

L'actualité de Maïmonide chez Jacob Gordin

Notes de lectures pour l'étude de la genèse de la vision de l'histoire de la philosophie occidentale chez le jeune Levinas

Tomokazu Baba

Introduction

Deux «Actualités de Maïmonide»

Dans l'ensemble du corpus de Levinas, le nom du plus grand philosophe juif médiéval, Maïmonide, apparaît très peu de fois. L'article écrit en 1935 intitulé «L'actualité de Maïmonide» se réfère seul explicitement au philosophe⁽¹⁾. Mais, pour l'ensemble de la pensée lévinassienne, que ce soit avant, pendant, ou Après Guerre, le principe de la philosophie proprement juive présenté dans cet article reste toujours capital. La lacune dans la recherche sur cet article est d'autant plus grave que cet article a beaucoup de résonances, à certains égards, avec un autre article important écrit en 1934; «Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme»⁽²⁾ que les chercheurs ont commenté beaucoup plus souvent.

La montée au pouvoir du national-socialisme outre-rhin était évidemment de mauvais augure pour l'existence de la communauté juive dans toute l'Europe. Levinas consacre ainsi un article à analyser la «philosophie» de l'hitlérisme. Même s'il aura regretté plus tard d'avoir utilisé le terme «philosophie» pour la vision du monde et du corps qu'on

peut dégager de l'hitlérisme, Levinas croyait alors que l'hitlérisme a bien compris qu'il existe un mode d'existence humaine enraciné dans la terre natale du peuple, dans le corps porteur du sang de la race supérieure, en bref, dans tout ce qui est matériel. Cette position qu'il a qualifiée de «philosophique» se dresse contre l'ensemble du courant spirituel que l'Europe s'est approprié depuis l'Antiquité (la philosophie grecque, le judaïsme, le christianisme etc.) jusqu'à nos jours (y compris même Marx)⁽³⁾. Dans cet article, Levinas n'a pas encore trouvé le mot pour nommer la position hitlérienne. L'année suivante dans «L'actualité de Maïmonide», il emploie, pour la première fois dans ses écrits, le mot «paganisme». Bien qu'il n'identifie pas explicitement le paganisme avec l'hitlérisme, il est évident par son argument que le (néo-)paganisme était un autre nom pour l'hitlérisme qu'il avait abordé l'année précédente.

Mais comme nous y avons déjà beaucoup insisté ailleurs⁽⁴⁾, le terme ne désigne pas simplement un ensemble de cultes ou de cultures déjà enracinés dans la terre européenne avant l'évangélisation. Chez le jeune Levinas, le concept du paganisme est bel et bien un concept ontologique. C'est un mode d'être païen dont la définition est «impuissance radicale de sortir du monde» selon la formule de «L'actualité de Maïmonide»⁽⁵⁾. Cette analyse qui est très importante en soi joue un rôle primordial pour définir en revanche le mode d'être du judaïsme qui consiste à être à l'«antipode» du paganisme. Le mode d'être juif a un sentiment d'étrangeté radicale au monde. Cette pensée restera centrale dans la pensée du philosophe jusqu'aux dernières années de sa vie. On ne saurait jamais ignorer l'importance de Maïmonide d'autant plus que cette pensée sur le mode d'être juif opposé au mode d'être païen s'est formulé pour la première fois à travers la pensée du plus grand penseur juif médiéval.

Or, ce qui est capital pour notre propos est le fait qu'il existe un article

écrit par ami de Levinas, un an avant «L'actualité de Maïmonide», c'est-à-dire en 1934, et que cet article porte le (presque, sauf l'article défini) même titre; «Actualité de Maïmonide». L'auteur s'appelle Jacob Gordin, alors bibliothécaire de l'Alliance israélite universelle où Levinas travaillait⁽⁶⁾.

Qui est Jacob Gordin ?

Bibliothécaire de profession pour gagner sa vie (de 1934 à 1940), Jacob Gordin était en fait un philosophe de grande érudition qui a joué un rôle fondamental dans «le renouveau de la pensée juive en France» comme indique le sous-titre de son recueil posthume⁽⁷⁾. Né en 1896 à Dunabourg (Dvinsk) en Lettonie, il a suivi ses études universitaires à Saint-Petersbourg. Après la révolution russe à laquelle il s'est mobilisé comme militant actif, et puis la maladie (typhus) qu'il a subie, il est allé à Berlin et en 1924, «admis à l'illustre» Académie pour la science du judaïsme fondé par Hermann Cohen et Franz Rosenzweig. Cinq ans plus tard, il a publié sa thèse doctorale «Recherche sur la théorie du jugement infini⁽⁸⁾» dont la grande partie a été consacrée à l'étude de la philosophie de Cohen. D'autre part, il a contribué plusieurs articles pour l'*Encyclopaedia judaica*. Avec l'arrivée d'Hitler au pouvoir en 1933, il franchit le Rhin pour trouver refuge à Paris. L'année suivante, ne pouvant toujours pas obtenir une bourse pour continuer sa recherche malgré «l'accueil favorable des grands rabbins Liber et Julien Weill, *des philosophes Léon Brunschvicg, Lucien Lévy-Bruhl, et Jean Wahl*⁽⁹⁾» (nous soulignons), il commença à travailler comme bibliothécaire à l'Alliance israélite universelle (AIU) tout en donnant des cours sur la philosophie juive médiévale dans de plusieurs établissements et rédigeant des articles. C'est donc cette année,

1934 qu'il a écrit son article sur Maimonide (c'est son premier article en français). La même année, son collègue et son ami à AIU, russophone comme lui, Emmanuel Levinas a publié son article sur l'hitlérisme.

Jusqu'à sa mort prématurée en 1947, il a donné des cours et transmis ses connaissances et sa méthode aux jeunes juifs francophones, ashkénazes ou sépharades. Parmi eux, Levinas, Léon Ashkénazi, André Néher sont appelés aujourd'hui, les plus grandes figures de l'«école française de pensée juive». L'importance de l'influence de son enseignement sur le développement du courant de la pensée juive française est donc considérable.

D'ailleurs, selon Léon Ashkénazi, le disciple le plus fidèle du maître inégalé, Levinas «fut un des (sic) ses amis très proches, et n'a jamais caché l'enrichissement que lui procurait le commerce de ses idées⁽¹⁰⁾». De dix ans plus âgé que son ami d'origine lituanienne, Gordin d'origine lettone aura dû lui transmettre le renouveau de la pensée juive en Allemagne. Il a dû enrichir la connaissance de Levinas sur la philosophie juive au Moyen Âge et dans les temps modernes et surtout sur deux philosophes contemporains; Hermann Cohen et Franz Rosenzweig. L'ouvrage monumental de ce dernier, *L'Étoile de la rédemption*, très influent sur la première œuvre principale de Levinas y est, comme on le sait, «trop souvent présent dans ce livre pour être cité⁽¹¹⁾». Ce grand ouvrage aurait pu être donné à Levinas par la main de Gordin.

Dans notre article en guise de notes de recherche, nous n'allons pas aborder la question de la réception de Rosenzweig chez Levinas. Avec l'appui des travaux d'historiens de la pensée juive comme Stéphane Mosès⁽¹²⁾, Gérard Bensussan⁽¹³⁾, ou plus récemment Sophie Nordmann⁽¹⁴⁾, la question attire de plus en plus d'intérêt dans les études lévinassiennes. Mais, en réservant une analyse complète sur ce problème pour une autre

occasion comme elle exige évidemment plus de préparation, nous allons nous attacher ici à esquisser le linéament d'une autre problématique qui a affaire à Gordin. Pourtant, nous n'avons ni d'ambition d'éclairer entièrement la question de la réception de Gordin chez Levinas, ni d'intention de commenter mot par mot le rapport entre deux articles sur Maïmonide. Pour ce type de travail, les manuscrits non édités de Gordin qui sont disponibles dans la bibliothèque d'AIU seraient probablement utiles. Mais, pour l'instant, nous ne les avons pas encore consultés.

La problématique dont nous voudrions bien retracer le contour est celle de la vision de l'histoire de la philosophie occidentale. À travers les pages que Gordin a laissées sur la philosophie juive depuis dix siècles, voit le jour, un point de vue fondamental que Levinas aurait pu s'approprier afin de critiquer avec pertinence l'ensemble de l'histoire de la philosophie occidentale. De plus, il ne s'agit pas simplement d'une histoire achevée, mais d'une histoire, qui se prolonge dans les débats contemporains. C'est au regard de cette histoire que l'ampleur philosophique de l'article «Actualité de Maïmonide» à éclaircir. Insuffisant en soi certes, mais ce travail préliminaire est nécessaire, car bon nombre des questions abordées par Levinas semble déjà préparé dans les réflexions de Gordin.

Mais il y a des difficultés pour reconstituer la vision par Gordin de l'histoire de la philosophie occidentale qui s'applique aussi aux débats de ses contemporains.

D'abord, il n'a pas achevé l'historiographie complète ni de la philosophie occidentale, ni de la pensée juive. Nous n'avons pas d'histoire de la philosophie juive écrite par la main de Gordin comme Julius Guttman l'a faite⁽¹⁵⁾. Il n'a écrit que des articles. Dans la plupart des cas, chaque article a été consacré à un auteur ou à un sujet précis. Néanmoins, chaque article, même s'il est court et limité dans son sujet et l'époque traitée,

doit avoir un appui solide sur la connaissance globale de l'histoire. Celle-ci se laisse entrevoir quand même dans chaque page, voire même chaque ligne. La première difficulté consiste donc à en rassembler des éléments éparpillés dans différents écrits et donner la forme que l'auteur aurait pu lui donner.

La deuxième difficulté concerne son interprétation des débats contemporains. Il ne mentionne que très rarement avec des références parfois incomplètes. Mais les débats autour de la question de l'analogie néothomiste et de la participation lévy-bruhlienne concernent également le contexte dans lequel la réflexion du jeune Levinas était inscrite. À partir des références indiquées par Gordin, nous allons au moins rétablir la piste sur laquelle un travail historique plus complet peut s'effectuer. Pour ce faire, dans un premier temps, nous allons mettre au jour la raison pour laquelle Maïmonide était actuel pour Gordin (§ 1) sous les trois aspects; l'actualité qui a toujours existé dans l'histoire de la pensée juive (1.1.), l'actualité pour la situation critique dans l'Europe des années 30 (1.2.), l'actualité pour sortir de la crise (1.3.). Dans un deuxième temps, nous allons essayer de reconstituer sa vision de l'histoire de la philosophie occidentale surtout dans son opposition au courant juif (§ 2), d'abord en constatant l'opposition traditionnelle (2.1.), puis son exemple au 19^{ème} siècle (2.2.), enfin au 20^{ème} siècle (2.3.).

1. Actualité de Maïmonide.

Si quelque chose est actuel, c'est qu'il est l'objet de l'intérêt d'une époque, qu'il est le sujet du débat dont on parle. L'actualité dont Gordin parle dans son article signifie, avant tout, être l'objet de l'intérêt de l'époque où Gordin a vécu. Mais selon Gordin, Mosès Maïmonide (Moses

ben Maimon, ou Rambam; 1135-1204) n'est pas seulement le sujet de débat contemporain, mais de débat de tous les temps depuis le Moyen Âge. Comme Platon et Aristote, tous les grands philosophes, tant qu'ils sont dignes d'être qualifié de «grands», doivent être actuels à jamais. S'ils sont tantôt actuels, tantôt intempestifs, c'est qu'ils ne sont pas de grands philosophes. Au moins dans les courants de la pensée juive, Maïmonide était toujours d'actualité.

1.1. Actualité toujours actuelle de Maïmonide

Après la mort de Maïmonide (1204), au 13^{ème} et 14^{ème} siècle, Gersonide (1288-c.1344) et Crescas (c.1340-c.1410) se sont dressés contre le grand maître, chacun à sa façon, puis à la fin de la philosophie médiévale juive, Joseph Albo (c. 1380-1444) et Issac Abravanel (1437-1508) sont retournés à la pensée maimonidinienne. Après le Moyen Âge, les kabalistes comme Moses ben Jacob Cordovero (1522-1577), Jonathan Eybeschütz (1690-1764) considèrent *le Guide des égarés* comme «une sorte d'introduction négative à la doctrine mystique⁽¹⁶⁾». Dans l'époque de l'Émancipation juive européenne, Mosès Mendelssohn (1729-1786) a commenté ses ouvrages, puis dans 19^{ème} siècle Salomon Munk (1803-1867) édite la traduction française du *Guide*, David Kaufmann (1852-1899) étudie la théorie des attributs, en commençant par Saadia pour finir avec Maïmonide. Ce sont des fruits de la science du judaïsme en état de naissance, cela veut dire en même temps, leurs interprétations restent encore dans le cadre de «l'exégèse historico-philologique», qui ignore encore «le fond pathétique, l'*éros* philosophique de la pensée maïmonidienne⁽¹⁷⁾». Enfin l'œuvre monumentale de Hermann Cohen (1842-1918) a touché «les points d'interrogation⁽¹⁸⁾» qui préoccuperont la génération de Gordin qui connaît la montée du paganisme nouvel. Nous y

reviendrons plus tard.

1.2. L'actualité pour Gordin, Les crises de l'Occident

Ce qui préoccupe Gordin est la crise de «l'esprit de l'Occident⁽¹⁹⁾». Comme tous les penseurs de l'Occident qui ont connu la deuxième guerre mondiale la plus meurtrière de l'histoire de l'humanité, Gordin remettait en cause, en 1946 juste après la Guerre, la civilisation occidentale dans tous les domaines «philosophie, art, morale, valeur de la science, etc.⁽²⁰⁾».

(...) il faut se poser la *question fondamentale*: cette civilisation non révélée de l'Occident contient-elle vraiment toutes les valeurs que l'on a l'habitude de lui attribuer, est-elle vraiment capable de satisfaire toutes les aspirations de l'homme total (corps et esprit) ?

Ne devrions-nous pas considérer cette culture occidentale comme un autre géant aux pieds d'argile ? Nous ne sommes pas les seuls à poser cette question. Sans aucun doute, ce débat est ouvert *depuis quelques lustres* (nous soulignons) ; partout, on se rend compte d'une crise profonde qui secoue tout l'homme occidental⁽²¹⁾.

Il est évident que lors de rédaction de «Actualité de Maïmonide» en 1934, la valeur de la civilisation européenne ont été déjà mise en question par lui. L'article n'explique pas ses préoccupations, mais pour les lecteurs d'une revue de la communauté juive de Paris, le péril imminent de l'hitlérisme était trop évident et ils s'interrogeaient sur la valeur de l'Europe qui a produit ce danger à l'intérieur d'elle-même. C'est pourquoi il remet en cause des composants de cette civilisation occidentale, mêlée des héritages monothéistes et païens.

1.3. Pour sortir des crises, le retour à Maïmonide

1.3.1. Grande contribution de Maïmonide à la formation de l'Europe actuelle

Pour penser l'essence de l'Europe, il ne faut pas oublier la grande contribution de la philosophie judéo-arabe qui a préparé le terrain sur lequel la scolastique a établi la synthèse de la philosophie grecque et la doctrine chrétienne. La pensée judéo-arabe «n'a pas seulement adapté et interprété dans un sens monothéiste la philosophie grecque, mais en utilisant ses méthodes et sa terminologie, elle a créé une œuvre neuve et élaboré une philosophie monothéiste d'essence nouvelle⁽²²⁾». On peut donc distinguer la philosophie occidentale de la philosophie grecque grâce à l'énorme effort de «la scolastique judéo-arabe et chrétienne», et c'est d'abord par les philosophes judéo-arabes qu'a commencé l'effort de «concilier (...) des éléments parfaitement hétérogènes, tels que la religion monothéiste de la Bible et la philosophie grecque panthéiste ou polythéiste, c'est-à-dire païenne⁽²³⁾». Dans ce surgissement de la philosophie occidentale, surtout dans son étape avant la scolastique chrétienne, le rôle qu'a joué Maïmonide est primordial.

(...) la scolastique chrétienne et, par son intermédiaire, la culture européenne empruntent l'originalité de la nouvelle énonciation des problèmes à la pensée philosophique médiévale et, en premier lieu, à côté de saint Augustin, à Maïmonide. *Le Guide des Égarés* apporte à l'Europe la nouvelle orientation du monothéisme (...) ⁽²⁴⁾.

1.3.2. Problème fondamental pour Maïmonide

La conciliation de la Bible et la philosophie est une tâche qu'ont partagée tous les philosophes médiévaux qu'ils soient arabes, juifs, ou chré-

tiens. Pour Maïmonide, la question se formule comme ceci; «comment, simultanément, être un philosophe suivant librement les voie inconditionnées de la raison autonome, et dans une même mesure, appartenir à la «communauté des monothéistes»?⁽²⁵⁾». C'est la formule, disons, existentielle du philosophe monothéiste. Du point de vue schématique, l'opposition peut se formuler comme suit; «opposition de l'orientation cosmologique ou naturelle, à l'orientation «historiosophique» ou existentielle et éthique (c'est-à-dire anthropocentrique).⁽²⁶⁾»

Quant aux philosophes arabes, ils restaient encore dans la tradition cosmologique parce qu'ils croyaient à l'éternité du monde⁽²⁷⁾. Le Dieu dans ce sens demeure encore assez aristotélien. Il est encore «le Dieu des philosophes», «un Dieu en général», «un Dieu par généralisation», «nom collectif». C'est l'intuition géniale de Juda Halévy qui a ouvert la nouvelle possibilité de penser le Dieu. Selon son intuition, «Dieu parle à chaque homme séparément⁽²⁸⁾». Le Dieu qui exerce sa Providence non pas sur l'humanité entière en tant qu'espèce animale créature naturelle, mais sur chaque individu⁽²⁹⁾. C'est Maïmonide qui a ensuite systématisé cette intuition et l'a transmise, par la traductions latine, aux Chrétiens. Voici l'opposition entre le Dieu à l'intérieur du système cosmologique et le Dieu créateur qui nous parle individuellement depuis l'au delà du monde. Elle est bien reprise par Levinas dans son «L'actualité de Maïmonide». Surtout les passages suivants de Gordin fait un grand écho avec la définition lévinassienne du paganisme «impuissance radicale de sortir du monde⁽³⁰⁾».

L'esprit antique est à jamais demeuré *prisonnier du cosmos* (nous soulignons), même chez Platon. Le Dieu de l'Antiquité n'est qu'un Dieu cosmique, non concevable comme créateur, puisque les Grecs

ne pouvaient surmonter la sphère naturelle et entrer dans l'être non cosmologique, mais historique et anthropologique⁽³¹⁾.

1.3.3. Sortir de la crise par le chemin religieux

Il est sûr et certain que Gordin a inspiré, ou peut-être même *guidé* Levinas à cet égard. Son inspiration est d'autant plus importante que les deux hommes convergent par rapport au recours à la pensée maïmonidienne face à la crise actuelle de la civilisation européenne.

S'il est vrai que, de sa crise spirituelle et de toutes les autres épreuves qui la déchirent, l'Europe—et aujourd'hui cela signifie encore: l'humanité—ne peut sortir que par des chemins religieux, cela est vrai pour nous dans une mesure bien plus grande encore.

Et puisque, incertain de notre être religieux et national—ce qui tout compte fait, signifie: de notre être culturel tout entier—, nous errons aujourd'hui sans voie ni but, retournons avec d'autant plus de confiance au *Guide des Égarés*⁽³²⁾.

Il dit le chemin «religieux». Mais il faut bien porter l'attention sur le sens spécifique du mot. C'est le chemin que Maïmonide a montré à l'égard de tâche de conciliation de la Bible et la philosophie surtout au moyen du concept de Dieu «anthropocentrique» (formulé par Gordin). Ce n'est pas un simple retour à la croyance aveugle, mais à la nouvelle essence découverte par Halévy et fondée par Maïmonide d'une manière très rationnelle et systématisée, mais laissée en arrière par la scolastique chrétienne, et que depuis lors, la philosophie «occidentale» ignore.

Quand on pense à l'usage parfois énigmatique des vocabulaires du registre religieux par Levinas—qui semblent au premier abord bizarres,

voire gênent beaucoup les commentateurs de Levinas, parfois provoquent la polémique et le malentendu—on doit tenir en compte de cette vision de l'histoire de la philosophie occidentale présentée par Gordin. La philosophie occidentale n'est pas du tout «sécularisé» par la révolution copernicienne de Kant, par sa mise en parenthèse de la validité épistémologique des objets métaphysiques.

Les solutions proposées par Maïmonide et Thomas (contre Maïmonide) à l'égard de la question de la «conciliation» ne sont pas un épisode qui n'a pas eu de suite après la philosophie médiévale. Elles sont là d'une manière sous-jacente dans l'histoire moderne et contemporaine de la philosophie occidentale.

2. Actualité du concept maïmonidien dans la philosophie moderne et contemporaine

2.1. Opposition traditionnelle (Thomas contre Maïmonide)

Quelles sont les théories à l'égard de la question de Dieu pour remplir la tâche de la philosophie monothéiste selon Maïmonide et Thomas? Comme nous ne sommes pas en mesure d'en expliciter en détail, contentons nous d'examiner une théorie qui permet de distinguer foncièrement les deux philosophes. C'est la théorie des attributs de Dieu. Bien avant Maïmonide, les philosophes arabes ont ébauché la théorie des attributs pour déterminer l'essence de Dieu. Quant à Maïmonide, il rejette en bloc l'attribut de l'être. Parce qu'incorporel, Dieu créateur ne peut pas avoir d'attribut d'essence. Et il opère deux transformations à la théorie de l'attribut.

D'abord «il rompt le lien qui unissait les attributs d'action proprement transitifs aux attributs intransitifs de relation⁽³³⁾». Cette première opéra-

tion lui permet de ressortir «la signification fondamentalement éthique des attributs d'action⁽³⁴⁾»

Deuxièmement, il a insisté sur le fait que «les propriétés [de Dieu] n'ont absolument aucune commune mesure avec celles des créatures⁽³⁵⁾». Même si une quelconque propriété humaine peut être attribuée à Dieu, ce n'est qu'un pur «homonymie qui n'implique aucune communauté de contenu⁽³⁶⁾», donc il ne tolère aucune «similitude métaphorique⁽³⁷⁾». C'est pourquoi Maïmonide «souligne expressément qu'entre les attributs de Dieu et ceux des créatures, il n'y a ni analogie ni relation⁽³⁸⁾». C'est la séparation absolue entre Dieu et homme qui n'implique d'aucune sorte d'émanation néo-platonicienne.

Maïmonide arrive plus tard à abandonner la distinction entre attribut négatif⁽³⁹⁾ et attribut d'action qu'il avait initialement établie, et à formuler la négation des «attributs privatifs (shlilat ha-'edarim)⁽⁴⁰⁾» ou la «négation de la privation⁽⁴¹⁾». Mais la signification de cette négation de la privation ne se manifeste pas par le jugement analogique sur l'attribut de Dieu, mais par l'acte de confesser que «Dieu est le créateur de l'univers, le modèle des actions éthiques et qu'il indique le chemin du bien⁽⁴²⁾». C'est par cette suspension du jugement, si nous osons de dire, par *l'épochè éthique du jugement épistémologique sur Dieu* que Maïmonide dépasse toute la conception, cosmologique, ou néo-platonico-aristotélicienne de Dieu.

Or, l'analogie (analogia entis) est la méthode fondamentale dans toute la doctrine thomiste. C'est par l'analogie proportionnelle que l'on juge à l'égard de Dieu et que Thomas d'Aquin a établi sa théorie. C'est la raison pour laquelle le docteur de l'Eglise se dresse contre la théorie de Maïmonide. Gordin remarque sur ce point capital dans la note 4 d' «Actualité de Maïmonide».

Or justement la doctrine de l'analogie sépare nettement Maïmonide de la scolastique chrétienne avec, en tête, Thomas d'Aquin, comme elle le sépare d'autre part des «averroïstes» juif (cf. mon article: «Dieu dans la philosophie juive du Moyen Âge et du temps moderne», supra, p. 27). M. Etienne Gilson (*Le Thomisme et l'esprit de la philosophie médiévale* [sic]) a démontré que ce qui sépare Thomas d'Aquin de Maïmonide, c'est l'acceptation par le premier de la méthode d'analogie. La «théologie négative» du second forme la distinction essentielle entre le monothéisme juif et le christianisme.⁽⁴³⁾

Dans la suite de la note, il nous semble appliquer ce schéma, médiéval en soi, à une polémique contemporaine de la philosophie française (nous en parlerons dans la dernière section). De plus, ce n'est pas seulement à la philosophie française du 20^{ème} siècle qu'il projette le schéma, mais aussi sur la philosophie allemande du 19^{ème} au 20^{ème} siècle. Sa thèse de doctorat sur la théorie du jugement infini présente l'opposition correspondante dans le rapport entre la dialectique hégélienne et cohénienne.

2.2. Opposition au 19^e siècle (Hegel v.s. Cohen)

Selon la note 5 de l'article, «H. Cohen a indiqué également que la nature logique de cette opération singulière, «la négation de la privation», coïncide avec celle du «jugement limitatif»⁽⁴⁴⁾». Il se réfère ainsi à son propre article sur Cohen dans l'*Encyclopaedia judaica*, repris dans *Écrits*, et à sa thèse doctorale. Bien que le terme «jugement limitatif» n'apparaisse pas dans l'article sur Cohen, on trouve un passage qui y correspond par le terme «jugement infini»⁽⁴⁵⁾. Gordin y présente la correspondance entre «le jugement infini» ou «le surgissement originel» (concept logique du système cohénien) et l'idée de création et de révélation (concept

évidemment religieux mais au sens cohenien). Selon Gordin, Cohen met sa méthode du jugement infini en relation avec «la doctrine maïmonidienne de l'attribut négatif de Dieu⁽⁴⁶⁾» dans son écrit sur Maïmonide⁽⁴⁷⁾.

D'une part, Gordin signale donc la filiation philosophique juive que Cohen a entretenue ou même renouvelée. D'autre part, dans la suite de la même note, il remarque sur une autre filiation plutôt chrétienne depuis Thomas qui a rompu sa relation avec orientation juive. Kant et Hegel en sont des exemples.

La question de la signification systématique de la méthode d'analogie doit être résolue en connexion avec le problème du jugement limitatif. Rien n'est aussi caractéristique de l'orientation chrétienne de la philosophie européenne comme le renoncement, accompli par Kant, à la méthode du jugement limitatif, et le retour de la théorie thomiste de l'analogie. De même, la dialectique de Hegel présente une variante sui generis de la théorie de «l'analogie proportionnelle» de Thomas d'Aquin⁽⁴⁸⁾.

Sur Kant, Cohen en explique dans l'article «Emmanuel Kant et le judaïsme» de l'*Encyclopaedia judaica*. Gordin souligne d'abord la fameuse attitude anti-juive de Kant, mais vers la fin de l'article, il rappelle une certaine proximité entre la philosophie religieuse kantienne et celle juive à l'égard de «la synthèse du savoir et de la foi⁽⁴⁹⁾», et de «l'autonomie de l'éthique⁽⁵⁰⁾». Toutefois, l'auteur souligne que «le contenu factuel de la perspective fournie par Kant lui-même est critiquable du point de vue juif⁽⁵¹⁾» et qu'

«il faut rappeler ici que Kant a accueilli les principes fondamentaux

de la doctrine chrétienne qu'il interprète selon la théorie de l'«analogie» chère à la scolastique chrétienne (*cf.* l'«anthropomorphisme symbolique» de Kant et son interprétation de la doctrine trinitaire)⁽⁵²⁾.

Dans les dernières lignes, Gordin insiste encore sur la position du judaïsme; «idée de l'absolue transcendance et unité de Dieu», et rappelle également «la position de Maïmonide face à la doctrine de l'«analogie» et la polémique de Thomas d'Aquin contre Maïmonide⁽⁵³⁾».

Quant à Hegel, Gordin a abordé d'une manière beaucoup plus détaillée dans le dernier des deux appendices de sa thèse. Cet appendice est intitulé «La dialectique de l'origine (Cohen) et la dialectique du système (Hegel)». D'emblée, Gordin présente deux formes possibles de la dialectique. L'une, «dans laquelle les deux termes de la relation sont complètement égaux et interchangeables selon leur fonction». L'autre, «dans laquelle un terme de la relation a la priorité, le primat sur l'autre, en vertu du fait qu'il s'avère plus originel selon sa signification et son lieu logique et donc exerce la fonction de l'origine dans son rapport à l'autre⁽⁵⁴⁾». La première est la dialectique hégélienne du système, la deuxième est la dialectique cohénienne de l'origine. Néanmoins, on n'y trouve pas de rapprochement direct entre l'analogie proportionnelle thomiste et la dialectique hégélienne comme son «variante sui generis». Même s'il déborde le cadre de ce travail, il nous s'imposera, dans notre prochaine étude, de savoir si on peut déduire de l'analogie thomiste une dialectique hégélienne dont les deux termes sont interchangeables entre eux.

2.3. Opposition 20^e siècle (Néo-thomistes v.s. Brunschvicg)

Gordin trouve cette opposition non seulement dans la philosophie alle-

mande du dernier siècle mais aussi dans le débat de la philosophie contemporaine, notamment dans le camp néo-thomiste français et allemand et Brunschvicg.

Dans la note 4, suite à la référence à l'œuvre de Gilson, il évoque «le problème de l'analogie est au centre de la pensée catholique⁽⁵⁵⁾», il énumère les néo-thomistes français comme Gilson, Penido, allemands comme Pryzwara, Feckes, Manser. Comme Gordin lui-même mentionne les ouvrages que Gilson a cités dans son travail, il y avait bon nombre de travaux qui témoignaient l'intérêt de plus en plus répandu à la méthode principale de la «philosophie chrétienne» dans les premières décennies du 20^{ème} siècle⁽⁵⁶⁾.

De plus, il évoque la «polémique autour de la philosophie «chrétienne»» en France, surtout le débat entre Gilson et Brunschvicg. Les travaux de Brunschvicg *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (dernier chapitre du 2^{ème} volume) et article «*De la vraie et de la fausse conversion*» sont référés. En effet, le 24 mars 1928, Brunschvicg a proposé ses considérations à la société française de philosophie. Ses considérations et le débat qui l'a suivi sont repris dans le document de la société sous le titre de «La querelle de l'Athéisme». L'opposition tranchante entre le philosophe néo-kantien et les camps de la pensée catholique (Gilson, Marcel, Maritain) dans les années vingt et trente est très connue dont Levinas lui-même apporte un témoignage dans «L'Agenda de Léon Brunschvicg»⁽⁵⁷⁾.

Le jugement de Brunschvicg sur la validité scientifique de l'analogie thomiste est sévère et catégorique. Considérée au Moyen Âge comme «un exercice normal», «une opération légitime» de l'entendement humain, mais dépassé par la constitution des sciences positives, «la pseudo-rationalité de l'analogie péripatéticienne [c'est-à-dire aristotélicienne] ou néo-

platonicienne s'est évanouie», ce n'est qu' «un jeu d'imagination, non une œuvre de raison⁽⁵⁸⁾». Au séance de la société française de philosophie, Gilson défend la validité de la question métaphysique dont la méthode de l'analogie fait partie intégrante; «Le problème métaphysique d'une cause de l'univers naît d'un effort pour déterminer à quelles conditions le donné serait intégralement intelligible⁽⁵⁹⁾». Mais pour Brunschvicg, la qualité comme intelligibilité qu'il donne à la réalité n'est qu'un résultat de sa supposition selon laquelle le monde est créé pour qu'il soit intelligible à l'homme. Gilson ne fait que confondre le problème de la nature (inhérente au monde) et celui de la qualité («donnée» par son Créateur imaginé par les croyants)⁽⁶⁰⁾. On ne peut y trouver qu'un «anthropomorphisme périmé» qui est «un trait caractéristique de la mentalité enfantine» que Piaget a démontré⁽⁶¹⁾. La critique du néo-thomisme par Brunschvicg vient de sa propre philosophie du progrès de l'esprit scientifique, ou simplement, de sa philosophie de l'histoire, non pas de sa philosophie systématique comme Cohen puisque celui-là ne possède pas de «système» proprement dit. Donc chez ce représentant du néokantisme français, il ne semble pas y avoir la question de la création ou «le surgissement de l'origine» antérieure à toute sorte de jugement. Mais son rationalisme extrêmement strict n'est pas séparable du progrès de la morale humaine qui surmonte toute la forme de l'égoïsme d'origine biologique, l'une des sources présumées de l'attitude catégorique de Levinas contre le *conatus essendi*⁽⁶²⁾. Peut-être, l'expulsion totale de l'imaginaire de sa méthode a dû avoir affaire également avec la position pareille chez Levinas.

Ce qui nous intéresse encore à la fin du même note 4, toujours par rapport à Levinas, c'est une courte remarque sur Lévy-Bruhl que voici; «D'autre part, les ouvrages de M. Lévy-Bruhl font paraître la nature

analogique de la pensée mythologique sous une lumière spéciale⁽⁶³⁾.»

En effet, par son ouvrage *Les mentalités primitives* en 1922, Lévy-Bruhl s'est fait connaître au monde intellectuel français. Le 1er juin 1929, il propose une séance à la société française de la philosophie, intitulée «Âme primitive»⁽⁶⁴⁾. Parmi les intervenants, invité comme «philosophe», Brunshvicg prend la parole brève. Sa remarque consiste essentiellement en ses mécontentements sur le choix du terme de «participation» pour décrire la mentalité dite «primitive».

Il commence par une allusion aux «écrivains» contemporain d'inspiration mystique ou romantique (les noms évoqués sont Boehme, Swedenborg, et Goethe), afin de manifester sa méfiance vis-à-vis du terme de «participation» au sens mystique ou romantique, qui n'est pas sans rapport avec l'analogie thomiste contre lequel il se dresse toujours comme nous l'avons déjà vu plus haut. En tout cas, il s'agit de la «participation» au sens où le sujet qui participe n'a plus de distinction consciente entre lui-même et à ce à quoi il participe, que ce soit le divin, le sacré, le surnaturel etc. En tant que philosophe, il rappelle le sens originellement philosophique rationnel du mot. «La notion de participation s'est introduite dans la conscience réfléchie de l'Occident précisément pour faire pièce à ce que vous appelez participation, c'est-à-dire à l'imitation pythagoricienne (...)»⁽⁶⁵⁾. À la réponse, Lévy-Bruhl admet que son usage du mot n'était pas «suffisamment noble», il a pris le terme à son compte⁽⁶⁶⁾.

Maintenant, il est clair, premièrement, que dans la scène philosophique française des années 20 et 30, l'analogie thomiste était une des polémiques importantes, l'une à laquelle participaient des figures déjà majeures comme Brunshvicg et Gilson. Deuxièmement, la position très rationnelle de Brunshvicg est, certes pas parallèle à celle de Cohen, incompatible avec les néo-thomistes défenseurs de la logique analogique.

Troisièmement, Brunschvicg s'attaque à la notion mystique de participation à laquelle la notion au sens de Lévy-Bruhl est apparentée. Mais dans ce que nous avons vu, le lien logique entre l'analogie et la participation reste encore obscur. Il nous faudrait donc suivre l'enquête dans d'autres occasions⁽⁶⁷⁾.

En tout cas, dans la note 4, on reconnaît l'effort de Gordin de saisir la situation globale de la philosophie européenne contemporaine, surtout de relier la situation en Allemagne et en France où il vient de s'installer et qu'il est accueilli par les philosophes français (Brunschvicg, Lévy-Bruhl, et Jean Wahl) avec l'avis favorable pour une bourse. Pour notre recherche sur la genèse de la vision de l'histoire chez le jeune Levinas, ce point n'est pas du tout négligeable, car les trois philosophes occupent une place très intéressante dans la formation de la philosophie de Levinas. Comme on sait, il a consacré un article sur la notion de participation de Lévy-Bruhl⁽⁶⁸⁾. On devrait confronter l'interprétation qu'y donne Levinas avec la vision dont Gordin a dessiné le contour.

En guise de conclusion

Selon ce que nous avons étudié plus haut, les plusieurs points sont maintenant clarifiés. 1. Le statut primordial de Maïmonide dans la philosophie juive depuis le Moyen Âge jusqu'au 20^{ème} siècle selon Gordin. 2. La signification fondatrice de la pensée de Maïmonide est rendue plus sensible au temps de la crise de l'esprit occidental dans les années 30 et 40. selon Gordin. 3. Ce qui explique l'importance de Maïmonide soulignée par Levinas. 4. La vision gordinienne de l'histoire de la philosophie occidentale y compris la philosophie juive se caractérise par les deux filiations majeures; la maïmonidienne et la thomiste à travers le Moyen Âge, 19^{ème}

siècle (Cohen, Kant-Hegel), et 20^{ème} siècle (Brunschvicg, (même s'il n'est pas maïmonidien), Les néo-thomistes), 5. Certains aspects de cette vision préparent le terrain pour éclaircir la genèse de la vision de l'histoire de la philosophie occidentale chez Levinas.

Mais il reste encore obscur, 1. Comment Levinas s'est approprié l'idée de Dieu maïmonidienne surtout à l'égard de l'idée selon laquelle Dieu parle à chaque homme séparément, qui fait d'ailleurs beaucoup d'écho à la pensée de Levinas à la première vue. La question concerne plus globalement la réception de la vision gordinienne de l'histoire de la philosophie. 2. Certains points que nous avons vu dans la version gordinienne de l'histoire de la philosophie reste obscur. a) La négation de la privation chez Maïmonide. b) Analogia entis chez Thomas, c) l'analogie néo-thomiste surtout le lien entre l'analogie et la participation. d) Le surgissement originel de Cohen. e) La réception de la notion d'analogie chez Kant. f) Dans quelle mesure la dialectique hégélienne est une variante de l'analogie thomiste ?

Avant tout, il nous faudrait résoudre ces problèmes particulières qui constitue l'horizon de l'étude sur la genèse de la vision de l'histoire occidentale chez Levinas.

Notes

- (1) «L'actualité de Maïmonide», paru dans *Paix et Droit*, n°4, avril, 1935, p. 6-7, repris dans *L'Herne: Emmanuel Levinas*, Catherine Chalièr, et Miguel Abensour (dir.), Édition de l'Herne, 1991, p. 142-144.
- (2) *Esprit*, n°26, novembre, 1934, pp. 199-208, repris dans *L'imprévu de l'histoire* (Fata Morgana, 1994), Livre de poche, 2000, pp. 23-33. Repris aussi dans *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hittérisme: suivi d'un essai de Miguel Abensour*, Rivags poche, 1997.
- (3) *L'imprévu de l'histoire*, pp. 24-28.

- (4) Nous nous permettons de nous référer à notre étude, «Du mode d'existence païenne selon Levinas», in Cristian Ciocan (eds.), *Philosophical Concepts and Religious Metaphors: New Perspectives on Phenomenology and Theology*, special issue *Studia Phaenomenologica* 2009, Zeta Books, 2009, pp. 195-222.
- (5) *L'Herne Emmanuel Levinas*, p. 152.
- (6) *Les Cahiers juifs* 10, juin-juillet 1934, p. 6-18; repris dans Jacob Gordin, *Écrits: Le renouveau de la pensée juive en France*, Albin Michel, 1995, pp. 123-144.
- (7) L'ouvrage mentionné ci-dessus.
- (8) *Untersuchungen zur Theorie des unendlichen Urteils*, Berlin, Akademie für Wissenschaft des Judentums Verlag, 1929. Pour la bibliographie complète de Jacob Gordin, voir, Gordin, *Écrits.*, pp. 345-348.
- (9) «Repères biographiques», dans Gordin, *ibid.*, p. 331. Voir infra, la fin de 2.3.
- (10) Gordin, *ibid.*, p. 11.
- (11) Levinas, *Totalité et infini*, Livre de poche, 2000, p. 14
- (12) Stéphane Mosès, *Système et Révélation: la philosophie de Rosenzweig*, Bayard, 2003. *L'ange de l'Histoire: Rosezweig, Benjamin, Scholem*, Gallimard, 2006.
- (13) Gérard Bensussan, *Franz Rosenzweig: Existence et philosophie*, PUF, 2000. *Qu'est-ce que la philosophie juive*, Desclée de Brouwer, 2004.
- (14) Sophie Nordmann, *Philosophie et judaïsme: H. Cohen, F. Rosenzweig, E. Levinas*, PUF, 2008.
- (15) Julius Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, E. Reinhard, 1933, *Philosophy of Judaism: the history of Jewish philosophy from biblical times to Franz Rosenzweig*, Routledge & Kegan Paul, 1964.
- (16) Gordin, *op. cit.*, p. 124.
- (17) *Ibid.*, p. 125.
- (18) *Ibid.*, p. 126.
- (19) *Ibid.*, p. 68.
- (20) *Ibid.*, p. 69.
- (21) *Ibid.*
- (22) *Ibid.*, p. 127.

- (23) Ibid.
- (24) Ibid., p. 128.
- (25) Ibid.
- (26) Ibid., p. 129.
- (27) Ibid., p. 130.
- (28) Ibid., p. 129, p. 131.
- (29) Ibid., p. 132.
- (30) Voir supra, Introduction «deux «Actualité de Maïmonide».
- (31) Gordin, op. cit., pp. 129-130.
- (32) Ibid., p. 143.
- (33) Ibid., p. 40. «Dieu dans la philosophie religieuse», article publié d'abord en allemand «Gott in der Religionsphilosophie», in *Encyclopaedia judaica*, Berlin, Eschkol, 1931, vol. 7. Parmi les articles recueillis, cet article contient la description la plus ample de la doctrine maïmonidienne sur l'attribut de Dieu.
- (34) Ibid.
- (35) Ibid.
- (36) Ibid.
- (37) Ibid.
- (38) Ibid.
- (39) Attribut comme «Un» ou «être» auquel on fait appel de sorte que l'on n'attribue pas les propriétés inadéquates à Dieu comme «multiple» ou «non-être».
- (40) Ibid., p. 40.
- (41) Ibid., p. 41.
- (42) Ibid., p. 41 et p. 140.
- (43) Ibid., p. 143.
- (44) Ibid.
- (45) Ibid., pp. 268-269. «Hermann Cohen», section titré «LA RELIGION».
- (46) Ibid., p. 296. Il en parle également dans sa thèse *Untersuchngen...*, S. 80.
- (47) „Charakteristik der Ethik Maimunis“, W. Bacher, M. Brann, D. Simonsen, J. Guttann, *Moses Ben Maimon; sein Leben, seine Werke und sein Einfluss*, Band I, Leipzig, Buchhandlung Gustav Fock, 1908.

- (48) Gordin, op. cit., p. 143.
- (49) Ibid., p. 250.
- (50) Ibid., p. 251.
- (51) Ibid.
- (52) Ibid.
- (53) Ibid.
- (54) Jakob Gordin, *Untersuchungen zur Theorie des unendlichen Urteils*, Akademie-Verlag, Berlin, 1929, S.142. Dans un écrit consacré à Jacob Gordin, Levinas résume cette comparaison des deux dialectiques. *Difficile liberté*, Livre de poche, 2003, p. 253.
- (55) Gordin, *Écrits*, p. 143.
- (56) Tout d'abord les travaux de Gilson notamment son *Le thomisme: Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*, Strasbourg, A. Vix & Cie, 1919. F.-A. Blanche, «Sur le sens de quelques locutions concernant l'analogie dans la langue de saint Thomas d'Aquin», dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1921, pp. 52-59. B. Desbuts, «La notion d'analogie d'après saint Thomas d'Aquin», dans *Annales de Philosophie chrétienne*, 1906, pp. 377-385. B. Landry, *La notion d'analogie chez saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1922. M. T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, J. Vrin, 1931, ch. I, pp. 11-78. J. Maritain, *Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932, Annex II: De l'analogie, pp. 821-826. L. B. Geiger, O. P., *La participation dans la philosophie de saint Thomas*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1953. Dans la langue germanophone, notamment le grand ouvrage d'Erich Przywara est important. *Analogia entis Metaphysik, I, Prinzip*, Kösel und Pustet, München, 1932. (*Schriften III Analogia entis, Metaphysik*, Johannes-Verlag, Eisiedeln, 1965). Il y a même un débat à l'intérieur de la théologie chrétienne autour de la question de l'analogie. Cf. Jean Greisch, «Analogia entis et analogia fidei: une controverse théologique et ses enjeux philosophiques (Karl Barth et Erich Przywara)», *Les Études philosophiques*, 1989, 475-496.
- (57) *Évidence*, n°2, 1949, repris dans *Difficile liberté*, troisième édition revue et corrigée, livre de poche, 2003, surtout, pp. 76-77 témoignent le débat

entre Brunschvicg et Marcel.

- (58) Léon Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (1927), tome second, 2^{ème} édition, PUF, 1953, pp. 725-726. Dans le passage de Gilson cité par Brunschvicg pour prononcer son verdict, le néo-thomiste résume l'analogie thomiste et bonaventurienne. Cf. *La philosophie de saint Bonaventure*, VII, p. 227.
- (59) Léon Brunschvicg, *De la vraie et la fausse conversion suivi de la querelle de l'athéisme*, PUF, 1951, version numérisée par Gemma Paquet et Jean-Marc Simonet, p. 199.
- (60) Ibid., pp. 203-204.
- (61) Ibid., p. 204.
- (62) Nous avons déjà abordé ailleurs la question de la réception de Brunschvicg chez le jeune Levinas.
- (63) Gordin, *Écrits*, p. 143.
- (64) «séance du 1^{er} juin 1929, L'âme primitive», nous nous référons au document téléchargeable sur le site de la société (<http://www.sofrphilos.fr/>).
Pagination selon ce document.
- (65) Ibid., p. 687.
- (66) Ibid., p. 688.
- (67) Dans la lettre de Meyerson, se trouvant à la fin de la séance «L'âme primitive», il évoque l'affinité entre la mentalité primitive et la mentalité de «civilisé». Ce qui semble contredire la vision progressiste de la conscience de Brunschvicg. Outre l'avis de Meyerson et les travaux sur l'analogie thomiste, les références qu'il a indiquées sont à étudier pour notre futur travail. Cf. H.Hoeffding, *Der Begriff der Analogie*, Leipzig, 1924. A. Koyré, un compte-rendu de *la Revue philosophique*, mai-juin, 1926.
- (68) «Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine», paru dans *la Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n°4, octobre-décembre, 1957, repris dans *Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre* (Grasset), livre de poche, 1991, pp. 49-63.