

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 51 (2001)
Heft: 3: La Bible à la croisée des savoirs

Artikel: Spinoza et Moïse Mendelssohn face à Maïmonide : deux réactions contrastées au modèle maïmonidien
Autor: Hayoun, Maurice-Ruben
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381628>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

SPINOZA ET MOÏSE MENDELSSOHN FACE À MAÏMONIDE :

Deux réactions contrastées au modèle maïmonidien

MAURICE-RUBEN HAYOUN

Résumé

Dans son Guide des égarés, Maïmonide ne s'occupe pas exclusivement de métaphysique ; il procède aussi, dans la troisième partie de cet ouvrage, à une motivation psychologique et surtout politique des préceptes bibliques. Les penseurs juifs qui lui succédèrent ont dû soit reprendre ses développements à leur compte, soit les réfuter en totalité ou en partie. Spinoza porte sur son illustre devancier un regard généralement critique, le modèle maïmonidien lui paraissant dépassé. Moïse Mendelssohn est plus nuancé dans sa critique ; il accepte le postulat maïmonidien selon lequel la révélation a un aspect purement législatif mais estime que cette législation peut s'interpréter sur le plan politique.

1. Remarques préliminaires

Comment le modèle proposé par Moïse Maïmonide (1138-1204) qui, dans son *Guide des égarés*, interprète la Bible et l'ensemble de ses commandements comme un moyen de régir les masses incultes, c'est-à-dire qui en fait un document de nature politique, a-t-il été perçu par Spinoza d'une part, et Mendelssohn d'autre part ?

Favorable à une tradition juive multiséculaire qu'il entend simplement rénover en la rapprochant des idéaux du Siècle des Lumières, Mendelssohn veut sauver l'idée même de révélation en lui attribuant un contenu purement législatif ; Spinoza, pour sa part, cherche à ruiner l'idée même de théophanie, proclame que les commandements bibliques ne sont pas de nature « religieuse » et que l'exercice public de la religion juive doit s'accommoder d'un droit de regard des autorités politiques, ce que Mendelssohn se refuse à accepter tant dans la *Jérusalem ou pouvoir religieux et judaïsme* et les *Vindiciae Judæorum* que dans sa correspondance, sans oublier les *Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingenesis* (notes critiques sur la Palingénésie philosophique de Charles Bonnet).

2. Les grandes lignes du système maïmonidien

En quoi consiste le modèle maïmonidien ?

a) Le *Guide des égarés*, testament philosophique de l'auteur, établit une distinction fondamentale entre les élites et les masses, érigeant ainsi un mur infranchissable entre deux classes distinctes de la société. Peu de temps auparavant, Averroès († 1198) avait agi de même dans son *Fasl al-maqal*, le *Traité décisif*, en posant l'existence de cinq catégories d'arguments correspondant aux cinq classes d'hommes existant au sein de la société musulmane de son temps. Ce principe qui gît au fondement même de la pensée maïmonidienne ne laissera pas indifférent l'auteur de l'*Éthique*. Les Écritures contiennent des termes homonymiques ou amphibologiques qui s'entendent différemment selon qu'ils sont appliqués à l'homme ou à Dieu. Un exemple : le terme «science», prédiqué de Dieu ou de l'homme, ne signifie pas du tout la même chose : l'intellect humain est postérieur à son objet alors que la science divine est productrice d'être ; il suffit que Dieu intelligne son essence propre ou s'auto-intelligne pour que la chose existe... Ces deux types d'intellection ou de science n'ont de commun que le nom. Partant, les incultes (comme les nomme Maïmonide) ne sont pas aptes à comprendre la science des Écritures selon la vérité ('ilm a-shari'a ala djiha al-haq ; en hébreu : *hochmat ha-Tora al tsad ha-émét*). Il en va de même des allégories ou paraboles qui se lisent dans les livres prophétiques : leur sens obvie est destiné à la masse alors que les élites sont seules à même de les entendre selon l'enseignement philosophique. Enfin, ce double niveau d'intelligence des textes bibliques vaut aussi pour tous les anthropomorphismes auxquels Maïmonide consacre les cinquante premiers chapitres de la première partie de son *Guide*.

b) La religion ou la révélation qui lui sert de fondement est un moyen politique permettant de régir les masses incultes.

Au fond, Maïmonide n'aborde pratiquement jamais de manière claire la révélation ni même la nature exacte de la prophétie mosaïque ; il faut, pour reconstituer sa véritable pensée sur ces deux points précis, appliquer la méthode qu'il préconise dans son Introduction, à savoir rapprocher les textes les uns des autres et voir si l'un des sept types de contradiction n'est pas à l'œuvre¹. L'on se rend compte ainsi que si Moïse est le seul prophète législateur du judaïsme et si sa prophétie est unique en son genre puisqu'il lui fut donné de parler à Dieu «visage contre visage» (*panim el panim*), la Tora qu'il a transmise au peuple d'Israël n'est pas d'essence «divine» mais simplement d'origine ou d'extraction divine. Plus tard, un péripatéticien aussi intrépide que Lévi ben Gershon (Gersonide ; † 1344) dira que la Tora est un guide vers la Vérité,

¹ Afin d'interdire l'accès au *Guide des égarés* qu'il considérait comme un ouvrage ésotérique, Maïmonide a jugé bon d'y introduire sept types de contradictions apparentes qui sont autant de manières de donner l'éveil au lecteur approprié qui recherchera alors l'intention profonde de l'auteur.

ce qui revient à dire qu'elle n'est pas la Vérité en soi ². Il utilisera le mot hébraïque *hayshara*, calque du terme arabe *irshad*.

Le verbe humain ne rend que très imparfaitement le verbe divin ³, ce qui implique que la religion en tant que telle ne peut être qu'une religion populaire puisqu'elle s'exprime en des termes accessibles à la foule et au plus grand nombre. C'est pour cela que lorsque Maïmonide parle de religion il s'agit toujours d'une "sous-vérité" car il a en vue la religion populaire. Comme la société des hommes ne peut être livrée à elle-même sans aide extérieure, Dieu, nous dit-il, a veillé «à parfaire l'état de nos sociétés en nous dotant de préceptes et de lois».

Le savant comme l'homme simple est tenu d'accomplir ces commandements mais il est habilité à aller au-delà en élucidant l'intention profonde de la Tora.

c) En s'interrogeant sur l'être et la vérité, Maïmonide recherche aussi en quoi consiste la destination de l'homme. Il reste fidèle à son système binaire : le vrai bonheur, l'authentique félicité est d'ordre métaphysique tandis que le bonheur apparent, celui qui consiste à couler des jours heureux sur terre (fonder une famille, disposer d'une bonne santé et de ressources suffisantes) est d'ordre purement politique. À cet égard, l'analyse et l'exégèse que nous offre Maïmonide du livre de Job sont très instructives ⁴. Il n'est pas inutile d'y revenir succinctement. Pour expliquer la tragédie vécue par Job, en l'occurrence la perte de ses enfants, de sa fortune et de sa santé, Maïmonide relève que la Tora ne qualifie pas cet homme d'intelligent mais simplement d'honnête, d'intègre et de craignant Dieu. Commentant la grande détresse de Job, Maïmonide s'arrête sur les premiers versets du chapitre 42 où celui-ci reconnaît avoir enfin perçu le sens de ce qui lui était arrivé : «Jusqu'ici je ne Te connaissais que par ouï-dire (*le-shéma' ozen*), à présent mon œil T'a vu. C'est pourquoi, je méprise...» Selon Maïmonide on peut parler d'un Job régénéré, en paix avec lui-même, car il a compris que l'homme est mortel, que le mal est inévitable sur terre et qu'il est indissolublement lié à la matière... Dieu ne saurait être tenu pour responsable des malheurs qui fondent sur l'homme. Enfin, Job croyait au début de sa mésaventure que le seul vrai bonheur (celui que Maïmonide qualifie de politique) était celui dont il jouissait jadis ; le malheur lui a montré que seul compte le bonheur d'ordre métaphysique, celui qui ouvre la voie à l'immortalité puisque la famille, la fortune et la santé sont des biens apparents...

C'est en scrutant l'essence divine que l'on parvient à la conjonction avec l'intellect agent, la dernière intelligence séparée préposée au gouvernement du

² Cf. CH. TOUATI, *La philosophie et la théologie de Gersonide*, Paris, Minuit, 1973.

³ Cf. M.-R. HAYOUN, *Maïmonide ou l'autre Moïse*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1994, chapitre VIII : «La Bible revisitée».

⁴ Cf. *Guide des égarés* (S. MUNK trad., rééditée en 1970 par Maisonneuve-Larose à Paris), volume III, chapitre 22 et sq. Cf. aussi M.-R. HAYOUN, *Maïmonide*, cit., chapitre XI.

monde sublunaire ; cet état de béatitude est réservé à quelques rares élus qui y accèdent par la recherche inlassable des intelligibles et le rejet de tout bonheur matériel.

3. *Baruch Spinoza*

Dans son *Traité théologico-politique*, Spinoza rejette le postulat maïmonidien d'une congruence entre la philosophie et la religion qui ne peuvent conserver leur dignité propre que si elles sont maintenues éloignées l'une de l'autre. On peut néanmoins se demander si Spinoza a bien compris l'intention de Maïmonide qui ne pouvait écarter d'un revers de main l'héritage religieux des Juifs, c'est-à-dire l'interprétation rabbinique des préceptes bibliques. En écrivant son *Guide des égarés*, Maïmonide montrait à qui voulait bien se donner la peine de le comprendre que le vulgaire ne pouvait qu'obéir à une loi donnée et non se donner sa propre loi à l'instar des philosophes. La séparation radicale à laquelle Spinoza souscrit entre la philosophie et la théologie d'une part, et la raison et la révélation d'autre part, eût été inconcevable pour Maïmonide, même si ce dernier ne voyait dans la religion révélée qu'une forme inférieure de la vérité.

Ceci nous renvoie au problème des croyances vraies et des croyances nécessaires. Tout un chacun ne parvient pas aux premières sans le relais des secondes. La *République* de Platon (III, 389b-c) parlait déjà du bon usage du mensonge. Elle cite aussi le cas du médicament dont la prescription doit être réservée aux médecins alors que les profanes ne doivent pas y toucher. Dans son commentaire, Averroès note qu'il n'existe pas de législateur qui n'use d'histoires imaginaires ou de mensonges (Livre III, 414 b-c) lorsqu'il est persuadé que ce recours est nécessaire à la masse afin qu'elle atteigne la félicité. Et, pour ce qui est des croyances nécessaires, Averroès parle de la religion, donc de la révélation, comme de la «première éducatrice de l'humanité»⁵. La révélation sur laquelle sont fondées les lois de la religion positive génère ces croyances nécessaires, étape indispensable pour accéder enfin aux croyances vraies. Emboîtant le pas à Averroès qui fut son maître incontesté, Moïse de Narbonne (1300-1362)⁶ va encore plus loin puisqu'il précise que même après avoir atteint le niveau de la sagesse, le philosophe accompli ne doit pas se gausser des doctrines religieuses dans lesquelles il a été élevé – ce qui revient à dire que la vérité ne s'y trouve pas.

Maïmonide lui-même avait écrit (*Guide* III, ch. 28) que tantôt le commandement inculque une croyance vraie (*i'tiqad salih, emuna amittit*) tantôt une croyance nécessaire (*i'tiqad daruri, emuna hekhréhit*). Par exemple Exode 22,23 : «ma colère s'enflammera contre vous et je vous tuerai». Nous savons

⁵ Cf. M.-R. HAYOUN, A. de LIBERA, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, P.U.F., 1990.

⁶ Cf. notre thèse de doctorat d'État sur *La philosophie et la théologie de Moïse de Narbonne*, Tübingen, Mohr, 1989.

bien, dit Maïmonide, que l'essence divine est impassible et ne ressent aucune passion. Par conséquent, cette affirmation biblique ne vise qu'à implanter la crainte d'un châtement.

Le *sefer na-Nissim* (*Livre des prodiges*, fin XIII^e siècle) de Nissim de Marseille opérait lui aussi cette distinction entre deux types de croyances. Parmi celles qui sont vraies il incluait l'existence de Dieu, son unité, sa providence, ses prophètes, l'éternité de sa Tora et la venue du Messie. Parmi les croyances nécessaires il citait la création temporelle de l'univers, la résurrection des corps, et l'altérité absolue de la prophétie mosaïque.

Le chapitre 14 du *Traité théologico-politique* de Spinoza définit la foi par la soumission ou l'obéissance à Dieu. Mais ce qui est plus intéressant dans notre contexte n'est autre que la remarque de l'auteur sur les dogmes de la foi universelle : ceux-ci ne doivent pas être vrais mais nécessaires : aucun de ces dogmes ne contient de vérité philosophique parfaite sur ce qu'il énonce mais tous doivent renforcer l'obéissance. Voici les points mis en avant par Spinoza : Dieu existe, il est unique, il est partout, il a un droit et un pouvoir suprêmes sur tout ; le culte de Dieu consiste en la pratique de la justice et la charité. Ne seront sauvés que ceux qui obéissent à cette règle. Dieu pardonne les péchés aux repentants. Enfin, Spinoza souligne que tous ces dogmes sont nécessaires, ce qui leur confère un caractère essentiellement politique. Enfin, à ses yeux, la législation biblique a une valeur politique et non religieuse.

4. Moïse Mendelssohn

Moïse Mendelssohn (1729-1786) est le père du judaïsme moderne ; à ce titre, il s'est confronté à l'héritage des siècles précédents qu'il a assimilé en vue de l'intégrer à ses propres conceptions du judaïsme⁷. La critique de la littérature biblique et des traditions religieuses était bien connue des déistes anglais que Mendelssohn avait beaucoup lus. Ce fut un penseur ancré dans deux univers mentaux assez différents, pour ne pas dire opposés : celui de la tradition juive ancestrale d'une part et celui de la culture européenne d'autre part. La *Jérusalem* de M. Mendelssohn a été influencée par le *Traité théologico-politique* de Spinoza : les deux œuvres mêlent une justification philosophique de la liberté de la foi à une théorie générale de la religion tout en tenant compte de la spécificité du judaïsme. Bien que Mendelssohn ne cite pas le *Traité théologico-philosophique* dans sa *Jérusalem*, il citait déjà cette œuvre dans l'un de ses premiers écrits, les *Dialogues philosophiques*, car Spinoza fut le premier à partir de l'harmonie préétablie qui fut reprise par Leibniz. Dans les *Gegenbetrachtungen* écrites à la suite du grave différend qui l'opposa au diacre zurichois Johann Kaspar Lavater, Mendelssohn ne manque pas de citer Spinoza et sa critique des miracles.

⁷ Cf. M.-R. HAYOUN, *Moïse Mendelssohn*, Paris, P.U.F., 1996.

L'opposition fondamentale qui sépare l'auteur de l'*Éthique* de l'auteur de la *Jérusalem* est la suivante : là où Spinoza cherche à dissoudre le concept de révélation à l'aide d'une critique abrasive, Mendelssohn tente de le justifier au plan philosophique et de le concilier avec l'idéal de la raison.

Pour Mendelssohn le judaïsme est une législation révélée et non une religion révélée : les vérités éternelles (entendez dans le présent contexte les croyances vraies) doivent être découvertes par l'intellect. Les lois juives constituent le contenu exclusif de la révélation et ne s'imposent qu'aux seuls enfants d'Israël. Spinoza affirmait, on se le rappelle, que la loi de Moïse était d'essence politique et non religieuse, puisqu'elle ne mentionne pas même l'immortalité de l'âme. Elle ne vise donc qu'à assurer l'harmonie politique de ses adeptes. Maïmonide était d'un avis différent (quoique non opposé) puisqu'il attribuait à la Tora la capacité de réaliser la perfection du corps et celle de l'âme (*tikkun ha-guf* et *tikkun ha-néfesh*).

Alors que Spinoza refuse de reprendre à son compte l'ensemble de la conception maïmonidienne de la Tora, Mendelssohn assure que la Tora correctement interprétée permet d'accéder à la félicité éternelle.

Il est un autre point qui revêt une importance capitale dans le présent contexte, c'est la croyance, l'*Emounah*. Elle consiste pour Spinoza en l'obéissance à un modèle strict de piété alors que pour Maïmonide la foi doit être en accord avec l'intellect (*Guide* I, ch. 50). En effet, dans ce chapitre qui clôt la longue série des homonymes, l'auteur souligne que la croyance véritable (i.e. vraie) est une adéquation stricte entre ce que l'intellect conçoit et ce que la bouche profère : en clair, si l'orant admet le sens littéral des attributs positifs de Dieu sans les interpréter dans le sens qui convient, sa croyance n'est pas fondée. Cette définition rigoureuse avait déjà suscité l'étonnement, voire même la colère, du commentateur biblique Isaac Abrabanel qui adresse à son illustre devancier deux fortes critiques : a) comment parler d'une croyance vraie puisque l'idée même de croyance engage l'adhésion intégrale et sans réserve de l'individu ? b) la définition maïmonidienne de la croyance convient plutôt à l'opinion philosophique.

Dans le débat philosophique opposant Spinoza à Mendelssohn au sujet de l'interprétation du legs philosophico-religieux du *Guide des égarés*, la notion même de vérité religieuse ou d'universalité de la loi divine constitue un problème important. Mendelssohn avait été choqué par une restriction de l'accès à la félicité éternelle que Maïmonide entendait, selon lui, imposer aux non-Juifs. De quoi s'agit-il ? La législation divine contenue dans le Décalogue s'adresse aux Juifs puisqu'elle renferme aussi bien des préceptes purement éthiques (ne pas tuer, ne pas mentir, ne pas voler, ne pas commettre l'adultère etc.) que religieux (e.g. le respect de la solennité et du repos du sabbat). Les sages du Talmud ont donc entrepris de codifier la conduite éthique de l'humanité non-juive en lui prescrivant sept lois, nommées lois des Noachides : ne pas tuer, ne pas voler, ne pas commettre d'adultère, respecter ses parents, ériger des cours de justice etc. Le grave problème sur lequel Mendelssohn

s'oppose à Maïmonide est de savoir si l'on peut parvenir à la félicité en découvrant ces lois par sa simple raison ou, au contraire, en les recevant par la voie de la révélation. Mendelssohn préfère s'en référer au Talmud qui est moins restrictif que Maïmonide. Mendelssohn qui incarne les idéaux des Lumières ne peut accepter une telle dichotomie. Tous les hommes peuvent, selon lui, parvenir à la félicité éternelle par d'autres biais que celui de la Tora, réservée aux Juifs. Comment concilier l'infinie bonté divine avec une mesure qui exclurait de la félicité éternelle l'écrasante majorité de l'humanité ?

Dans une lettre à Herz Homberg du 22 septembre 1783⁸ Mendelssohn abordait, à la demande de son correspondant, le statut des lois cérémonielles au sein du judaïsme. Cette notion de *ceremonalia* est en réalité étrangère au judaïsme rabbinique. Certes, la Bible hébraïque parle bien de *huqqim* (rites, statuts, décrets) mais elle ne fait pas clairement le départ entre les différentes classes de préceptes divins. Mendelssohn en était conscient mais prônait une observance stricte de toute la législation biblique ; à Herz Homberg qui lui suggérait d'user de son autorité morale pour suspendre, voire supprimer, ces «commandements rituels» (*Zeremonialgesetze*) Mendelssohn répondit dans la lettre citée ci-dessus que ceux-ci étaient nécessaires tant que dureraient l'intolérance, l'usurpation et les tentatives d'unification religieuse.

Il convient à présent, avant d'examiner les liens unissant Mendelssohn à Maïmonide, de dire un mot au sujet de la liberté religieuse dans la *Jérusalem* et le *Traité théologico-politique*. Pour Spinoza, l'exercice *public* du culte doit être placé sous la tutelle du pouvoir politique. Mendelssohn marque son désaccord : les croyances relèvent d'une libre décision du sujet et l'État ne dispose d'aucune prérogative dans ce domaine. La foi est libre et l'appartenance religieuse ne détermine en rien la position ou les avantages au sein de la société. Aux yeux de Spinoza, obéir à la loi politique fait partie des commandements de la piété. Dans un certain sens, on pourrait voir dans cette attitude une réminiscence ou un renvoi à l'adage rabbinique de *dina de malkhouta dina* (la loi du royaume, c'est la loi). En d'autres termes, la loi *politique* (comme le dit Spinoza) est valide. Mais les générations ultérieures ont précisé le champ d'application de cette règle qui connaît neuf occurrences dans le Talmud de Babylone et qui est toujours attribuée à un Sage nommé Shmouél⁹.

S'il est difficile de dire en toute objectivité qui, de Spinoza ou de Mendelssohn, a le plus *justement* interprété Maïmonide et bien compris son véritable enseignement, on peut examiner dans cette partie la nature du lien unissant les deux Moïse : ben Maïmon et ben Mendel [Mendelssohn]. De fait,

⁸ M. MENDELSSOHN, *Briefwechsel*, Jubiläumsausgabe, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann, 1974-1977, volume II (lettres classées par dates).

⁹ Cf. les traités *Nedarim* fol. 28a, *Gittin* fol. 12a, *Baba Qama* fol. 113a (quatre occurrences) et *Baba Batra*, fol. 54b-54a.

qu'était Mendelssohn sinon un Maïmonide ¹⁰ qui s'était identifié à l'école de Leibniz-Wolff et qui avait lu Spinoza ¹¹ d'un œil très critique? Cette filiation maïmonidienne sera toujours mise en avant par le penseur juif de Berlin, même après être devenu la figure de proue de l'*Aufklärung* et en dépit, certes, de quelques divergences idéologiques. On peut aussi évoquer des rapprochements entre les destins personnels des deux hommes : soumis à des pressions socio-religieuses, ils durent résister aux attaques ou aux calomnies du monde extérieur et parfois aussi du monde juif lui-même. Maïmonide fut accusé de s'être converti à l'islam lors de son séjour à Fès et d'y avoir vécu comme un crypto-juif. Mendelssohn subira, quant à lui, l'affront public de Johann Kaspar Lavater.

Maïmonide écrivit le *Guide des égarés* pour défendre sa religion contre les assauts du néo-aristotélisme de son temps ; Mendelssohn sera contraint, pourrait-on dire, d'écrire sa *Jérusalem ou pouvoir religieux et judaïsme*. Le sage de Fostat et le philosophe de Berlin tenteront de «moderniser» le judaïsme de leurs temps respectifs, mais tous deux buteront sur des résistances considérables qui terniront quelque peu leur réputation ¹². Tous deux furent, pour ainsi dire, des «outsider» : ni rabbins, ni présidents de leurs communautés, ni professeurs (surtout pour le cas de Mendelssohn), ce sont pourtant eux qui déploieront de nombreux efforts en vue de revigorer le judaïsme de leur temps. Sans être identiques, les conceptions du judaïsme, propres aux deux penseurs, n'étaient pas très éloignées l'une de l'autre. Au fond, Mendelssohn distinguait trois éléments au sein du judaïsme : un élément doctrinal identique à la religion naturelle, une révélation dont le contenu exclusif était une législation et, enfin, des legs transmis par l'histoire. Cette volonté de montrer que les doctrines essentielles du judaïsme (i.e. ses croyances vraies) ne devaient rien à la révélation atteste d'un solide attachement à l'autonomie de la raison humaine. Cette division tripartite du judaïsme par le philosophe de Berlin se comprend aisément : les vérités éternelles, ainsi qu'on se plaisait à les nommer au XVIII^e siècle, ne pouvaient faire fond sur la révélation, événement unique réservé à un petit groupe d'hommes, ce qui amoindrit d'autant son caractère universel ;

¹⁰ Mendelssohn disait aussi avec humour qu'il devait tout à son illustre maître médiéval, jusques et y compris... sa bosse, tant il avait passé de nuits, penché sur son *Guide des égarés*.

¹¹ M. L. MORGAN a examiné la question dans «History and Modern Jewish Thought: Spinoza and Mendelssohn on the ritual Law», *Judaism*, 120, XXX, 4, 1981, p. 467-479. Mais dès 1931 Julius Guttmann avait opéré un rapprochement entre la *Jérusalem* de Mendelssohn et le *Traité théologico-politique* de Spinoza. Plus récemment S. PINÈS a consacré une notule fort éclairante aux relations complexes entre Maïmonide, Spinoza et Mendelssohn : «Remarques concernant la relation de Mendelssohn avec Maïmonide et Spinoza» (heb), *Méhqéré Yersuhalayim be-Mahashébét Ysraël* II (A), 1983, p. 150-152.

¹² Cf. le chapitre IX de ce livre. Sur Maïmonide on se reportera à nos récents ouvrages, *Maïmonide ou l'autre Moïse*, cit., et *Maïmonide et la pensée juive*, Paris, P.U.F., 1993.

seules des lois positives peuvent être manifestées par voie de révélation et, enfin, des miracles ne sauraient valider ou invalider les vérités éternelles dont il était question ci-dessus. Ainsi, des païens qui embrasseraient le vrai monothéisme en s'appuyant sur la seule raison humaine doivent avoir droit au monde futur¹³. Une autre subdivision des contenus fondamentaux du judaïsme n'aurait pas permis à Mendelssohn de maintenir ses idéaux universalistes. On relève aussi qu'au soir de sa vie, Mendelssohn avait progressivement abandonné le recours à une philosophie de la démonstration pour s'en tenir à une philosophie du bon sens¹⁴; selon Léo Strauss – qui participa dès 1930 à l'édition du jubilé des œuvres de Mendelssohn – cette évolution s'expliquerait par le souci croissant de défendre le judaïsme contre les attaques de l'extérieur. On sent chez Mendelssohn un certain malaise lorsqu'il se livre à des professions de foi traditionaliste un peu appuyées. Ce côte à côte (*Nebeneinander*) marquait peut-être les limites de la synthèse ou de la symbiose judéo-allemande dont il se voulait l'apôtre comme Maïmonide avait, en son temps, incarné l'entente profonde entre le judaïsme et l'aristotélisme médiéval.

Les relations intellectuelles ou les affinités idéologiques entre Maïmonide et Mendelssohn ont récemment fait l'objet d'une analyse critique fort bien menée. Il semble que les *maskilim* (adeptes juifs des Lumières), ceux notamment qui fondèrent le journal *Ha-Méassef* (1784), aient remodelé l'image d'un Maïmonide qui n'aurait existé tel quel que dans leur fertile imagination. Cette volonté d'instrumentaliser Maïmonide à des fins profitables à la *Haskala* s'est accompagnée d'une typologie non moins orientée et dont le but déclaré était d'identifier les deux Moïse, celui de Cordoue et celui de Dessau (Berlin)¹⁵.

Lorsque l'on constate l'influence d'un philosophe sur un autre philosophe ou une autre école de pensée il convient de voir, en tout premier lieu, si les emprunteurs n'ont pas eux-mêmes mis dans leur source ce qu'ils espéraient bien y trouver : au fond, ce qui s'est produit pour Maïmonide au cours du XIV^e siècle (où tout l'averroïsme juif naissant, avec Moïse de Narbonne à sa tête, a cherché à voir en lui un disciple d'Averroès (ob. 1198) qui cachait son véritable nom) s'est peut-être reproduit à la fin du XVIII^e siècle lorsque les *maskilim*, y compris Mendelssohn, ont voulu découvrir en l'auteur du *Guide des égarés* un partisan de la sécularisation et un héros de l'esprit nouveau... N'oublions pas que c'est dans les colonnes de *Ha-Méassef* (1785, p. 81) que l'on pouvait lire cette célèbre formule : De Moïse à Moïse il n'y eut jamais d'autre Moïse...

¹³ Encore un thème majeur sur lequel Mendelssohn avait cherché à recueillir l'avis de Maïmonide ; cf. J. KATZ, *Exclusiveness and Tolerance*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 175 sq.

¹⁴ A. ALTMANN, *Moses Mendelssohn, a biographical Study*, Alabama University Press, 1973, p. 242-243.

¹⁵ J. H. LEHMANN, «Maïmonides, Mendelssohn and the Me'asfim. Philosophy and the biographical Imagination in the early Haskalah», *Leo Bæck Institute Yearbook* 20, 1975, p. 87-107.

Mendelssohn a pourtant publié dès 1761 ¹⁶ un commentaire – devenu classique – de la *Terminologie logique* de Maïmonide ; en agissant ainsi, il prenait place dans la longue série de commentateurs qui, depuis le Moyen Âge, s'étaient plongés dans l'œuvre de jeunesse de Maïmonide. Mais pour Mendelssohn cet exercice devait avoir des conséquences socio-religieuses et s'inscrivait dans le cadre d'une "instrumentalisation" de l'auteur du *Mishné Tora*, donc d'une autorité halakhique. Si Maïmonide en personne avait jugé bon de s'intéresser, dès son plus jeune âge, à la logique d'Aristote, ceux qui, cinq cent cinquante ans après, l'imitaient, ne pouvaient qu'être dans leur bon droit...

Mais l'accord entre Mendelssohn et les *maskilim* d'une part et Maïmonide, d'autre part, n'était pas complet, surtout en ce qui concernait l'universalité de la loi morale et l'égalité d'accès à la félicité éternelle. L'auteur de la *Jérusalem* ne pouvait suivre l'opinion de l'auteur du *Mishné Tora* (voir ci-dessus) ; il s'en ouvrit à Jacob Emden dans une lettre écrite en 1774 : comment reprocher aux hommes – auxquels la révélation n'était pas destinée – de ne pas avoir pas été présents au pied du Mont Sinäï ? Comment leur reprocher de ne pas connaître la Tora alors qu'ils n'en étaient pas les destinataires ? ¹⁷

Malgré ces décalages plutôt graves, les *maskilim* vont façonner une image, pour ne pas dire une image mythique, de Maïmonide, mettre l'ensemble de leur journal, *Ha-Méassef*, au service de cette cause et défendre les idéaux pédagogiques de Hartwig Wessely qui n'épousaient pas toujours les thèses du Maïmonide historique : Isaac Euchel, le premier biographe hébraïque de Mendelssohn, énoncera tous les thèmes communs aux deux écoles, celle de Maïmonide et celle de Mendelssohn : l'étude par le premier des œuvres d'Aristote, de Galien et de Thémistius, l'apprentissage de la médecine, la contemplation de l'univers en vue d'élucider les secrets de l'essence divine... Mendelssohn et les *maskilim* entendaient agir de même, mais avec les outils de leur époque.

Même dans le cadre du programme éducatif de la *Haskala* berlinoise, Maïmonide servit de caution, ce qui présentait, toutefois, quelques difficultés :

¹⁶ Lehmann a tort de contester l'éclipse de Mendelssohn des milieux juifs entre, grosso modo 1750 (arrêt de la parution de *Qohélet Mussar*) et 1770 (réaction à l'affaire Lavater) : il est incontestable que l'auteur du *Phédon* était, durant près de deux décennies, revenu à ses études de l'*Aufklärung*.

¹⁷ Wessely est allé beaucoup plus loin : en reprenant les sept lois noachides il en fit une sorte "d'anthroponomie", de loi de l'homme, *Torat ha-Adam*, c'est-à-dire une loi éthique universelle ouvrant à chacun – Juif ou non – les portes de la félicité éternelle. Cet ajustement était primordial et représentait le plus grand sacrifice que Mendelssohn et ses amis se devaient de consentir sous peine de contredire à l'idéal suprême de l'*Aufklärung*.

¹⁸ H. HOMBERG reprend ce thème dans son livre *Imré Shéfer*, Vienne, 1808, p. 290.

¹⁹ Ne reculant devant aucun détail de nature à renforcer la vraisemblance de ce dialogue fictif, *Ha-Méassef* précise que l'archange Gabriel mit fin à l'entretien en raison

comment concilier l'égalitarisme éducatif de la *Haskala* (scolarisation d'enfants pauvres etc.) avec l'élitisme sans cesse réitéré de Maïmonide, notamment dans le *Guide des égarés* ? *Ha-Méassef* écrivait en 1784, s'adressant aux lecteurs, «que l'intelligence des hommes est fondamentalement la même, elle ne varie que suivant l'entraînement qu'on lui consacre...» Et deux ans plus tard, en 1786, le même Maïmonide est utilisé pour expliquer que tous les hommes «ne sauraient être des érudits car il en découlerait des troubles au sein de la société...». Mais cette entrée en matière ne sert qu'à conseiller aux parents juifs de donner à leur progéniture une formation professionnelle afin qu'ils puissent subvenir à leurs besoins ¹⁸. Une fois de plus Maïmonide – qui ne reçut jamais le moindre émoluments de la communauté juive du Caire, mais qui se nourrissait de son art médical – est cité en renfort : n'était-ce pas aussi, soulignaient les *maskilim*, le cas de Mendelssohn qui était gérant d'une fabrique de soieries ?

L'identification des deux Moïse était parachevée et *Ha-Méassef* n'hésita pas, après la mort de Mendelssohn, à imaginer un dialogue céleste entre les deux (1809) : à Mendelssohn qui lui apprend que la fameuse *Torat ha-Adam* (La loi de l'homme) de Wessely est attaquée par les Juifs orthodoxes, Maïmonide s'écrit, incrédule et scandalisé : Mais qui a pu corrompre ce peuple à ce point et le fourvoyer ? Mendelssohn, nommé RaMbeMan (Rabbi Moshé ben Mendel), se voit répondre par Rambam (Rabbi Moshé ben Maïmon) qu'il ne faut pas désespérer, que Moïse qui tira les Hébreux de l'esclavage d'Égypte dut lui aussi subir des griefs aussi graves qu'injustifiés ¹⁹. Les trois Moïse de l'histoire juive étaient enfin unis dans un même combat contre l'obscurantisme ²⁰. Mais l'éclectisme de *Ha-Méassef* est patent lorsqu'on découvre Abrabanel dans le même panthéon que Maïmonide : c'est l'activité politique et financière de l'auteur du *Rosh Amana* qui explique ce voisinage pour le moins surprenant ²¹.

Au fond, Mendelssohn a sciemment recherché la caution du *Guide des égarés* de Maïmonide alors que Spinoza s'en est détaché en lui adressant des critiques très pertinentes. Ces trois œuvres de la pensée juive, le *Guide des égarés*, le *Traité théologico-politique* et *Jérusalem ou pouvoir religieux et judaïsme* ont tenté de développer une approche originale de la Bible.

de l'écœurement de Maïmonide et raccompagna les deux esprits à leur emplacement céleste...

²⁰ Lehmann cite (p. 103, note 60) un intéressant passage tiré de *Ulysse* de James Joyce : «Quel exemple d'éminence post-exilique cita-t-il ? Les trois personnalités en quête de la pure vérité : Moïse d'Égypte, Moïse Maïmonide, l'auteur du *Guide des égarés* et Moïse Mendelssohn, de telle sorte que de Moïse d'Égypte à Moïse Mendelssohn il n'y eut jamais d'autre Moïse [Maïmonide]».

²¹ Cf. M.-R. HAYOUN, *Moshé Narboni*, cit., p. 115 sq.

