

# De l'unité de Dieu et des hommes

*Shmuel Trigano - 16/06/1992*

Comment peut-on parler de Dieu sans attenter à son unité ? Telle est la question fondatrice de la pensée maimonidienne dans *Le Guide des Égarés* (LG). Quel impact ce caractère problématique de la parole a-t-il sur le rapport interhumain ? Comment la Cité est-elle possible si les hommes, dans le vecteur même de leur relation, le langage, ne peuvent accéder en vérité à l'unité ? Voici la question subsidiaire qui hante tout LG.

En se confrontant à ces deux questions, Maïmonide, en parfait amoureux de l'un, entreprend de construire le concept d'une unité qui persisterait, alors même que l'être de Dieu se déroberait dans le langage qui le dit, alors même que la cité des hommes se déroberait dans le langage qui la lie. C'est une réflexion sur cette unité que je souhaiterais conduire avec vous, ici, en analysant l'hérméneutique maimonidienne et les solutions auxquelles elle conduit.

J'ai été sensible à la notion de "tourment" que Charles Melman a évoquée et c'est par son tourment que je voudrais aborder Maïmonide : essentiellement le tourment de l'unité, tourment de l'un dans un monde divisé, tourment matriciel de la difficulté d'être ensemble là où il y a l'autre, un tourment existentiel pour Maïmonide, être divisé et contradictoire, écrivant en arabe son grand oeuvre philosophique et en hébreu son code de la Tora, philosophe critique et à la fois "aigle de la synagogue", un tourment historique car l'oeuvre laisse derrière elle ce que les historiens ont appelé la "controverse maimonidienne, grande cassure de plusieurs siècles qui va scinder le monde juif en deux...

## **La méthode : le travail de l'Un**

Ce qui est en question, dès le départ, avec Maïmonide, c'est en fait le statut du sensible, qu'il s'exprime à travers le texte de la Révélation, l'existence d'un peuple et d'une société comme supports au texte révélé ou bien le lien du Dieu créateur avec le monde. Comment le Dieu de l'univers peut-il parler à des hommes de chair et de sang et ces hommes le connaître ? Comment sa parole peut-elle parler en une langue spécifique ? Comment un peuple peut-il porter la vérité et expérimenter collectivement la Révélation ? Et si Dieu parle aux hommes dans leur langue, cette langue ne parle-t-elle que pour les hommes et non pour Dieu ?

Il y a en effet une contradiction récurrente à affronter dans la pensée de l'unité. Elle est habitée par une tension entre l'harmonie parfaite et la cohérence intrinsèque que supposent immédiatement l'un, le divin et la dissonance, la discordance, la fragmentation (la temporalité) que représente le monde.

Toute philosophie de l'un doit rendre compte du monde, parce qu'elle doit préserver le plus longtemps possible la perfection de l'unité. Comment le monde est-il alors possible si l'un reste pertinent malgré (si j'ose dire) la création ? C'est en fait à ce dernier problème que s'affronte LG plus qu'au premier, car l'unité ne peut se dire ouvertement. C'est par défaut, manque, négatif du monde que Maïmonide la suggèrera. C'est pourquoi toute son analyse vise t-elle à travailler le sensible avec l'un.

Et ce travail s'inscrit toujours dans l'antinomie du particulier et de l'universel. Ce qui, dans la transparence de l'universel, s'oppose comme obstacle, c'est bien en effet le particulier, la particularisation de l'être dans le monde, la profusion du détail, le royaume des Noms propres-pourrait-on dire- , qui attire l'esprit, accroche l'attention à une partie de la totalité du monde, à l'un de ses éléments, un à un à chaque fois, en immergeant le reste dans l'indifférenciation vague, en le décomposant. Et le travail va toujours dans le même sens, celui de l'universalisation car pour que l'un conserve sa pertinence, le particulier va devoir être réduit, presque dé-substantialisé, travaillé de négativisation, réduit à l'apparence. Ainsi l'un sera-t-il sauvegardé dans le multiple...

Et ce travail de réduction se fera dans la sphère du langage, des mots qui disent aussi bien l'unité et le multiple, mais qui disent surtout le multiple car l'un, tout impliqué en soi, n'a pas besoin de mots (en quoi Dieu aurait-il besoin d'un monde ?).

Le langage en tant que profusion de mots, agencement de phrases, rompt de fait l'unité originelle. L'expérience du langage est toujours expérience de la multiplicité. Sans son aide, on ne voit pas comment on pourrait désigner le multiple, car celui-ci avant d'accéder au langage conserve d'une certaine façon comme un sens (dynamique) de l'unité . Ainsi le langage est-il inéluctablement expérience du monde, expérience mondaine, co-extensif au monde, là par où se manifeste autrui, comme différence: autrui, tout d'abord l'homme, autre de Dieu, mais aussi Dieu, autre de l'homme. Autrui aussi comme créature-création, autre du Créateur... C'est une idée qu'exprime bien l'épisode de la Genèse lorsque les animaux comparaissent devant l'homme pour qu'il les nomme et que l'homme (l'Adam bifrons) découvre, au bout de cette nomination, qu'il est seul, sans altérité mais aussi qu'il ne peut nommer son

autre, son vis à vis féminin... Il lui faudra se mettre en veille, se retirer de soi, tomber dans une "torpeur" pour que Eve lui apparaisse. On comprend donc que la question se pose à la fois pour Dieu et pour la Cité, et que tout l'enjeu se situe au niveau du discours...

Ainsi toute la réalité du monde se recueille-t-elle dans le langage alors que nous ne pouvons dire l'un qu'avec le langage,, de sorte qu'une réflexion sur la réalité du monde équivaut pour Maïmonide à une réflexion sur les mots et leur statut à tel point qu'un lecteur pressé pourrait n'y voir qu'un jeu scolastique... Cette réflexion n'est jamais gratuite, au contraire, car elle a pour ambition de réfléchir aux conditions de la vérité. En effet, si telle est la nature du langage, comment pourrait-il faire accéder, sous le jour de l'unité, à autrui, Dieu ou le prochain, à l'unité divine ou à l'unité politique dont la Cité est l'expression. En quoi le monde est-il un milieu adéquat à la connaissance de la vérité ? Quelle consistance aurait-on donc telle ou telle unité que l'on atteindrait via le langage, une " opération d'écriture " en somme ? Ne serait-elle pas illusoire ?

La question de l'illusion se pose certainement du point de vue de l'unité divine et Maïmonide va tout faire pour rétablir cette unité malgré et dans le langage.

Mais cette question se pose très différemment du point de vue de l'unité des hommes:il ne s'agit pas pour Maïmonide de réduire l'illusion que le langage produirait dans le rapport à Dieu, mais au contraire, et paradoxalement de construire normativement la Cité et la politique sur l'illusion, au moyen de la gestion de l'illusion. Comme si il y avait à désespérer d'une recherche de la vérité dans le politique, comme s'il fallait en faire son deuil, comme si l'illusion du monde était tout assignée au champ politique, structurellement collée au monde du rapport inter humain.

Lorsque l'on parle de gestion de l'illusion, c'est évidemment le Sage de vérité, le philosophe-prophète qui, lui, en a la charge, peut - être parce que, en s'appliquant à comprendre l'unité divine, il a été jusqu'au bout de l'expérience de la vérité dans le langage... Ainsi l'illusion est le propre du champ du rapport humain, du politique, alors que la philosophie peut en libérer et aider cependant le rapport humain à se maintenir dans les parages de la vérité, en y maîtrisant l'effet inéluctable de l'illusion. La vérité a désormais déserté la cité, même si elle la gouverne. On a ici les bases de l'idée du philosophe-roi dans la cité monothéiste: il gouverne l'illusion dans le sens de la vérité et de l'unité divine. Serait-ce dire que la communication inter humaine ne passe qu'à travers l'illusion et le malentendu ? Nous allons donc envisager les

solutions qu'imagine Maïmonide à ces apories de la vérité en ce qui concerne Dieu, en ce qui concerne la Cité.

1) Concernant Dieu, Maïmonide donne à la théologie négative une charge nouvelle

La question qu'il se pose est de savoir comment l'on peut parler de Dieu et donc affirmer quelque chose de Lui, sans entamer Son unité absolue. Ce n'est point une question d'école gratuite pour le philosophe monothéiste, car ce qui est en question ici, c'est la trame même du texte révélé qui affirme de Dieu une série d'attributs (Dieu puissant, compatissant, omniscient. . . ) et qui représente un véritable défi à la fois pour la philosophie et pour le concept d'unité de Dieu, car affirmer quelque chose de Dieu suppose qu'on pourrait la nier

et la retrancher de Lui. Ajouter une qualité à l'essence du sujet divin, c'est le mettre en situation de subir des retranchements, des accidents. L'attribut qui ajoute pose en effet la non-identité de l'essence et de l'attribut. Or on n'ajoute ni ne retranche rien à l'un.

Si l'on peut donc accepter les attributs qui désignent une action divine et un rapport (on retrouve ici la dichotomie entre le monde de la vérité et de l'action), on ne peut accepter naturellement les attributs qui indiquent l'essence de Dieu, et donc sa vérité intime. De tels attributs, Maimonide propose de les comprendre sur le mode de la négation, ou plus précisément de la "négation de ce qui en est le privatif" (LG I. 53).

Si l'équivoque du langage (il parle pour les hommes mais il est confronté à dire le divin) est acceptable sur le plan du rapport, et donc si les mots peuvent être compris positivement, sur le plan de l'essence du vrai par contre, cette équivoque devient inacceptable et n'est compréhensible que sur le mode négatif. Je m'intéresserai plus loin au sens de ce négatif.

Lorsque je dis : "Dieu est puissant", cela signifierait en fait: "Dieu n'est pas fort". "Dieu est un" signifierait "Dieu n'est pas beaucoup". J'écarte de Dieu tout ce qui serait inadmissible de lui attribuer (la faiblesse ou la multiplicité), c'est à dire que je n'affirme rien de Lui positivement. "Les vrais attributs de Dieu sont ceux où l'attribution se fait au moyen de négations", ce qui évite ainsi toute idée d'imperfection ou d'association. Ainsi se développe une connaissance négative de Dieu qui serait l'apothéose de la sagesse et du savoir positif. "De longues années de science ne produisent d'autre résultat si ce n'est de nous apprendre que nous devons nier de Dieu une certaine chose qu'on sait par démonstration être inadmissible à son égard" (LG. I . 59).

2) Mais pourquoi cependant la Tora a-t-elle besoin de s'aider d'attributs positifs ?

C'est pour les hommes uniquement. Maïmonide donne une nouvelle inflexion au dicton du Talmud : "La Tora parle le langage des hommes". Et c'est là la raison essentielle de la délivrance du texte révélé qui ne vise en fait qu'à enseigner des vérités positives (et donc immédiatement illusoire!) aux hommes parce que la société en a besoin pour se gouverner. Il n'y a ainsi d'attributs que pour cette fin: "Les actions de Dieu... sont nécessaires pour gouverner les Etats; car la suprême vertu de l'homme est de se rendre semblable à Dieu (LG. I 54). "Les paroles extérieures (renferment) une sagesse utile pour beaucoup de choses et entre autres pour l'amélioration des sociétés humaines". Le "vulgaire" en effet, le *hamon ha-am*, le non-philosophe, a besoin de vérités "chevillées au corps" (belle expression française!) pour croire et obéir à une autorité.

En somme, la finalité de la Tora est purement politique, mais cette politique s'inscrit néanmoins dans l'unité par l'intermédiaire du prophète-philosophe-roi de la Cité qui, lui, connaît le sens ésotérique des paroles exotériques. Lui seul peut proférer ces attributs sans les dévoyer, c'est à dire dans le sens de l'unité et donc assumer la dualité de leur sens équivoque :le sens social et le sens philosophique. Il permet en effet à l'unité d'habiter un lieu où elle n'a pas de place: la Cité. Comment ? Par l'allégorie, dont il est le seul maître, l'allégorie qui permet de dire la même chose tout en disant autre chose, en pensant autre chose: le discours de pouvoir bénéficie ainsi d'une entente philosophique inaudible dans le champ politique. Ainsi l'interprétation négative des attributs positifs devient le secret du pouvoir parmi les hommes. Ceux qui ont cette capacité de comprendre le dedans des mots extérieurs, ceux là ont le pouvoir et gouvernent la Cité. A eux est réservé le sens du secret,

aux autres, l'obéissance à l'autorité et la séduction des paroles externes. La Cité peut ainsi se tenir sous l'égide de la Tora, mais ce n'est pas la même Tora pour les gouvernants et les gouvernés. Le seul rapport social possible est ainsi celui du malentendu. Du même texte, la masse entend une chose et l'élite de la connaissance tout autre chose. L'homonymie rend possible, certes, le fonctionnement de la société, mais c'est comme si, en définitive, il y avait deux Tora, une de vérité, de libération, une d'illusion, de gouvernement. "Pour parler de tous ces sujets, on s'est servi de mots homonymes afin que les hommes vulgaires puissent les prendre dans un certain sens selon la mesure de leur intelligence et la faiblesse de leur conception et que l'homme parfait qui a reçu de l'instruction put les prendre dans un autre sens" (LG. Introduction). C'est lui, l'homme d'élite, qui va guider cette cité : "il est absolument impossible que la société soit parfaite sans qu'elle ait un guide qui puisse

régler les actions des individus, en suppléant ce qui est défectueux et en modérant ce qui est en excès, et qui puisse prescrire des actions et des mœurs, que tous doivent continuellement pratiquer d'après la même règle afin que la variation naturelle soit cachée par la grande harmonie conventionnelle et que la société soit en bon ordre. C'est pourquoi, je dis que la Loi, bien qu'elle ne soit pas naturelle entre pourtant, à certains égards, dans la catégorie du naturel" (I. 54).

Il y a donc une vérité, une unité possible dans le monde social mais elle est conventionnelle: elle relève de la convention, de l'artificialité du rapport social où l'un s'ajoute (se juxtapose serait plus juste) à l'autre... Nous avons ici toute la théorie de la double perfection de la Tora unique: "La loi véritable ... est unique... la Loi de Moïse... ne nous est parvenue que pour nous apporter cette double perfection. Elle règle d'une part les relations mutuelles des hommes, en faisant cesser parmi eux la violence... d'autre part elle améliore les croyances et produit des idées saines..." (III. 46). "L'ensemble de la Loi a pour but deux choses, à savoir le bien être de l'âme et celui du corps (III. 27).

Avec le paradoxe qui se produit dans l'ordre de préséance du monde social: "dans l'ordre de la nature et du temps", le second but, le bien être du corps précède le premier but (III. 27). "Le bien être du corps ... consiste à ce que la société soit bien gouvernée et que l'état de tous les individus qui la composent s'améliore autant que possible" (id. )

C'est peut-être dans le bouleversement de la préséance originelle, bouleversement naturel, inhérent au monde, que réside le drame de la vérité dans le monde, qui fait qu'elle ne peut briller que par intermittences, par clignotement, un drame inscrit dans l'être même de l'humanité partagée entre deux types d'hommes: ceux qui voient et ceux qui ne voient pas - et on ne voit pas dans le monde-drame tempéré par la médiation du prophète, en forme d'héroïsme.

Maïmonide compare ainsi la vérité à la lumière qui, tantôt brille, tantôt se cache et nous plonge dans une nuit profonde, où parfois brille l'éclair.

## LA PORTEE DE LA PROBLEMATIQUE MAIMONIDIENNE

La question essentielle qui se pose avec cette construction maimonidienne de l'unité de Dieu et des hommes est, bien évidemment, l'interprétation de ce "néant" que la méthode de Maimonide contribue à creuser dans ces trois sphères que sont le langage, la cité, l'homme, éprouvées ainsi au fil du concept du divin, de son unité, concept que l'on ne peut saisir que par induction.

Ces trois sphères ouvrent sur le néant mais c'est comme si elles s'arc-boutaient contre lui, dessinant en relief au dehors ce qui, à l'envers, au dedans, est creux. .

Comment comprendre ce vide et réversiblement le plein du monde?

Constatons que ce vide est le produit d'une négation...

L'idée de la négativité n'est pas aussi simple qu'on pourrait le croire. De quelle négation s'agit-il en effet ? Non de la négation du contraire (ce qui serait une double négation), mais de la négation de la privation, c'est à dire que l'on nie que Dieu puisse être privé d'un attribut. Par conséquent la négation de privation ne peut s'appliquer à une chose dont elle ne pourrait jamais être le mode. Il n'y a pas à nier d'une chose ce qui ne peut être affirmé ni nié d'elle. On ne dirait pas qu'un mur ne voit pas car un mur ne peut voir, mais on dirait qu'un mur n'est pas aveugle. La négation serait plutôt une privation: non pas "A n'est pas B" mais "A est non-B". Ce qui donnerait : "le mur est une chose non-voyante". De même, lorsque nous disons "un", cela ne signifie pas "pas-beaucoup" mais "non-beaucoup" car "beaucoup" ne peut être attribué à Dieu.

"A est non-B" est une proposition infinie car elle élimine d'un nombre infini d'attributs possibles seulement un attribut de sorte que l'infinité reste intacte. La privation a une portée limitative car l'attribut ne peut pas du tout être attribué au sujet.

La négation maimonidienne procède donc par retrait d'un élément, retrait d'un attribut, du détail particularisant (un par un) qui est un empêchement de la totalité de l'un. J'ai cru entendre une définition de celle ci lorsque M. Gomez Pin a défini l'être aristotélicien comme un abîme où les différences viendraient s'abolir. C'est avec cette négation que Maimonide construit l'universel. Or, cette négation n'est possible que parce qu'elle repousse la positivité dans le plein du monde où elle l'assigne au rapport humain et au langage dont la narration anthropomorphique est l'horizon indépassable. Et cet horizon est structurellement trompeur et seul le gouvernement de la cité et du discours public par le philosophe-prophète peut le sauver. C'est l'univers du détail, de la particularité, univers de l'autorité que ne porte pas la raison. C'est pour cet univers qu'on a exposé la Tora "avec une extrême exactitude jusque dans ses moindres détails"(alors qu'on s'est contenté pour le bien de l'âme de généralités). Or, les dispositions générales des commandements ont nécessairement une raison et ont été prescrits en vue d'une certaine utilité mais "les dispositions de détail... n'ont d'autre but que de prescrire quelque chose" (L. G. III, 26).

Cet isolement à vide de l'être-ensemble, du groupe, de la société va le retrancher de la rationalité, du logos, pour le vouer à la naturalité, comme l'a dit Charles Melman (mais pas depuis Spinoza à mon sens car la seule chose que fait Spinoza est de liquider le prophète maimonidien alors qu'il conserve l'apport de l'analyse globale de Maimonide).

Par ce biais d'ailleurs, on peut voir dans le moment maimonidien, une des sources des plus puissantes de la modernité, car cet isolement à vide du social est le début d'un processus d'autonomisation de l'instance sociale. Dans l'évidement du divin, dont l'institution religieuse va subir le contrecoup massif, va se lever peu à peu l'Etat, dans son autosuffisance. (cf. la thèse défendue dans mon ouvrage La demeure oubliée Genèse religieuse du politique (Lieu Commun 1984). Cela s'entend en fait directement dans la conception maimonidienne de la Tora. Faire précéder la première perfection de la deuxième perfection, l'intellect par le corps (en tel cas pourquoi avoir attribué à l'intellect la première perfection ?) n'est ce pas déjà isoler à vide le corps, le "corps social", l'univers conventionnel et contribuer à lui donner une autonomie ? Ainsi la positivité, c'est à dire l'existence même de l'homme, être social et parlant, ne relève-t-elle en soi que d'un artifice, d'un effet de pouvoir et d'autorité absolue, même si le philosophe les porte dans sa sagesse. On peut voir dans l'inconnaissabilité du détail, comme un écho de l'inconnaissabilité de l'un dans le monde. C'est pourquoi la rationalité maimonidienne me semble naviguer sur un océan qui garde son mystère. Elle est perpétuellement travaillée et déchirée par un drame, un tourment irrésolu. En effet, le cadre même du rapport social reste un milieu de violence car la raison ne le structure pas.

Malgré les artifices d'un lien social défini par une convention dénuée de toute vérité, le néant maimonidien conduit à la corporéisation-naturalisation de la condition groupale qui ne survivrait que de la constitution d'un "esprit de corps". (Il serait contenu dans les limites de la Loi, c'est vrai mais uniquement tant que le prophète gouverne la cité. Mais après ?). Cet "esprit de corps" ne vise qu'à faire pièce au vide, sur lequel le "corps social" plane et qui lui est insupportable et qui ne peut être ni parlé ni pensé. On comprend que ce corps ait besoin d'un chef, d'une tête à son corps: le philosophe-prophète.

Si une lecture de Maimonide est actuelle aujourd'hui c'est bien toute cette perspective qui est difficilement recevable et je m'étonne que beaucoup des orateurs l'aient passée sous silence. Cette perspective semble en effet très problématique pour la fin du XX<sup>e</sup> siècle, un siècle qui a vu les projets du collectif, le déploiement de l'"esprit de corps" produire des monstres, lorsque l'"esprit" en est venu aux peuples pour faire un

et pour saturer, boucher l'angoissant vide sur lequel ils planent. En un mot, la construction de l'unité proposée par Maimonide ne me semble pas satisfaisante sur ce plan là.

Je souhaiterais terminer en vous proposant une avancée exploratoire, un peu plus spéculative et là je m'inscrirai plus spécialement en parallèle à l'analyse de M. Melman, en reprenant dans cette perspective, certains de ses moments.

Il y a peut être en effet une autre façon de penser le manque que produit ce vide qui est vide du corps chez Maimonide. Précisons que sur la réalité du vide auquel Maimonide aboutit dans son analyse de l'existence à la lumière de l'un, il n'y a pas de doute à avoir. L'expérience même du sujet individuel ou collectif est l'expérience d'un hiatus (entre moi et les autres, la réalité qui résistent à l'emprise de mon rêve), un hiatus qui engendre ce sentiment d'absurde et d'incohérence dont on a parlé, que le sujet va tenter de surplomber tout en se constituant, mais qui le désarticule à jamais, structurellement dans son rapport au monde.

Ce qui est en question ici c'est la définition de ce lieu où est plongé le sujet alors naissant. Or, cette définition est commandée par la définition de l'état qui précède ce moment.

Je résume ma proposition. Maimonide part d'une définition du monde comme plein, corporéité. Parce que cette corporéité relève de l'illusion, il propose de retourner au vide (par la négation). Mais une fois cette démarche accomplie, il ne revient pas vers le plein, où alors il n'y revient que comme *deus ex machina* (le philosophe-roi) dans une cité gouvernée par le stratagème de l'équivoque.

On pourrait partir d'autres prémisses, de la pensée qui travaille l'idée de création. La perche nous est d'ailleurs tendue par Maimonide qui accepte tout Aristote sauf une de ses idées, celle de l'incréation du monde... On pourrait voir une expression de cette pensée dans la théorie cabalistique du *tsimstsum*, une conception où l'origine est pensée comme voilement, défaut apparent de présence, ce que l'on entend bien dans la dénomination hébraïque de la mondanité comme *olam de elem*, la disparition ou, plus exactement, le "cachement" (cf. mon analyse in Philosophie de la Loi, Le Cerf 1991).

Tout l'enjeu dans un tel monde réside dans la résistance opposée à l'illusion que le monde est déjà réalisé, accompli, illusion qui pourrait ravir l'homme tant la disparition est séparation de la présence. C'est un acte de retrait, d'évidement qui s'impose alors à l'homme né dans cette disparition.

Dans la perspective biblique, c'est un semblable retrait, l'exil abrahamique, la cassure abrahamique, commune aux trois monothéismes qui fonde ce que C. Melman nous définit comme violence. Exil hors de la totalité unique de Babel où les hommes ont des "paroles unifiées", où les paroles ne se détachent pas de la voix, que les lèvres n'arrivent pas à couper.

Cette cassure de l'un illusoire de la cité, je la définirais aussi par le sacrifice, où passe la violence du versement du sang de l'animal, non dans son acception latine du "faire-sacré", de la tabouisation d'un lieu retranché mais dans son acception hébraïque de *qorban* qui induit un rapprochement *qiruv*, mais un rapprochement fait de retrait, d'absence, de dépossession (le don de l'animal) qui casserait la fusion et produirait du passage. Ce rapprochement fonde la parentèle *qerovim*. Les parents sont ceux qui sont proches mais dans le sens du *qorban*, de la séparation consécutive à l'interdit de l'inceste.

On pourrait entendre dans ce *qorban* comme la structure de la création, qu'on pourrait définir comme une séparation d'amour. L'on pourrait ainsi voir dans la parole qui constitue la création comme ce sacrifice dans la voix où le couteau des lèvres découpe la voix, parole après parole.

Or ce sacrifice - qui est expérience de retrait, de dépossession, de vide, (parce qu'il reprend le monde pour le couper) - recèle (on le voit avec la parole) un lieu qui est "en plus", et qui ne s'expérimente dans le monde (par le retrait abrahamique) que comme absence parce qu'il ne peut être l'objet d'un décompte. Il est en effet auprès de l'un, de l'unité cachée dans la création qui ne peut apparaître dans un décompte sériel du monde, où l'un se juxtapose à l'autre dans un cadre régi par la loi de pénurie.

Ce lieu est comme en augment, en surcroît au monde. C'est ce qui se cache et s'enveloppe dans la disparition du *olam*, ce qui surplombe la séparation qui le fait. Si j'osais un mot que le philosophe pourrait ne pas apprécier- mais après tout ce colloque n'est-il pas consacré à des pensées religieuses ? - je dirais qu'on pourrait définir ce lieu comme le suspens de la grâce, dans les deux sens du suspens:

-suspens et mise en réserve de l'infinité de la puissance divine qui préside à l'apparition de l'homme. On comprend pourquoi Dieu se couvre alors d'attributs car son infinité se rétracte pour concevoir la particularité de l'homme.

-suspens de la grâce car ce retrait divin donne lieu à la coupure et la séparation à une épreuve d'exil, que la Loi viendra réparer plus tard, quand l'homme se sera tournée vers elle.

C'est dans ce surcroît- qui est au delà du décompte de la réification- que se trouve alors le sujet individuel ou collectif et le langage n'apparaît plus uniquement dès lors, comme pour Maimonide, dans le retrait et la néantisation mais il devient ce passage dans l'acte de création où l'augment se cache dans le retrait. Ainsi les attributs "passent"-ils sur la face de Moïse et l'hébreu, langue et peuple, "passent"-ils, comme l'étymologie nous l'enseigne, à l'instar d'un être en puissance ( *ubar* , l'embryon du même radical verbal que le passage), qui n'est pas encore né.

Alors l'anthropomorphisme ne serait plus construit comme problème car le langage est le lieu même de l'homme en passage et du passage créateur. C'est l'interprétation, le commentaire de la narration (le mouvement même de retrait et d'augment) qui le rachètera.

Puisque nous prétendons retrouver dans ces auteurs qui nous préoccupent une actualité, il me semble que nous avons là de quoi penser une post modernité qui ne serait pas une dérision baroque de la modernité comme c'est souvent le cas et qui permettrait de reprendre la séparation de la raison avec quelque chose de plus que la raison. Cette approche reprendrait le projet maimonidien en le conduisant bien au delà de ses limites.

Voici un nouveau "tourment" créateur pour les trois monothéismes:penser ce qui fait leur singularité dans leur unité, (je dis bien penser, c'est à dire penser le rapport de ces singularités plutôt que réduire leur singularité à leur unité, en faisant l'économie de la première. La modernité a un très urgent besoin de penser le détail, le singulier et le particulier pour ne pas les abandonner à l'irrationnel. Il y aurait là une autre façon de construire l'universel.

*Cordoue Mai 1992*

-----

(L'augment serait la promesse, l'espérance du retrait, de la reprise de soi dans le monde. Si l'on peut parler de la foi, de la séparation d'amour comme non contraire à la raison, c'est bien dans ce sens là:l'action rend crédible l'objet de la foi plus que l'adéquation à cet objet. )

L'unité que construit Maïmonide a ainsi plusieurs conséquences, tant pour la conception du divin que pour la conception du social. L'un est gouverné par la négativité et la philosophie, l'autre par la conventionalité du lien social et la politique. L'un trace en creux la présence dans le monde et est le ressort de la félicité intellectuelle. L'autre assume les saillies de la positivité dans ce monde et est le ressort du pouvoir, qui pourrait être séparé de la vérité en ce que les hommes en société ne peuvent accéder à la félicité intellectuelle qu'au fait du pouvoir -et uniquement quand ce pouvoir est prophético-philosophique-, voire même ne pourraient jamais y accéder... Quel rapport lie l'unité à la négativité et à la conventionalité, à la vérité et au pouvoir ? Remarquons que leur effet le plus immédiat suspend la plénitude de la présence, ou ne la rend possible que dans son suspens. C'est dans l'évidement d'une présence illusoire parce qu'elle est anthropomorphique que Dieu se révèle à ses adorateurs. C'est dans l'artificialité du lien social, la dé-substantialisation de l'illusion du pouvoir et de l'être là du rapport social, là où l'illusion de la présence est la plus prégnante que l'on accède à la vérité de la présence...

Le principe même de l'approche maïmonidienne est inscrit dans son approche du négatif où se dévoile le sens du "néant" dont il fait la condition paradoxale de la présence dans le monde. La conventionnalisation du lien social n'est en effet que la conséquence de l'évidement de l'être dont la société n'est qu'une expression, évidement/suspension de l'être -ensemble de Dieu et de l'homme, de l'homme et de l'homme.

L'infinité reste intacte. La privation a une portée limitative car l'attribut ne peut pas du tout être attribué au sujet. Elle diffère de la négation. En hébreu, la chose est plus évidente car les termes de la privation n'y sont pas négatifs (par exemple insipide se dit en hébreu sans recourir au "in" de la négation).

Si l'on revient précisément à l'hébreu, le terme qui désigne la négation de privation est encore plus fort. *Shelilat ha-he-ader* signifie la "négation de l'absence" ou, plutôt, en insistant sur le *shalal* de *shelila*, il faudrait parler de "néantisation de l'absence" (de qualités).

La néantisation de l'absence serait ainsi une façon d'affirmer et de poser la présence, qui préserverait la présence.

## A COMPLETER

M & M, ce qui se joue dans ces lignes, c'est tout le destin de la modernité dont une des sources les plus puissantes et les plus profondes prend naissance ici dans ce judaïsme espagnol, au coeur de la pensée religieuse, pour parvenir plus tard dans les terres de l'Europe du nord et de la modernité.

Vous avez compris en effet combien les termes d'une telle approche trace le cadre de la modernité. La négativation du divin va à ce point travailler l'univers religieux dans le sens de l'évidement, de la dé-substantialisation, de la décorporéasiation que celui ci ne pourra plus que s'étioler, s'effacer, disparaître. Cet évidement de la conception du divin dont l'institution religieuse va subir le contrecoup massif va rendre possible la montée de l'Etat, sa préséance dans l'ordre de la civilisation, en fondant le champ subjectif (on ne peut pas encore dire "privé") de la croyance et des opinions religieuses.

Cela ne s'entend-il pas directement dans la conception maïmonidienne de la double perfection de la Tora ? Faire précéder la première perfection de la deuxième perfection, l'intellect par le corps (en tel cas pourquoi avoir attribué à l'intellect la première perfection?) n'est ce pas déjà isoler à vide le corps, le "corps social", l'univers conventionnel et contribuer à lui donner une autonomie, autonomie de l'instance de l'intellect par rapport à l'univers des opinions (religieuses) ? La socialité relèvera désormais de la "nature", en ce que, isolée à vide du sens, elle se voit retranchée du sens rationnel, de la vérité de l'universel. En effet, le second but, la seconde sphère de l'être est le royaume du détail, du particulier. C'est pour lui qu'on a exposé la Tora "avec une extrême exactitude jusque dans ses moindres détails", alors qu'on s'est contenté pour le bien de l'âme de généralités. Or les "dispositions générales des commandements ont nécessairement une raison et ont été prescrits en vue d'une certaine utilité mais les dispositions de détail ... n'ont d'autres buts que de prescrire quelque chose (III. 26)... L'autorité n'a point de fondement directement rationnel. Pour l'instant le prophète-philosophe-roi détient encore les rênes du char social, maîtrisant le double sens du contresens mais pour combien de temps encore et jusques à quand ?...

L'étonnante approche maïmonidienne est sans doute le reflet d'une crise profonde de la société juive de son temps et de la socialité du monde d'alors, mais aussi de l'herméneutique de la société de la tradition, c'est à dire de la façon de lire les textes fondateurs, de comprendre la parole de Dieu. Il est rare en effet de voir une telle description du lien social par le biais de l'artifice et de la dé-substantialisation,

description suicidaire s'il en est. De fait, la pensée maïmonidienne a laissé derrière elle dans le monde juif ce que les historiens ont appelé la "querelle maïmonidienne" qui eut des dimensions sociales et politiques très fortes et qui vit deux stratégies de l'existence juive s'affronter, notamment avec la montée en puissance de la pensée kabbalistique.