

Laval théologique et philosophique



ROBELIN, Jean, *Maïmonide et le langage religieux*

Andrius Valevicius

Volume 49, numéro 2, juin 1993

Hommage à Jean Ladrière

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400782ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400782ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Valevicius, A. (1993). Compte rendu de [ROBELIN, Jean, *Maïmonide et le langage religieux*]. *Laval théologique et philosophique*, 49(2), 374–375.
<https://doi.org/10.7202/400782ar>

exemple la section « Aimer, écrire » de l'essai intitulé *Le pédagogue amoureux*), d'autres apparaissant comme d'inutiles digressions (par exemple la section « La composition » du quatrième essai). Mentionnons de plus que l'ouvrage de Terrasse est truffé de renvois à la littérature secondaire sur Rousseau, l'auteur faisant ainsi montre d'une érudition qui nous semble souvent superflue par rapport au propos développé. Ces trop nombreuses références pourront plaire au lecteur fêru d'érudition, mais elles lasseront le philosophe et effraieront le néophyte, à qui cette oeuvre ne convient d'ailleurs pas.

Élaine LAROCHELLE
Université de Paris I

Festivals of Interpretation. Essays on Hans-Georg Gadamer's Work. Kathleen WRIGHT, éd.
Albany, State University of New York Press, 1990, 257 pages.

Ce livre rassemble 10 études sur l'oeuvre de Gadamer. L'éditeur les a regroupées sous trois titres.

I. *L'herméneutique de Gadamer et ses problèmes.* On notera particulièrement ici la traduction anglaise d'un texte de Jean Grondin (« Hermeneutics and Relativism ») déjà paru dans la revue *Communio* en 1987. La référence qu'y fait Grondin à la notion et à l'expérience hébraïque de la vérité est particulièrement féconde pour une compréhension positive de la « relativité » et de la notion d'application, centrale dans l'herméneutique de Gadamer.

II. *La pratique de l'herméneutique.* Sont discutées ici les questions relatives à la justice, au droit et à la politique. Le texte de D.C. Hoy (« Legal Hermeneutics: Recent Debates ») rappelle heureusement la place que tient la référence à l'administration du droit et de la justice dans l'herméneutique de Gadamer. La critique que Hoy instaure de la théorie de Ronald Dworkin à propos de l'interprétation en Droit fournit un bel exemple de la fécondité de l'approche de Gadamer en insistant sur la structure « circulaire » du rapport à la chose en question (*Sache*) dans l'interprétation. Il faut également noter l'étude de Dieter Misgeld (« Poetry, Dialogue, and Negotiation: Liberal Culture and Conservative Politics in Hans-Georg Gadamer's Thought »). La conclusion à laquelle elle aboutit laisse songeur quant à la lecture de Gadamer qui l'a suscitée. De ce que « nulle part dans l'oeuvre de Gadamer on ne découvrirait une prise en compte attentive même des traditions démocratiques euro-

péennes ou du marxisme ou de l'histoire du socialisme, ou des mouvements sociaux en général ». Misgeld conclut que « beaucoup de choses de l'histoire récente qui se sont produites au-delà de l'université et du monde des arts ont été filtrées et écartées de sa pensée » (p. 175) et que, finalement, on pourrait se demander si Gadamer est vraiment bien disposé à l'égard du développement des démocraties modernes. Ce texte étonne par son absence de sens critique que la référence à Habermas ne réussit pas à masquer. On ne peut qu'espérer que la lecture de ce texte ne découragera pas ceux qui voudraient éprouver la fécondité de l'approche de Gadamer pour penser le politique et qu'elle suscitera plutôt des lectures moins naïves et plus attentives à l'ensemble de son oeuvre.

III. *L'herméneutique, les défis de la poésie et la pensée moderne.* L'attention se porte ici sur la lecture que fait Gadamer de la poésie de Paul Celan (V.M. Fóti, « Paul Celan's Challenge to Heidegger's Poetics », sur la relation entre la poésie et le politique (D.J. Schmidt, « Poetry and the Political: Gadamer, Plato, and Heidegger on the Politics of Language ») et sur le rapport entre littérature et philosophie (K. Wright, « Literature and Philosophy at the Crossroads »).

Dans l'ensemble, nous avons ici un ouvrage stimulant, utile, qui témoigne bien, trente ans après la première édition de *Wahrheit und Methode*, de la fécondité de la pensée de H.G. Gadamer. Malgré quelques contributions peu convaincantes, il possède le mérite d'attirer l'attention sur quelques questions qui sont fondamentales pour cette pensée mais qui sont le plus souvent passées à l'arrière-plan.

Jean-Claude PETIT
Université de Montréal

Jean ROBELIN, Maïmonide et le langage religieux.
Paris, PUF, série pratiques théoriques, 1991, 223 pages.

Le livre de Jean Robelin est une impressionnante présentation de la pensée de Maïmonide. Le contenu de l'ouvrage dépasse son titre *Maïmonide et le langage religieux* puisqu'il s'agit, également, des analyses assez élaborées sur l'enseignement de Maïmonide quant à la nature de Dieu et quant à la nature de la religion. Étant spécialiste de philosophie politique et sociale et ayant publié un ouvrage sur le *Marxisme et socialisation* (1989), l'auteur apporte

une perspective contemporaine à la pensée de Maïmonide et cela est une des valeurs de ce livre. La pensée de Maïmonide est présentée avec une étonnante actualité. Avec succès l'auteur fait des parallèles entre le discours religieux des temps de Maïmonide, où il compare les positions de ce dernier avec saint Thomas ou Avicenne, et le discours religieux des temps modernes où il évoque les noms de Spinoza, Kant, Hegel et Marx.

Ce qui ressort comme un des plus beaux aspects de la pensée de Maïmonide dans le contexte d'aujourd'hui est la Loi, anachronique dans un univers rationnel et enveloppée par un aspect de scandale qui lui prête, justement, sa révérence de vérité. Robelin explique que de Durkheim à Malinowsky, on a pensé la religion comme l'expression active de la solidarité sociale, mais « de fait, cette tradition échoue à comprendre l'action effective de la religion, dans sa dimension de scandale » (p. 8). Maïmonide est un penseur rationnel. Pour lui, l'intuition directe de Dieu « est à la fois amour intellectuel qui mobilise la totalité de l'être humain, et connaissance, non une expérience mystique [...] » (p. 48). Il est aussi un penseur social, la sociabilité étant en quelque sorte un aboutissement de la religion : « La religion fabrique la socialité en la rendant "pour nous", car aucun rapport social n'existe s'il n'existe pour les hommes qu'il subsume et soumet » (p. 158). Mais, néanmoins, le dernier mot appartient à la Loi qui est « la sagesse de nations », « la sagesse de l'humanité », « l'aboutissement de la raison naturelle » et « le sens de l'histoire ». La voie qui mène vers Dieu est, pour Maïmonide, la voie véritablement négative, semblable à celle de Denys l'Aréopagite. Robelin explique que « le docteur angélique (saint Thomas) fait de l'attribution négative une démarche qui attribue positivement et réellement les propriétés négatives à Dieu, alors qu'elle se présente chez Maïmonide comme un dépouillement réduisant la pensée de Dieu à une ontologie minimale d'un presque rien divin liant identité et nécessité, mais dans laquelle se révélerait en eux l'infinité de sa richesse » (p. 44). C'est par l'acceptation de la Loi que l'on entre sur cette voie négative : « [...] il revient à la Loi d'unifier les principes positifs de la raison qui permettent de régresser jusqu'à Dieu avec l'horizon négatif de la pensée dont elle est la porteuse [...] » (p. 53). Effectivement, nommer Dieu, c'est pratiquer la Loi.

Pour Maïmonide, Dieu échappe à tout anthropomorphisme ; il est l'impersonnalité divine, dénué de toute subjectivité. L'impersonnalité divine veut dire son absence, et son absence, c'est la Loi — la Loi qui est notre garantie de l'existence de la divinité.

Une religion essentiellement axée sur la pratique, une religion qui est sociale et morale et non mystique. La religion est une destination de l'homme, non une régression vers l'ombilic divin : « La finalité, c'est le monde à venir et c'est vers lui qu'il faut déployer nos efforts » (p. 108). On revient ici à la rationalité : la religion n'est pas l'amour de Dieu, mais sa compréhension, une compréhension qui nous est donnée à la mesure selon laquelle nous réussissons à pratiquer la Loi, la Loi qui est la condition de l'exercice de l'intelligence, de son passage à l'acte. « L'homme ne pense que dans la Loi, et la Loi divine est l'horizon de la perfection. »

Donc, Maïmonide nous propose une vie d'adhésion à la Loi, une vie d'obéissance et c'est dans cette obéissance que se trouve la liberté. « En effet, les pratiques de la Loi consistent à éduquer la liberté et à la diriger vers Dieu » (p. 163). La liberté se trouve également dans la crainte qui est le résultat de la pratique nécessaire de la Loi, car, selon Maïmonide dans le *Guide des égarés*, « c'est en se livrant à tous ces débats pratiques et en les répétant que certains hommes d'élite s'exerceront pour arriver à la perfection humaine de manière à craindre Dieu, à le respecter et à le révéler, connaissant celui qui est avec eux, et de cette manière il feront ensuite ce qui est nécessaire » (p. 163). Alors, c'est dans la dépendance presque complète que se trouve la liberté parce que cette dépendance est une ouverture de perspectives au-delà de la nature ; le dépassement de « la raison » par un autre ordre de rationalité, une rationalité religieuse.

Robelin termine les derniers chapitres de son livre en analysant le concept de l'histoire chez Maïmonide, concept fort intéressant. Le but de l'histoire est son orientation vers la paix, et son sens ultime la manifestation d'un sens religieux transcendant. Aussi, « parce que l'homme peut dire non à Dieu, l'histoire ne peut être le simple déploiement d'un plan divin, d'une ruse cachée de la raison » (p. 187). Elle est quelque chose encore plus énigmatique comme l'est le Dieu-même d'Israël. Et la Loi ? Elle reste « l'accès au monde à venir, et celui-ci est au-delà de l'histoire ».

Andrius VALEVIČIUS
Université de Sherbrooke