



**HAL**  
open science

# Lumières juives médiévales ” : (s’)éduquer à l’épreuve du texte

David Lemler

► **To cite this version:**

David Lemler. Lumières juives médiévales ” : (s’)éduquer à l’épreuve du texte. Le Télémaque. Philosophie, Education, Société, 2017, 52, pp.33-42. hal-01734996

**HAL Id: hal-01734996**

**<https://hal.science/hal-01734996>**

Submitted on 15 Mar 2018

**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.

## DOSSIER : LUMIÈRES JUIVES ET ÉDUCATION

### « Lumières juives médiévales » : (s')éduquer à l'épreuve du texte

**Résumé :** Selon Leo Strauss, les « Lumières médiévales » se distingueraient des Lumières modernes par leur élitisme intellectuel. Elles réservent le savoir à une certaine catégorie de lecture par le biais d'une écriture ésotérique. Or les Lumières juives médiévales se caractérisent précisément par le fait que, malgré cette anthropologie élitiste, elles se sont paradoxalement efforcées de diffuser le savoir philosophique auprès des non-philosophes. Il en découle une théorie spécifique de l'éducation dans laquelle l'effort à consentir pour traverser le voile de l'écriture est le moyen d'une subjectivation de la vérité. Une telle théorie donne son sens à la centralité de l'étude dans la vie juive, une vie consacrée à l'éducation des autres, mais aussi de soi-même à l'épreuve des textes.

Mots clés : philosophie juive, philosophie médiévale, Maïmonide, Lumières, écriture ésotérique, exégèse.

Il y va du mode de légitimation des temps modernes que d'opposer leurs lumières à l'obscurité du Moyen Âge. Leo Strauss nous a cependant habitués à envisager l'existence de « Lumières médiévales », expression par laquelle il désignait une catégorie de penseurs – tels le musulman Al-Fārābī ou le juif Maïmonide – qui, au cœur de l'époque médiévale, dominée par les croyances imposées par les religions monothéistes, avaient cultivé l'usage de la raison humaine. Il précise toutefois qu'une différence fondamentale existe entre les Lumières « proprement dites » et les penseurs éclairés du Moyen Âge : ces derniers « ne cessent d'enjoindre aux philosophes qu'ils ont le devoir de *garder secrète* la vérité reconnue par la raison et de la taire à la masse dont ce n'est pas la vocation ; le caractère ésotérique de la philosophie était pour eux [...] quelque chose de fermement établi »<sup>1</sup>.

Nous nous proposons ici de revenir sur l'usage médiéval de la métaphore de la lumière pour désigner la connaissance, en vue de donner un nouvel éclairage sur la notion de « Lumières médiévales », et sur l'ambiguïté de l'ésotérisme philosophique ici décrit par Strauss. S'il vise à limiter la diffusion des connaissances, il ressortit toutefois également d'un type de rapport à la vérité, qui engage une théorie spécifique de l'éducation. À partir du *Guide des égarés* de Maïmonide, la source principale des analyses de Strauss, et d'une tradition de penseurs post-maïmonidiens, nous montrerons ainsi que l'écriture ésotérique constitue tout à la fois le moyen de « cacher » des connaissances à ceux qui n'y sont pas aptes et le

---

1. L. Strauss, « La philosophie et la Loi. Contributions à la compréhension de Maïmonide et de ses devanciers », in *Maïmonide*, trad. R. Brague, Paris, PUF, 1988, p. 103.

moyen de “manifester” certains savoirs au philosophe même et à ses lecteurs. Un modèle d’éducation se dégage alors : modèle d’éducation des masses, *pace* Strauss, mais modèle également d’éducation du philosophe ou, dans le lexique hébraïque médiéval du “sage” (*hakham*), si tant est que l’on entend par “éduquer” conduire vers une forme de vie philosophique, vers une vie dédiée à la subjectivation de la vérité.

### **Le *maskil* moderne et le *maskil* médiéval**

Une remarque lexicale s’impose tout d’abord. La terminologie hébraïque servant à désigner les Lumières semble donner raison à Strauss, concernant l’écart entre les Lumières modernes et celles du Moyen Âge. Le français “Lumières” rend compte d’une première dimension métaphorique : la lumière de la raison naturelle vient se substituer à la lumière divine, christique, qu’Augustin découvrirait au plus intime de lui-même. La raison naturelle se donne comme l’élément qui conditionne l’apparaître du connaissable, comme l’unique condition du savoir humain. L’allemand *Aufklärung*, l’anglais *Enlightenment* ou l’italien *Illuminazione* renvoient davantage à la dimension dynamique du mouvement : la propagation des savoirs depuis les phares que constituent les élites éclairées faisant peu à peu reculer l’obscurité de l’ignorance. L’hébreu en revanche a retenu le terme d’*Haskalah*, qui ne dérive pas du sémantème de la lumière. Il s’agit d’une forme dite factitive d’une racine désignant, depuis l’époque médiévale, l’intellect : *sekhel*. Le *maskil* moderne est l’individu, qui “fait accéder” à l’intellect les masses juives en vue de leur émancipation. *Maskil* désigne au contraire, chez certains philosophes médiévaux, celui qui se distingue par l’usage qu’il fait de son propre intellect, par différence avec le vulgaire, “incapable” d’un tel usage. Ainsi, chez le philosophe et exégète Abraham Ibn Ezra, actif au XII<sup>e</sup> siècle, l’expression *ha-maskil yavin* – « l’homme d’intellect comprendra » – est une formule qui indique la présence, dans son texte, d’un secret réservé à une élite intellectuelle et inaccessible au commun des lecteurs.

Le *maskil* médiéval se méfie des masses et il n’entend pas les éduquer, au sens où il leur livrerait de manière parfaitement explicite et claire les vérités les plus profondes auxquelles elles ne sauraient accéder, du moins de manière immédiate. La philosophie juive médiévale, en particulier le courant dit “aristotélien” héritier de la *falsafa*, l’aristotélisme arabe, repose sur une anthropologie élitiste, postulant une différence radicale entre ceux qui sont disposés à la philosophie et ceux qui ne le sont pas. Ceux qui ne le sont pas, du reste, sont considérés comme dangereux. Il ne faut pas leur livrer la vérité nue : ils risqueraient d’en tirer argument pour persécuter le philosophe. Dans les mots de Maïmonide, « comment [le philosophe] pourrait-il consigner [les vérités philosophiques] dans un livre sans s’exposer à être un point de mire pour tout ignorant prétendant à la science, et qui lancerait vers lui les flèches de son ignorance »<sup>2</sup>. On sait quel modèle Strauss tira de ce type de

2. Maïmonide, *Guide des égarés*, trad. S. Munk, Paris, Maisonneuve et Larose, 2003 (ci-après *Guide*), « Introduction », p. 9.

considérations : les philosophes médiévaux cherchent à masquer la contradiction fondamentale qui existe entre Athènes et Jérusalem. Ils le font en inventant un « art d'écrire » qui permette à une certaine catégorie de lecteurs seulement de percevoir le sens véritable de leurs textes, tout en le dissimulant aux autres<sup>3</sup>.

Ces remarques sur la différence entre le *maskil* moderne et le *maskil* médiéval appellent toutefois quelques nuances. Ainsi, dans sa réponse à la question « Que signifie „aufklären” (éclairer) ? », on s'étonne de voir Moses Mendelssohn, la figure par excellence du *maskil* moderne, développer une conception résolument teintée de pessimisme et de méfiance vis-à-vis des effets « politiques » et « moraux » d'un rationalisme trop affirmé. « L'abus d'*Aufklärung* – dit-il – affaiblit le sentiment moral, conduit à l'entêtement, à l'égoïsme, à l'irreligion et à l'anarchie »<sup>4</sup>. N'est-il pas, à cet égard, l'héritier de ses prédécesseurs médiévaux ?

À l'inverse, les Lumières juives médiévales n'ont pas été aussi étrangères que Strauss le prétend au projet d'améliorer la condition de leurs contemporains en leur livrant des connaissances adaptées à leur niveau de compréhension. C'est là d'ailleurs un point par lequel elles se distinguent des Lumières musulmanes de leur temps. Averroès, dans son *Discours décisif*, s'interrogeant en juriste sur la « connexion existant entre la *charia* et la philosophie », conclut que les hommes disposés à la science ont « l'obligation » d'interpréter le Coran de manière à ce qu'il s'accorde avec les savoirs scientifiques. Mais il précise d'emblée qu'il leur est « interdit » de transmettre leurs interprétations à la foule inapte au savoir démonstratif<sup>5</sup>. Son contemporain Maïmonide n'est certes pas avare, dans son *Guide des égarés*, de tournures allant dans le même sens. Il convient d'avoir conscience des obstacles qui rendent impossible à la plupart des hommes la compréhension des sciences physiques et métaphysiques, qu'il identifie peu ou prou avec les « secrets de la Torah »<sup>6</sup>. Il n'en demeure pas moins que Maïmonide insiste sur la nécessité d'enseigner à tous, femmes et enfants compris (c'est dire !), la stricte unité et incorporelité de Dieu<sup>7</sup>. Averroès considère, à l'inverse, que l'homme du commun doit se contenter d'une représentation de Dieu sous la forme d'un corps subtile, celui précisément de la lumière, de crainte qu'une affirmation trop absolue de son immatériabilité ne conduise le vulgaire à nier son existence<sup>8</sup>. De manière générale, on a pu voir dans l'œuvre de Maïmonide un projet global visant à élever autant que possible le niveau de connaissance général de ses contemporains juifs. Ce projet est

3. Voir L. Strauss, « Le caractère littéraire du *Guide des égarés* » et autres essais rassemblés dans le volume *Maïmonide*, ainsi que « Jérusalem et Athènes. Réflexions préliminaires », trad. O. Sedeyn, in *Études de philosophie politique platonicienne*, Paris, Belin, 1992, p. 209-246.

4. Trad. D. Bourel, in E. Kant et M. Mendelssohn, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Mille et une nuits, 2006, p. 38.

5. Averroès, *Discours décisif*, trad. M. Geoffroy, Paris, Flammarion, 1996, § 45, p. 147.

6. Maïmonide, *Guide I*, 31-34.

7. *Ibid.*, I, 35.

8. Voir Averroès, *L'Islam et la raison : anthologie de textes juridiques théologiques et polémiques*, trad. M. Geoffroy, Paris, Flammarion, 2000, p. 128 sq., citant le *Kashf* (*Dévoilement des méthodes de démonstration des principes de la religion musulmane*).

mis en œuvre non seulement dans son œuvre philosophique, mais également dans ses ouvrages dits “talmudiques” dans lesquels il insère, à destination du commun des fidèles, des notions philosophiques de base<sup>9</sup>, ainsi que dans son activité de dirigeant communautaire. Maïmonide se serait vu en quelque sorte comme un continuateur des prophètes-législateurs, sur le modèle des dirigeants de la cité idéale farabienne<sup>10</sup>.

Ce projet a été poursuivi par les disciples philosophes de Maïmonide. On peut considérer que la question de l’enseignement de la philosophie aux non-philosophes est l’enjeu central du XIII<sup>e</sup> siècle philosophique dans le monde juif, dont le centre se situe en Provence et au nord de l’Espagne. Son événement fondateur est la traduction du *Guide des égarés* de l’arabe vers l’hébreu, achevée en 1204 par Samuel Ibn Tibbon (1150-1232, Provence). Cette traduction constituera une véritable immixtion de la philosophie aristotélicienne dans le monde juif d’Europe latine, pratiquement vierge jusqu’alors de toute connaissance philosophique. À la suite de cette traduction – et face aux réactions extrêmement violentes suscitées par sa diffusion – les philosophes post-maïmonidiens s’emploient à introduire leurs contemporains aux sciences philosophiques. À côté des traductions vers l’hébreu de grands textes philosophiques, notamment les commentaires d’Averroès sur les traités d’Aristote, de nombreuses encyclopédies philosophiques, récapitulant les savoirs du temps, voient le jour. L’exégèse biblique, celle des *aggadot* (passages non juridiques du Talmud) ou encore les sermons synagogaux sont également employés comme véhicules des savoirs philosophiques<sup>11</sup>. La dernière grande querelle du siècle autour de l’œuvre controversée de Maïmonide et de la légitimité de la philosophie portera précisément sur les dangers supposés de l’exégèse philosophique (ou allégorique) et sur la question de l’éducation : faut-il prescrire ou proscrire l’enseignement des sciences philosophiques à côté de celui traditionnel de la Torah et du Talmud ? Cette séquence s’achève avec la décision, en 1305, de Rabbi Salomon ben Aderet de Barcelone d’interdire l’étude de la philosophie avant l’âge de vingt-cinq ans.

Nous importe ici la dimension spécifiquement didactique de l’entreprise des philosophes post-maïmonidiens. Contre l’élitisme statique et substantialiste du *Discours décisif* qui postule une masse définitivement enfermée dans son

- 
9. Voir les quatre premiers de ses treize « articles de foi », inclus dans son *Commentaire sur la Mishnah* (en français : *Épîtres*, trad. J. de Hulster, Paris, Gallimard, 2010, p. 182-185) et les premiers chapitres de son *Mishneh Torah (Yesodei ha-Torah)*, chap. 1-4, *Le livre de la connaissance*, trad. V. Nikiprowetzky et A. Zaoui, Paris, PUF, 2004, p. 29-67).
  10. Voir Al-Fārābī, *Le livre des lettres*, trad. A. Hilal, Thèse de doctorat, Université Bordeaux Montaigne, 1998, p. 148-158 ; *Livre de la religion*, § 7-10, in *Philosopher à Bagdad au X<sup>e</sup> siècle*, trad. S. Diebler, Paris, Seuil, 2007, p. 55-63 ; L. Berman, « Maïmonides, the Disciple of Alfarābī », *Israel Oriental Studies*, vol. 4, 1974, p. 154-178 et, récemment, P. Bouretz, *Lumières du Moyen Âge. Maïmonide philosophe*, Paris, Gallimard, 2015, p. 24-67 et *passim*, qui reprend cette idée d’un projet maïmonidien de « philosophie populaire » et la développe.
  11. Pour une présentation historique de ce moment philosophique, voir G. Freudenthal, « Les sciences dans les communautés juives médiévales de Provence », *Revue des études juives*, vol. 152, n° 1, 1993, p. 29-136, et G. Stern, *Philosophy and Rabbinic Culture : Jewish Interpretation and Controversy in Medieval Languedoc*, Londres – New York, Routledge, 2009.

ignorance, leur effort de diffusion des connaissances témoigne au contraire d'une confiance dans la possibilité de "convertir" les non-philosophes à la philosophie. Au demeurant, cet élitisme dynamique, que l'on pourrait également qualifier de "démocratique" en ce que chacun est, en droit, supposé apte à accéder à l'élite intellectuelle<sup>12</sup> à condition d'y être conduit, n'est peut-être pas sans précédent dans la tradition talmudique. L'anthropologie talmudique distingue déjà entre deux catégories de personnes : les sages ou plutôt les "disciples des sages" (*talmidei ḥakhamim*) – dévoués à l'étude de la Torah – et les "hommes de la terre" (*amei ha-arets*), qui se préoccupent uniquement de leurs soucis matériels et se défient violemment du savoir<sup>13</sup>. Si une véritable haine les oppose, les sages du Talmud n'excluent jamais la possibilité d'une conversion ou d'un "retour" (*teshuvah*) de l'"homme de la terre" à la sagesse. En témoignent de grandes figures rabbiniques comme celle de Rabbi Akiva, qui ne se tourne vers l'étude qu'à quarante ans, ou de Resh Laquish, ancien malftrat.

### La métaphore-filet

Ce siècle de diffusion de la lumière médiévale de la raison est jalonné, dans les textes philosophiques juifs, par un leitmotiv métaphorique issu de l'introduction du *Guide des égarés*. Maïmonide y illustre le fonctionnement d'une « parabole ou allégorie bien construite » par une référence à un verset des Proverbes : « Comme des pommes d'or dans des filets d'argent, telle est parole dite selon des différentes facettes » (Pr 25, 11). Ainsi, de nombreuses paraboles prophétiques se caractérisent par le fait que 1° elles renferment une signification intérieure qui correspond à des vérités philosophiques (les pommes d'or) ; 2° leur signification extérieure livre également un enseignement utile « entre autres pour l'amélioration de l'état des sociétés humaines » (le filet d'argent) ; 3° seule une catégorie de personnes, dotées d'une vue particulièrement acérée (de bonnes dispositions intellectuelles) et l'ayant exercée, est capable de voir les pommes d'or à travers les mailles extrêmement fines du filet ; les autres, pensant que les pommes ne sont pas d'or mais d'argent, ne perçoivent que l'utilité extérieure de la parabole<sup>14</sup>.

Les successeurs de Maïmonide partent de ce motif pour rendre compte de la progression de la diffusion des connaissances. Les « mailles du filet », disent-ils, se sont élargies, élargissant par là même l'extension de la catégorie de personnes aptes à percevoir l'or sous l'argent<sup>15</sup>. Les hommes éclairés des médiévaux ne sont pas

- 
12. On trouvera une mise en application de cet "élitisme démocratique" à travers la mise en scène d'une telle conversion philosophique dans S.T. Falaquera, *L'accord de la Torah et de la philosophie : « Épitre de la controverse »*, trad. D. Lemler, Paris, Hermann, 2014.
  13. « La haine des hommes de la terre envers les disciples des sages est plus grande que celle des idolâtres envers Israël » : Talmud de Babylone, *Pesahim*, 49b.
  14. Maïmonide, *Guide*, « Introduction », p. 18-19.
  15. Sur ce motif de « l'élargissement des mailles du filet » dans la philosophie post-maïmonidienne, voir R. Gatti, *Ermeneutica e filosofia : introduzione al pensiero ebraico medioevale (secoli XII-XIV)*,

des “phares”, comme ceux de la modernité, éclairant de leur lumière propre (celle de leur raison) les ténèbres de l’ignorance. Ce sont des tisserands qui s’emploient à écarter progressivement les mailles du filet de la parabole pour laisser passer une lumière déposée dans le langage ésotérique des prophètes. Chez Samuel Ibn Tibbon – le traducteur du *Guide des égarés* précédemment mentionné –, le premier à faire usage de l’image de l’élargissement des mailles du filet, ce thème traduit une véritable vision progressiste de l’histoire des connaissances. Non pas tant que les connaissances humaines auraient elles-mêmes progressé à l’occasion de découvertes nouvelles, mais surtout en ce que l’écart entre les vérités philosophico-scientifiques et les croyances communes se serait progressivement réduit grâce à des individus s’étant efforcés de les vulgariser. Ibn Tibbon va jusqu’à faire remonter cette progression au sein du corpus biblique lui-même.

Moïse, dans le Pentateuque, s’était employé à élaborer des “paraboles bien construites”, en dissimulant des vérités philosophiques, pour les réserver aux hommes à la vue acérée, derrière un filet d’argent aux fines mailles : dans une langue obscure et imagée, dans un texte qui se présente avant tout comme une loi sociale et culturelle. Moïse écrivait à l’adresse d’un peuple sorti de l’esclavage et accoutumé aux cultes idolâtres. Il dut donc adapter son discours à son audience de manière à rendre acceptable à tous l’idée d’un Dieu unique, tout en permettant à quelques-uns de saisir davantage de ses caractéristiques (incorporalité, immutabilité). Salomon, quelques siècles plus tard, s’autorisera à exprimer ces mêmes vérités philosophiques (et quelques autres), dans le style plus nettement philosophique de la littérature sapientiale. Il laisse, ce faisant, entrevoir davantage les vérités dissimulées par Moïse en son temps. Et ce, en raison même du fait que les écrits de Moïse et des autres prophètes après lui ont rendu plus acceptable aux yeux de la foule l’expression plus explicite de savoirs philosophiques. Toutefois, cette expression n’est pas parfaitement explicite. Salomon « remplaça les paraboles qu’il trouvait dans le Pentateuque par d’autres paraboles »<sup>16</sup> ; les mailles s’élargissent, mais le dispositif du filet, la dualité des vérités intérieure et extérieure, l’effort pour parvenir à celles-ci à partir de celles-là, sont maintenus.

Dans l’histoire vue par Samuel Ibn Tibbon, Maïmonide, nouveau Moïse, poursuit la tradition des prophètes, en écrivant son *Guide des égarés*<sup>17</sup>. Ou plutôt, il s’efforce de redonner un nouveau souffle à la dynamique de dévoilement progressif de la tradition prophétique, interrompue par de longs siècles d’exil et d’avilissement du peuple juif. Il le fait en explicitant encore davantage ce que les prophètes s’étaient contentés d’indiquer. Mais Maïmonide s’inspire également de la tradition prophétique dans son écriture même. Pas plus que Moïse ou que Salomon, il ne livre

---

Gênes, Il melangolo, 2003, chap. 3, p. 113-185, et H. Kreisel, « Esotericism to Exotericism. From Maimonides to Gersonides », in *Study and Knowledge in Jewish Thought*, Beer-Sheva, Ben Gurion UP of the Negev, 2006, p. 165-184.

16. *Commentaire sur l’Ecclésiaste*, J.T. Robinson (éd.), Ph. D. dissertation, Harvard University, 2002, § 52 ; trad. *Id.*, *Samuel Ibn Tibbon’s Commentary on Ecclesiastes*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, § 49, p. 186.

17. *Ibid.*, § 53 ; trad. § 50, p. 187.

l'ensemble de son enseignement de manière explicite et univoque. Il construit à son tour des paraboles, insère des pommes d'or dans un filet d'argent, par l'art d'écrire énigmatique et parfois même contradictoire de son *Guide des égarés*. Samuel Ibn Tibbon, quant à lui, se perçoit lui-même comme un continuateur de Maïmonide, comme Salomon fut celui de Moïse. Grâce à Maïmonide et à la diffusion des idées philosophiques qu'a occasionnée son œuvre, il est désormais possible de se montrer encore plus explicite en matière de savoirs philosophiques.

L'on peut voir en l'œuvre de Levi ben Gershom dit "Gersonide" (XIV<sup>e</sup> siècle, Provence), l'un des philosophes juifs médiévaux les plus importants après Maïmonide, l'aboutissement du processus "d'élargissement des mailles du filet" opéré par la diffusion des savoirs philosophiques dans le monde juif à la suite de la traduction du *Guide des perplexes*. Dans son principal ouvrage, *Les guerres du Seigneur*, Gersonide, lui aussi fortement influencé à la fois par Maïmonide et Averroès, soutient ouvertement des positions qui paraissent contradictoires avec la *doxa* religieuse de l'époque, comme par exemple la création du monde à partir d'une matière première pré-éternelle ou l'ignorance divine des particuliers. L'introduction des *Guerres* est en grande partie rédigée dans une perspective polémique contre l'introduction du *Guide* de Maïmonide : alors que Maïmonide élabore dans son introduction une véritable théorie de l'écriture ésotérique en philosophie, Gersonide clôt la sienne par un exposé des raisons pour lesquelles un texte philosophique doit être bien ordonné. Dans ce cadre, intervient un véritable manifeste anti-ésotérique : si le but de tout auteur est « d'influer sur d'autres », alors les auteurs ésotériques « réduisent à néant le but que poursuit tout auteur en écrivant. Car, non contents de n'être en rien utiles au lecteur, ils ajoutent de la perplexité à sa perplexité »<sup>18</sup>.

Il pourrait sembler, avec Gersonide, qu'à force d'élargissement, le filet se soit tout simplement déchiré, livrant les pommes d'or au regard de tous. Les vérités philosophico-scientifiques se seraient substituées à la *doxa* religieuse. C'est ce que laissent entendre, au demeurant, certains propos que l'on trouve parmi les averroïstes juifs radicaux du XIV<sup>e</sup> siècle à propos du rôle pédagogique de la Torah. L'averroïste Moïse de Narbonne (dit Narboni, XIV<sup>e</sup> siècle, Provence) écrit ainsi : « Il convient au savant, après qu'il est monté jusqu'au niveau de la science, d'honorer la religion révélée dans laquelle il a été élevé et les doctrines qu'il a partagées [avec la masse] et de ne pas les contredire »<sup>19</sup>. Un tel passage suggère que les textes prophétiques ne servent en définitive que de propédeutique philosophique à l'usage des masses. Ils sont respectables à ce titre, même si l'audience à laquelle ils s'adressent leur impose d'être inexacts et parfois même en contradiction avec les vérités philosophiques bien comprises (ce que le philosophe devra s'efforcer de ne pas ébruiter). Langage métaphorique et paraboles – les filets d'argent – ne

18. Gersonide, *Milhamot ha-Shem (Les guerres du Seigneur)*, Leipzig, Druck u. Verlag v. C.B. Lorck, 1866, « Introduction », p. 8 (notre traduction).

19. Moïse de Narbonne, *Commentaire sur Hayy Ibn Yaqdhān d'Ibn Tufayl*, BnF, ms. hébreu 916, fol. 13b, cité dans C. Touati, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Paris, Éditions de Minuit, 1973, p. 96.



sont que des réquisits de la vie “sociale”, dont le philosophe peut se passer lorsqu’il s’adresse à ses pairs ou s’il a la chance de vivre dans une société accoutumée aux doctrines philosophiques véritables. Un certain optimisme philosophique semble permettre d’espérer qu’à terme, arrivera un état de la société dans lequel on pourra totalement se passer du langage religieux et où le philosophe pourra s’exprimer dans une langue parfaitement transparente et univoque – en quoi Spinoza pourrait être vu comme inscrit dans le prolongement des lumières juives médiévales.

### Transcrire une illumination

Il convient toutefois de remarquer que même les philosophes se situant à la pointe la plus avancée du processus “d’élargissement des mailles du filet” précédemment décrit ne se considèrent aucunement exempts d’une confrontation avec le sens biblique. S. Ibn Tibbon n’écrit pas des traités scientifiques, mais exprime ses conceptions philosophiques à travers des commentaires bibliques<sup>20</sup>. Narboni, malgré ses propos quelque peu désobligeants vis-à-vis de la religion prophétique, n’en demeure pas moins l’auteur d’un commentaire philosophique sur les *Lamentations* de Jérémie<sup>21</sup>. Gersonide également, apôtre de la clarté de l’écriture philosophique, ne s’en réfère pas moins à des textes biblico-rabbiniques. Le plus souvent, certes, il s’agit de confirmer *a posteriori* certaines de ses vues philosophiques par une interprétation apparemment *ad hoc* des sources citées. Mais parfois, s’agissant de certains problèmes jugés particulièrement délicats du point de vue de l’enquête strictement philosophique (comme la question de la création du monde ou de l’immortalité de l’âme), Gersonide n’hésite pas à employer les textes prophétiques comme “guide” (*haysharah*), orientant la raison aux prises avec ses propres limites<sup>22</sup>.

C’est dire qu’un certain type de rapport au savoir est en jeu dans cette pratique de la philosophie “à la lumière de la révélation”. Dans l’image des mailles du filet, il apparaît que ce rapport à la vérité se joue dans “l’effort” que doit consentir le sujet philosophant pour apercevoir les vérités d’or dans les interstices des mailles d’argent. Ce que cette métaphore met en scène est non seulement un dispositif de dissimulation des vérités aux yeux de la foule inapte, mais également un dispositif de subjectivation des vérités de la part du philosophe même. Il lui reviendra d’affiner son regard pour pénétrer les mailles : la vérité n’advient pour lui qu’à l’épreuve d’une traversée de l’imaginaire biblique. Si l’on prend en compte cette dimension de la métaphore du filet d’argent, apparaît alors un autre enjeu de la problématique de

20. S. Ibn Tibbon est l’auteur, outre du *Commentaire sur l’Ecclésiaste* précité, d’un traité intitulé *Traité sur le rassemblement des eaux* (*Ma’amar Yiqqawu ha-mayim*), qui se présente comme une série de commentaires philosophiques sur des passages bibliques.

21. Sur ce texte, voir M.-R. Hayoun, *La philosophie et la théologie de Moïse de Narbonne, 1300-1362*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1989, p. 65-69.

22. Sur ce thème, voir C. Touati, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, p. 94-97.

l'écriture – ou plus généralement du langage<sup>23</sup> – et de son opacité dans la transmission des connaissances. Il n'est plus seulement un voile qui s'interpose entre une vérité et des hommes pour sélectionner ceux d'entre eux qui pourront y accéder. Il est aussi un "appel" à en transpercer le sens, une aspiration du regard à le traverser.

À cet égard, un autre usage de la métaphore de la lumière dans l'introduction du *Guide* de Maïmonide est instructif. Dans un passage fameux, largement inspiré d'un texte du philosophe andalou Ibn Bājja (début du XII<sup>e</sup> siècle)<sup>24</sup>, Maïmonide représente les hommes plongés dans une obscurité totale. Certains voient cette obscurité nocturne interrompue par des flashes de lumière et ils se distinguent entre eux par le nombre et la fréquence de ces éclairs. Cette image reflète une épistémologie illuminative selon laquelle l'accès aux vérités philosophiques les plus profondes, celles relevant de la physique et de la métaphysique, n'est pas la saisie d'une idée claire et distincte. Elle n'est qu'intuition fugace. Même l'homme à la compréhension parfaite – que Maïmonide semble identifier à Moïse<sup>25</sup> – n'est pas celui dont la nuit serait éclairée comme en plein jour : sa nuit est constamment interrompue par des éclairs qui se succèdent continuellement. Se pose, dans le cadre d'une telle épistémologie, la question de la transmission à d'autres des vérités ainsi perçues.

Il faut savoir que, lorsqu'un des hommes parfaits désire, selon le degré de sa perfection, se prononcer, soit verbalement, ou par écrit, sur quelque chose qu'il a compris en fait de ces mystères, il ne lui est pas possible d'exposer même ce qu'il en a saisi avec une clarté parfaite et par ordre comme il le ferait pour les autres sciences dont l'enseignement est répandu. Au contraire, il lui arrivera pour l'enseignement des autres ce qui lui est arrivé dans ses propres études ; je veux dire que la chose apparaîtra et se fera entrevoir, et qu'ensuite elle se dérobera ; car on dirait que telle est la nature de cette chose<sup>26</sup>.

L'art d'écrire dit "ésotérique" du *Guide* de Maïmonide s'explique, selon un tel passage, dans une tout autre perspective que celle à laquelle nous a habitués la lecture straussienne. Il ne s'agit pas pour le philosophe de chercher à se protéger derrière le masque d'une écriture codée. Le philosophe est contraint d'inventer une écriture complexe pour transcrire une intuition philosophique ne se laissant pas traduire dans un langage univoque. La question de la création du monde est

23. Laissant de côté le motif de la dissimulation pour nous pencher sur la manière dont l'écriture permet de donner accès à la connaissance au gré d'une interprétation, la différence entre la communication écrite et orale n'est plus pour nous pertinente. L'écriture ne fait que révéler le problème de l'expression discursive en tant que telle, du rapport d'un sujet à la vérité et à lui-même comme écart ou différence.

24. S. Pinès, « Les sources philosophiques du "Guide des Perplexes" », in *La liberté de philosopher : de Maïmonide à Spinoza*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 174-178 ; Ibn Bājja, *Épître de la conjonction de l'intellect avec l'homme*, § 44-45 et § 52-55, in *La conduite de l'isolé et deux autres épîtres*, C. Genequand (éd. et trad.), Paris, Vrin, 2010, p. 200-201.

25. S. Pinès (« Les sources philosophiques du "Guide des Perplexes" ») suggère que Maïmonide viserait non pas le prophète, mais le philosophe. Il est critiqué sur ce point par H. Davidson, « Maimonides on Metaphysical Knowledge », in *Maimonidean Studies*, A. Hyman (éd.), New York, Yeshivah University, 1995, vol. 1, p. 66-70.

26. Maïmonide, *Guide*, « Introduction », p. 12.

l'exemple typique de tels problèmes philosophiques qui appellent nécessairement une écriture sophistiquée. S'agissant d'énoncer l'origine radicale de toute chose, la question de la création du monde met le langage aux prises avec ses propres limites, comme le souligne Wittgenstein dans sa *Conférence sur l'éthique*<sup>27</sup>. Dès lors, le discours contradictoire de Maïmonide à propos de cette question semble davantage refléter les caractéristiques épistémologiques particulières du problème, plutôt qu'une volonté de dissimuler une doctrine hétérodoxe.

Tous les philosophes que nous avons rencontrés ne souscrivent pas à cette gnoseologie « illuminative » maïmonidienne, légitimant un discours philosophique opaque. Toutefois, il nous semble qu'un tel passage rend compte d'une conscience partagée même par eux d'une épaisseur du langage et de son rôle dans l'apprentissage du philosophe, autant de l'enseignant écrivant que de l'élève le lisant. L'acte d'écrire répète celui de l'appréhension de la vérité par le philosophe écrivain. Non pas au sens d'une répétition qui se surajouterait à elle, en tentant de l'imiter de manière nécessairement dégradée, mais au sens où l'acte d'écrire même participe de l'épreuve subjective de la vérité par le philosophe. L'acte de lire tout autant est effort pour débrouiller l'obscurité du texte supposé transmettre une vérité, qu'il s'agisse d'un texte prophétique ou philosophique<sup>28</sup>. Ainsi, si les philosophes post-maïmonidiens, engagés dans le processus d'élargissement des mailles du filet, semblent viser une expression parfaitement transparente, dans une perspective anti-ésotérique, il n'en demeure pas moins qu'ils se mesurent, via leur activité d'exégète, à l'épreuve de la langue.

Il est clair que le courant philosophique médiéval que nous avons présenté ici au titre des « Lumières juives médiévales » ne constitue – Maïmonide excepté – qu'un courant marginal dans l'histoire de la tradition rabbinique. Son étude semble toutefois permettre de dégager un trait singulier caractérisant une éducation juive en tant que telle, depuis les premiers jalons de la tradition. La Torah n'est pas donnée d'avance, ni “transmise” au sens où l'on transmet un héritage<sup>29</sup>. Elle est appropriée au gré de l'épreuve de son étude, c'est-à-dire de l'effort pour en pénétrer le sens. C'est pourquoi l'éducation juive n'a pas de fin : le maître aguerri demeure à jamais un “disciple des sages”, qui s'éduque lui-même constamment à l'épreuve des textes.

David LEMLER

Université de Strasbourg

27. Dans L. Wittgenstein, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1971, p. 153-154.

28. A.M. Melzer, *Philosophy Between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing*, Chicago, University of Chicago Press, 2014, compte ainsi paradoxalement la pédagogie parmi les fonctions de l'ésotérisme philosophique (chap. 7: « The Educational Benefits of Obscurity: Pedagogical Esotericism »).

29. « Moïse nous a prescrit la Torah, héritage de la communauté de Jacob » (Dt 33, 4). Selon un *midrash* célèbre, il faut entendre ici dans le mot *morashah*, héritage, le mot *me'urasah*, fiancée. C'est dire s'il s'agit de construire une relation avec la Torah sans se contenter de la recevoir passivement (Talmud de Babylone, *Pesahim*, 49b ; *Berakhot*, 57a).