulement pour distinguer le prophète du faux prophète mais également le prophète du simple législateur, par-delà la simple distinction entre la loi provenant d'une déduction et celle d'une inspiration. Maïmonide affirme quelques pages plus loin :

Si donc tu trouves une loi qui n'a d'autres fins et dont l'auteur [...] n'a eu d'autres buts que de mettre en bon ordre l'État [...] sans qu'on y insiste, en aucune façon, sur des choses spéculatives [...] tu sauras que cette loi est

1. À la lumière de l'*Ethique à Nicomaque* définissant l'excellence (ἀρετή) comme « une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent » (Aristote, *Ethique à Nicomaque*, II, 6, 1107a, Paris, Vrin, traduction J. Tricot, 1990, traduction modifiée), Aristote pose la question : « Si le législateur, quand il veut établir les lois les plus correctes possible, doit légiférer en vue de l'avantage des meilleurs ou de celui de la majorité (...) peut-être ce qui est correct est ce qui est à l'avantage de la cité toute entière c'est-à-dire <à l'avantage> commun des citoyens. Or, un citoyen, d'une façon générale, c'est celui qui participe <à la fois aux statuts> de gouvernant et de gouverné, mais il est différent selon chaque constitution, et pour la <constitution> excellente c'est celui qui est capable de choisir de manière réfléchie d'être gouverné et de gouverner en vue d'une vie menée selon l'excellence. » (Aristote, *Les politiques*, III, 13, Paris, GF-Flammarion, traduction Pierre Pellegrin, 1993 ; traduction modifiée).

2. G, II, 40, p. 308.

purement législative [...] Mais, si tu trouves une loi dont les dispositions visent non seulement à l'amélioration des intérêts corporels, mais aussi à l'amélioration de la foi [...] et tendant à rendre l'homme sage, intelligent et attentif, pour qu'il connaisse tout l'être selon sa vraie condition, alors tu sauras que ce régime émane de Dieu et que cette loi est divine¹.

Les lois non inspirées ne s'occupent que du bien être du corps alors que la Loi de Dieu s'occupe également du bien être de l'âme. La Loi divine pose comme nécessaire ce bien être du corps mais ajoute la nécessité de l'amélioration de la foi que Maïmonide identifie à l'amélioration de la faculté rationnelle visant la production d'une communauté politique non seulement heureuse mais rationnelle. Peut-être l'un n'allant pas sans l'autre... Quoiqu'il en soit, si l'on peut distinguer le simple législateur du prophète, c'est peut-être en fonction de leur faculté de régime : si l'un, par ses lois, régule les rapports matériels entre les individus, l'autre régule également leurs opinions visant l'amélioration de leurs connaissances. Or, comment, justement tenir ensemble ce double but ?

À ce stade, deux remarques s'imposent : si le prophète est en même temps législateur, Maïmonide a en vue bien évidemment la Loi de Moïse. Or, *il n'y en a jamais eu de semblable auparavant et il n'y en aura pas dans l'avenir²*. Après la Loi de Moïse, le vrai prophète pourra être gouvernant mais non législateur³. Nous assistons donc à une gradation dans la prophétie : le législateur Moïse (dont seule la législation est de part en part rationnelle), les prophètes ultérieurs gouvernants, guidant la communauté grâce à la Torah et à leurs songes ou leurs visions. Or, encore une fois, *l'instrument a cessé de fonctionner*. Si la législation, sauf à s'assimiler à celle des nations, est réservée au prophète et si finalement le gouvernement est lié à cette faculté prophétique, quel peut être le guide de la communauté dans les temps tels qu'ils sont ?

La Loi a été donnée et il n'y en aura jamais d'autre : il n'y a qu'une seule Loi, celle de Moïse⁴. Donc, en quelque sorte, il n'y a plus besoin de législateur, de producteur de loi. En affirmant, comme au passage, que *le livre est un guide infaillible pour ceux qui veulent être guidés, et qui pour cela a été appelé Tôrà⁵*,

1. G, II, 40, p. 310-311.

2. G, II, 33, p. 274.

3. Ce qui éclaire la distinction, en II, 40, entre le législateur et le gouvernant

4. G, III, 39, p. 301.

5. G, III, 13, p. 93.

faisant référence au verbe *horah* qui signifie indiquer, guider, Maïmonide est très clair : le guide est là et prend la forme d'un texte et toute la difficulté sera de l'interpréter. En ce sens, il semble que l'on assiste à un déplacement du pouvoir : le guide n'est plus un individu (le prophète) mais le texte même. Ne serait-ce pas alors au savant de prendre, pour ainsi dire, le relais du prophète, malgré sa connaissance inférieure, puisque déductive et conjecturale et non intuitive ?

Là encore, une remarque s'impose : Maïmonide, au moment où il écrit le *Guide*, ne peut que constater un éclatement identitaire du Judaïsme : la communauté politique est éclatée par les invasions, les persécutions. Il n'y a plus de communauté de langue, la science d'Israël a été perdue. Si le but du *Guide* est la restauration de la « Loi dans sa réalité » c'est-à-dire non seulement dans sa pratique mais en déterrants ses racines c'est corrélativement en vue de restaurer cette identité perdue. Or, et c'est là une première difficulté, cette restauration ne peut s'appuyer sur le plan historique précisément parce que la seule expérience historique vécue est celle de l'exil et du déchirement. Mais cela n'implique pas, me semble-t-il, chez Maïmonide, une attente du royaume messianique. Si l'on peut parler de restauration d'une identité perdue, elle peut se réaliser, non pas dans la construction d'une politique historique effective, mais dans l'entre-deux : à partir d'une science parcourue de silences (puisque ces vérités qu'approche le *Guide*, comme l'affirme l'auteur en introduction, ne se dévoilent que pour ensuite se dérober)¹. Avec pour guide finalement le savant lui-même, relayant la vision prophétique par la recherche déductive. Et ce relais est rendu possible par la donation du Texte, le vrai guide de la communauté que le savant a à décrypter. Le savant serait donc le nouveau guide de la communauté, déroulant la rationalité de la Loi améliorant donc aussi bien la connaissance que la foi, améliorant les mœurs et l'observance des commandements. Or, quel peut-être ce savant capable d'être un guide pour sa communauté, guidé lui-même par la connaissance de la Loi, dans sa réalité ?

C'est à partir de cette question que l'on peut comprendre la figure du perplexe. Avant tout, il est nécessaire de faire une remarque de traduction : si le titre français du traité est le *Guide des Égarés*, il serait plus approprié, comme le fait la traduction anglaise de Shlomo Pinès, de traduire « égaré » par « perplexe » précisément parce que ce savant qui doute des fondements de sa foi n'est pas un égaré. Le perplexe (*ha'ir* en arabe) est celui qui est confronté à une

1. *G*, introduction, p. 10 : « La vérité tantôt nous apparaît de manière à nous sembler (claire comme) le jour, tantôt elle est cachée par les choses matérielles et usuelles. » C'est pourquoi « mon but est (de faire en sorte) que les vérités y soient entrevues, et qu'ensuite elles se dérobent. »

contradiction massive : Maïmonide explique dans l'introduction de son traité qu'en interprétant la Loi suivant un sens littéral, le perplexe s'aperçoit de toutes ses contradictions, de l'obscurité des *'houkchim*. Or, il n'est pas égaré, au sens où il aurait perdu la foi, je cite : *homme religieux chez lequel la vérité de notre Loi est établie dans l'âme et devenue un objet de croyance, qui est parfait dans sa religion*¹. Ce n'est pas non plus au sens où il aurait des égarements, où il commettrait des fautes intellectuelles (je cite toujours : *il a étudié les sciences des philosophes et en connaît les divers sujets*) ni même des fautes morales (il est *parfait dans ses mœurs*). Donc, dans une première approche, le perplexe est un savant, parfait aussi bien dans sa rationalité, dans sa foi, dans ses mœurs. En lisant ce passage de l'introduction, on pourrait même dire qu'il possède toutes les qualités du prophète, sauf la prophétie. Le perplexe, dans les temps tels qu'ils sont, pourrait alors être vu comme le meilleur candidat dans la reconstruction non seulement de la science perdue d'Israël mais de son noyau identitaire. A une restriction près : il est perplexe, troublé par le sens littéral de l'Écriture.

Perplexe donc confronté à une contradiction massive : face aux commandements à rationalité cachée/potentielle, deux attitudes sont possibles. Dieu l'a prescrit et on ne doit pas en chercher le sens. Bien au contraire. Cette absence de sens serait justement la marque de la foi sans réserve. Or, comme l'affirme Maïmonide, ce serait là abandonner la voie de la raison. Et pourtant, on ne peut faire comme si ce type de commandement dont l'utilité n'est pas évidente n'existait pas. Ce serait là rejeter la Loi. De même, certains textes de la Torah, lus de manière littérale, semblent anthropomorphiques et mènent le croyant à une contradiction insurmontable – cause de sa perplexité. En somme, on ne peut plus faire comme si la Révélation n'avait jamais eu lieu. Et c'est précisément de cette double impossibilité -l'impossibilité de faire de la philosophie comme s'il n'y avait jamais eu de Révélation au mont Sinaï et l'impossibilité de faire comme si la philosophie n'avait rien à apporter, rien à apprendre- que naît la perplexité mais peut-être également l'espoir, pour Maïmonide de redonner son sens, son orientation (comme norme) et peut-être sa refondation politique à la Loi.

Dans son *Epître à la communauté de Lunel*, Maïmonide fait un constat très sombre de la situation des communautés éparpillées :

En ces temps d'affliction, nul n'est plus là pour brandir l'étendard de Moïse, ni pour approfondir les paroles des maîtres du talmud ; il n'y a plus personne, à part vous-mêmes, et ceux des cités de vos régions. Vous ! qui êtes

1. G, introduction, p. 7.

continuellement absorbés, comme je le sais, dans l'étude et l'interprétation des textes ; vous dépositaires de l'intellect et du savoir. Sachez qu'en maints autres lieux, la Thora a été égarée par ses propres fils ; sur le plan intellectuel, la plupart des pays ont rendu l'âme et une ultime minorité est encore à l'agonie : trois, peut-être quatre villes de la Diaspora¹.

La sagesse d'Orient est en train de s'éteindre : la plupart des communautés ne savent plus lire le Texte, soit par ignorance, soit par la perte du Texte, de la Thora orale, soit par son unique interprétation littérale, soit par les persécutions comme dans les cités du Maghreb. Ce qui pousse Maïmonide à faire de la communauté de Lunel, celle de savants éclairés, dont la famille des Tibbonide qui traduit les textes de Maïmonide, son dépositaire, à l'exhorter à reprendre le flambeau, au sens strict du terme : apporter la lumière de la connaissance dans ces temps de ténèbres.

Il n'est donc point de Salut, nulle part, continue-t-il, si ce n'est auprès de vous, frères, figures de notre rédemption. Ainsi, renforcez-vous pour notre peuple ! Soyez comme les fils des héros ! Car dorénavant, la Parole dépendra de vous : relevez-la, ou réprouvez-la – faites comme s'il en allait de la loi du lévira².

Par cette dernière allusion, Maïmonide met en demeure la communauté de faire un choix qui ne peut plus passer entre la vie contemplative et la vie politique mais entre la sauvegarde ou la destruction même de la Torah.

Si l'on peut, dans des temps paisibles, se demander si la perfection humaine réside dans la contemplation, la stricte étude (ce que font les sages de Lunel) ou dans le cadre politique, la seconde branche de l'alternative est disqualifiée : Maïmonide ne peut observer, *hinc et nunc*, qu'un éclatement du « bien-vivre politique », à cause des persécutions, de l'asservissement d'Israël aux nations et qui se traduit intellectuellement par l'égarement de la Torah par ses propres fils, la perte de sa connaissance. Le double but de la Loi semble donc perdu : la perte du loisir, de la liberté politique s'accompagne de la perte du savoir et de l'amélioration des connaissances. Et c'est cette absence de liberté politique qui traverse tout le traité : *Dites, pensez dans votre cœur, sur votre couche, et demeurez silencieux³*. Le savant, comme peut-être le présupposent les sages de la communauté de Lunel, devrait donc penser dans son cœur, s'occuper à

1. Maïmonide, « Epître à la communauté de Lunel » dans *La guérison par l'esprit, précédé des Lettres à Fostat*, Paris, Daniel Radford, Bibliophane, traduction Laurent Cohen, p. 47.

2. *Ibid.*, p. 48.

3. G, I, 50, p. 182, reprenant Psaume 4:5

comprendre Dieu et, dans la vie politique et publique, rester silencieux. Or, il faut parler parce que les temps sont troublés. Si le savant n'acquiert des connaissances, la plupart du temps que par *la solitude et l'isolement*, Maïmonide ajoute toutefois une petite réserve :

*C'est pourquoi tout homme supérieur cherche souvent à s'isoler et ne se réunit avec personne, si ce n'est en cas de nécessité*¹.

Et c'est cette nécessité qui a poussé Maïmonide à écrire le *Guide* et qui doit pousser les savants de la communauté de Lunel non seulement à guider leur communauté mais à devenir un flambeau pour toutes les communautés disséminées et ignorantes. C'est finalement cette nécessité qui doit pousser les savants à endosser le rôle de restaurateurs et à reconstruire la communauté absente à travers la reconstruction d'un certain espace de liberté.

Or, si l'on peut parler de la reconstruction d'un espace de liberté, il ne peut être géographique ou factuellement politique : il n'y a pas d'État hébreu. Mais si cet espace est absent ici et maintenant, peut-être faut-il le comprendre comme une idée à construire.

En conclusion, si on peut parler de projet politique maïmonidien, ce n'est pas comme visée d'une construction d'un État, ni même d'une reconquête d'une souveraineté politique effective mais comme reconstruction de l'identité perdue, passant par la liberté de la pensée qui ne peut être aliénée. Dans cette perspective, nous pourrions reprendre le but des patriarches et de Moïse, *faire naître une nation qui connaîtrait Dieu et l'adorerait*², et l'appliquer à ces temps troublés. Reconstruire une nation non pas dans un lieu géographique – toujours à la merci d'invasions – mais à partir des îlots éparses, encore fragmentaires, de communautés. Et ce serait aux savants, éveillés par leur perplexité même à la nécessité de restaurer les fondements du Judaïsme, de redonner sa force intellectuelle à leur communauté. Or, la restauration de ce réseau intellectuel perdu entre savants, entre communautés, peut-elle s'identifier à une sorte de propédeutique à la restauration d'un État politique effectif? Même si pour moi cela reste très ambiguë chez Maïmonide, il semblerait plutôt que cette restauration de la rationalité et donc de l'identité juive ne pourrait émerger qu'au cœur des nations, non à l'extérieur. Et ce serait peut-être là la force du projet maïmonidien : Le *Guide* a pour but de déterrer les îlots de significations sur fond d'obscurité dans une lecture infinie de la Torah ; de même les communautés

1. G, III, 51, p. 442.

2. G, III, 51, p. 444.

guidées par des savants tels que les sages de Lunel, eux-mêmes guidés par le Code, le *Mishné Torah* de Maïmonide, qui est une compilation, une mise en ordre de la Loi et par le *Guide des perplexes* lui rendant sa signification profonde, deviendraient des îlots de lumière – par la science – dans les temps de ténèbres.

Ce serait dans cette perspective que ce projet de restauration de la science d'Israël ne pourrait qu'avoir des résonances politiques au sens où les communautés, soudées par leur amélioration intellectuelle, guidées par le Texte rendu à son sens profond, ne pourraient plus être aliénées par une quelconque contrainte ou pression étrangère. La Loi, finalement intériorisée dans la tête et le cœur du croyant, ne pourrait alors que prendre la forme d'une forteresse intérieure, d'un palais non pas fermé sur lui-même mais capable d'accueillir son Autre (la philosophie notamment) parce que ses fondations ne pourraient plus ni tomber dans l'oubli ni être détruites. Projet donc de régulation infinie, parcouru de tensions et de contradictions, mais qui seul, pour Maïmonide, serait capable de rendre sa souveraineté à la communauté encore absente.