

UNIVERSITE STRASBOURG II – MARC BLOCH
U.F.R. PLISE

Doctorat
Philosophie

GERALDINE ROUX

DU PROPHETE AU SAVANT : LA QUESTION DE LA TRANSMISSION
DU SAVOIR DANS LE *GUIDE DES PERPLEXES* DE MAÏMONIDE.

Thèse dirigée par Gérard Bensussan

Soutenue le 13 décembre 2007

Jury :

M. David Brezis

M. Frédéric de Buzon

M. Paul Fenton

M. Roland Goetschel

Remerciements :

J'exprime toute ma gratitude à Gérard Bensussan pour la confiance qu'il m'a témoignée en acceptant de diriger ma thèse. Je lui suis profondément reconnaissante pour son aide inestimable, nos discussions ouvrant incessamment de nouvelles perspectives et éclairant ce qui me semblait obscur. Je le remercie pour son soutien constant, ses encouragements attentifs et son amitié précieuse.

Je remercie David Brezis pour ses conseils de lecture et ses remarques qui m'ont été d'une grande aide, Paul Fenton pour ses précieux conseils de traduction, Frédéric de Buzon et Roland Goetschel d'avoir aimablement accepté de participer à ce jury de thèse.

Je suis très reconnaissante envers Monsieur le Grand Rabbin Gutman pour ses conseils amicaux, ses pistes de recherche talmudique, son aide et ses vérifications bienveillantes de mes traductions et transcriptions hébraïques.

Un grand merci à Souheil Sayoud pour son aide concernant les textes arabes et à Meryem Sebti pour ses vérifications amicales et rigoureuses de mes transcriptions de l'arabe en alphabet latin. Merci également à Odette Eylat et Christophe Herrgott pour leur patiente relecture.

Je tiens à remercier Aïcha Messina et Andrea Potestà pour leur amitié, leur soutien et nos éclats de rire. Merci également à Azadeh Baniyadi, Héroïse Bailly, Angélique Thouvenot, Michel Vanni et Alexis Zimmer pour les soirées de détente, leur humour et les discussions enthousiastes. Enfin, je tiens à exprimer ma reconnaissance envers mes parents et mes sœurs pour leur soutien affectueux et leurs encouragements indéfectibles.

Introduction

Selon Leo Strauss, dans son article sur « le caractère littéraire du *Guide des Perplexes* »¹, le *Guide*² n'est ni un livre philosophique ni un ouvrage théologique. Il n'est pas philosophique puisque d'une part, la philosophie pour Maïmonide se confond avec la philosophie aristotélicienne et d'autre part, il est expressément affirmé, dès l'introduction du traité, que le but du *Guide* est « la science de la Loi dans sa réalité »³. Le *Guide* serait-il alors un livre de religion ? Il semblerait que non puisque la *halakhah*, comme pratique des commandements, ne peut se confondre avec le projet du traité et a été l'objet du *Mishneh Torah* comme « mise en ordre » de la Loi dans sa pratique. Le *Guide* ne se présente donc pas comme science de la Loi mais comme « science de la Loi dans sa réalité » visant à libérer les perplexes de leurs doutes, suivant le but explicite du traité. Quelle peut être alors cette « science » qui se propose d'étudier les fondements et non la pratique de la Loi ? Si l'on reprend une certaine classification philosophique, la définition de cette science ne peut que rester aporétique. Elle n'est pas une physique puisque le sublunaire n'est pas étudié pour lui-même mais en rapport avec une origine transcendante qui le sous-tend. On pourrait la penser alors comme métaphysique, comme science des premiers principes. Or, pour Maïmonide, on ne peut parler de premiers principes ni même de « principe », puisque cette origine n'est pas un principe stable ou fixe, à la manière du Premier Moteur aristotélicien, mais une source qui s'épanche sur la *physis*⁴. Cette science est-elle alors une théologie ? Cela semble peu probable puisque tout *logos*, tout discours sur Dieu, ne peut que s'abîmer dans le silence : « pour Toi, le silence est la louange »⁵, affirme l'auteur en citant le Psaume 65. Quelle serait alors cette science inconnue et parcourue de silences ?

C'est là, peut-être, toute la difficulté de la compréhension des « lumières médiévales » : la tension perpétuelle entre philosophie et religion, entre savoir et foi –

¹ Leo Strauss, « Le caractère littéraire du *Guide pour les perplexes* », in *Maïmonide*, Paris, PUF, Epiméthée, traduction Rémi Brague, 1988, p. 209-276.

² Maïmonide, *Le Guide des Egarés*, Paris, Maisonneuve et Larose, traduction S. Munk, 1981, dont l'abréviation sera *G* dans les prochaines notes.

³ *G*, introduction, p. 7.

⁴ *G*, II, 12.

⁵ *G*, I, 59, p. 253.

s'enracinant dans la re-découverte⁶ d'Athènes – dont le nom « lumières » ne peut s'esquisser et prendre sa signification qu'en miroir d'autres lumières, les Lumières modernes, celles notamment de l'*Aufklärung*. Si les Lumières modernes, pour le dire grossièrement, se veulent éclairantes par la lumière naturelle de la raison, si « les vérités de la Révélation sont en même temps des vérités du “sens commun”, et donc accessibles à tout homme sans effort particulier »⁷, il en est tout autrement des lumières médiévales. Au chapitre trente et un de la première partie du *Guide*, Maïmonide reprend les trois raisons des disputes au sujet des choses métaphysiques et physiques :

Alexandre d'Aphrodise dit que les causes du désaccord au sujet de certaines choses sont au nombre de trois : 1° les prétentions ambitieuses et rivales qui empêchent l'homme de percevoir la vérité telle qu'elle est ; 2° la subtilité de la chose perceptible en elle-même, sa profondeur et la difficulté de la percevoir ; 3° l'ignorance de celui qui perçoit, et son incapacité de saisir même ce qu'il est possible de saisir. Voilà ce que dit Alexandre. *De nos temps* il y a une quatrième cause qu'il n'a pas mentionnée, parce qu'elle n'existait pas chez eux : c'est l'habitude et l'éducation car il est dans la nature de l'homme d'aimer ce qui est familier et d'y être attiré.⁸

Trois raisons donc à la difficulté de l'acte de philosopher, trois raisons expliquant la diversité des opinions philosophiques qui sont toutes trois des causes naturelles : une cause psychologique, les affects et les conflits d'intérêts matériels, une cause, pourrait-on dire, structurelle, les limites de la connaissance humaine, et une cause tout aussi structurelle mais plus particulière, l'ignorance de celui qui recherche ces vérités sans en avoir les capacités. Or, à ces trois causes de disputes, Maïmonide en ajoute une quatrième, l'habitude et l'éducation. L'éducation, créant un habitus, rendrait difficile l'activité philosophique, *de nos temps*, donc de manière historique. Alexandre d'Aphrodise relève des difficultés objectives et subjectives mais, historiquement, une rupture s'est produite et cette rupture ajoute une nouvelle difficulté, qui ne pouvait

⁶ Principalement par l'invention, aussi bien dans le langage par la multiplication des projets de traduction que dans la réflexion, par les penseurs et savants arabes.

⁷ Leo Strauss, *Maïmonide*, « La querelle des Anciens et des Modernes », op. cit., p. 58. Ce qui d'ailleurs établit un gouffre entre « l'élitisme » des lumières médiévales et le projet égalitaire des Lumières modernes se fondant sur l'équivalence des vérités de la raison et de la Révélation.

⁸ *G*, I, 31, p. 107-108 ; que j'ai souligné.

qu'être ignorée des Grecs. On ne peut songer qu'à la donation de la Loi comme événement que les Grecs ne pouvaient qu'ignorer. La Révélation, en rupture avec cette naturalité dans laquelle les Grecs étaient immergés, par sa donation comme événement historique, rendant possible l'histoire, ne peut être qu'appel à une double exigence prenant la forme également d'une double difficulté : la tâche historique elle-même commandée par la Loi et sous-tendue par la tâche rationnelle d'en dégager toute la potentialité à travers les images et les obscurités du Texte. La difficulté mise à jour par Maïmonide est bien moins de savoir si l'acte philosophique doit être libre ou non⁹ que de savoir si, le but étant posé, il est possible de le poursuivre sans se laisser ensevelir incessamment par la force de l'habitude. Problème que Maïmonide pose comme propre à son temps et non à la culture grecque.

Et pourtant, le danger de l'habitude, comme habitude, semble être commun aussi bien à la philosophie grecque qu'à la philosophie juive, comme le fait remarquer Shlomo Pinès : « *it seems to me certain that the passage of the Guide quoted above derives directly or indirectly from this text of Aristotle¹⁰[...] As for the meaning, the two passages treat of the strength of habit and give as an example the uncritical acceptance by men of the riddles that occur in the nomoi (according to Aristotle) or in religious texts (according to Maimonides).* »¹¹ En comparant ces deux textes, ceux de Maïmonide et d'Aristote, il semble que les lois païennes comme la Loi monothéiste courent sans cesse le risque d'être happées par l'habitude, aussi bien comme quotidienneté, la pratique devenue monotonie, que comme habitus ou *èthos*, « par l'habitude [au sens de coutume] et l'éducation. » C'est pour cette raison que pour Maïmonide, comme pour Aristote, une méthode, particulière aux sujets abordés, doit être présentée au lecteur du traité pour lui permettre de briser cette habitude qui transforme la vérité en fausses croyances. Le rôle de cette méthode est particulièrement

⁹ Ce ne serait ici qu'une lecture rétrospective et donc anachronique de la difficulté posée par Maïmonide.

¹⁰ Aristote, *Métaphysique*, α, 3, 995a : « Le résultat des leçons dépend des habitudes de l'auditeur. Nous aimons, en effet, qu'on se serve d'un langage familier, sinon les choses ne nous paraissent plus les mêmes ; le dépaysement nous les rend moins accessibles et plus étrangères. L'accoutumance favorise la connaissance. A quel point l'habitude est forte, c'est ce que montrent les lois, où les fables et les enfantillages ont plus de puissance, par la vertu de l'habitude, que la connaissance de la vérité au sujet de ces lois. »

¹¹ Shlomo Pinès, « The Limitations of Human Knowledge » in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge and London, Harvard University Press, 1979, p. 102.

important en ce qui concerne les sujets obscurs du chapitre I, 31 appréhendés par images et énigmes.

C'est cette équivalence dans la méthode que Maïmonide souligne au chapitre I, 17 : « Cela (se faisait) non seulement chez les théologiens, mais aussi chez les philosophes ; et les savants païens de l'antiquité s'exprimaient sur les principes des choses d'une manière obscure et énigmatique »¹². Les difficultés rencontrées « de nos temps » sont finalement assez semblables à celles rencontrées par les Grecs : l'habitude de l'opinion est plus facile et rassurante que son arrachement¹³. Semblables également, en aval, au risque de l'anachronisme, aux interrogations modernes résonnant étrangement avec ces interrogations sur la connaissance qui pourrait consister à « ramener quelque chose d'étranger à quelque chose de *connu* [...] Quand dans les choses, sous les choses, derrière les choses, ils [les philosophes] retrouvent ce qui, par malheur, ne nous est que trop connu, par exemple notre table de multiplication ou notre logique, ou encore notre vouloir et notre convoitise, comme ils sont heureux, aussitôt ! car “ce qui est connu est reconnu”. »¹⁴ L'habitude et l'éducation, les traditions philosophiques et religieuses, l'appétit de pouvoir et de gloire tendent, sans cesse, à recouvrir l'inconnu, non en découvrant une quelconque vérité mais en la changeant en opinion : la reconnaissance. Reconnaissance comme re-mâchage ou rabâchage, par des compilations, des traductions sous-tendues par ses propres préjugés ou ceux de ses maîtres¹⁵, mais aussi au sens d'une appartenance rassurante à un courant philosophique, religieux ou culturel. La voie de la connaissance intellectuelle doit donc exiger un effort perpétuel et les obscurités et énigmes – comme méthode d'investigation de ces vérités – permettre de maintenir la vigilance et la tension du lecteur ou de l'élève dans cette recherche. Le but de ces obscurités et énigmes, méthode propre aussi bien aux philosophes grecs qu'aux docteurs de la Loi, est donc, avant tout, pédagogique afin de rompre avec un certain *èthos*, celui de l'habitation, pour en faire naître un autre, celui de la tension et de la vigilance constantes.

¹² *G*, I, 17, p. 68.

¹³ Comme le répète incessamment « l'enseignement » socratique par exemple.

¹⁴ Nietzsche, *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, collection folio essais, Livre cinquième, §355, traduction Pierre Klossowski, 1989, p. 255-256.

¹⁵ Comme le montrent la méfiance de Maïmonide envers les *targoumîm* autres de ceux d'Onqelos, sa violente réfutation du *Kalām* et le peu d'estime qu'il porte aux exégètes de son temps comme on peut le lire dans son *Epître à R. Samuel Ibn Tibbon*.

Cette visée rend la philosophie juive médiévale proche des philosophes grecs et modernes en même temps qu'elle rompt avec eux. Ce serait là tout le sens, en I, 31, de l'omission nécessaire afin de démarquer, de façon essentielle, la Loi des lois païennes, l'activité philosophique « de nos temps » de celle des Grecs parce qu'il ne s'agit pas de la même habitude. Si Aristote montre le risque, pour la spéculation, de s'enfermer dans la pure opinion, la spéculation, pour un philosophe juif, ne peut se déployer que dans le cadre d'un autre habitus commandé par la Loi. Si, pour Aristote comme pour Maïmonide, la spéculation doit se dégager de sa gangue de torpeur, enracinée dans le besoin vital, leurs raisons sont radicalement divergentes.

La Révélation est bien une rupture historique en ce qu'elle a pour tâche de rompre avec l'habitus naturel, en établissant un *èthos* non pas statique comme l'habitude naturelle, mais dynamique comme déprise incessante de sa propre naturalité. Et cette déprise est avant tout une pratique – comme pratique de la Loi – qui conditionne l'activité théorique ou spéculative. C'est en ce sens que nous retrouvons cette double tâche du philosophe juif : tenir ferme sa rationalité face, par exemple, aux interprétations littérales, afin de répondre à l'exigence et à l'appel de la Loi qui l'enjoint de philosopher pour approfondir sa pratique et concourir à cette tâche de « dénaturation »¹⁶. En fonction de cette double exigence, on peut comprendre cette nouvelle difficulté, « historique », qu'expose l'auteur du *Guide*. La Loi appelle l'acte de philosopher comme autorité, structurant l'acte de philosopher lui-même, en raison de sa donation. Comme l'explique Leo Strauss, « c'est la domination d'une tradition pourvue d'une autorité inconditionnée, qui mène à rendre difficile l'activité philosophique : le fait qu'une tradition reposant sur une révélation ait fait irruption dans le monde de la philosophie a accru les difficultés *naturelles* de l'activité philosophique »¹⁷. La Révélation, comme événement extra-historique refondant l'histoire – devenant histoire de l'alliance – est en même temps fondement de la rationalité, incluant la rationalité philosophique qui ne peut plus être à elle-même son propre fondement. Si la philosophie doit participer à cette tâche de dénaturation, en tant que tâche commandée par une autorité – c'est là le mot-clé – inconditionnée, son

¹⁶ Le mot « dénaturation » désigne le processus général de conversion des habitudes naturelles, enracinées dans les besoins du corps et purement individuels en habitudes qu'on peut, pour l'instant, nommer culturelles. Il représente la transformation progressive des rapports de force naturels en relations sociales et politiques, celle des affects en rationalité.

¹⁷ Leo Strauss, *Maïmonide*, « La querelle des Anciens et des Modernes », *op. cit.*, p. 53.

mouvement naturel ne peut qu'en être lui aussi bouleversé. Si l'autorité de la Loi précède toute activité, y compris l'activité philosophique, on ne peut plus philosopher à la manière des Grecs. Après la donation de la Loi, la philosophie se trouve assignée à cette double tâche qui ne peut que redoubler les tensions. Ce travail d'arrachement est naturel à la philosophie mais, « de nos temps », il la travaille elle-même et non plus seulement ses objets. Comment comprendre alors cette équivalence que semble poser Maïmonide tout au long du *Guide* entre philosophie et religion, entre le *Ma'aseh Berêshith* et le *Ma'aseh Merkavah* d'un côté et la physique et la métaphysique de l'autre ?

Si Maïmonide établit, comme on peut le lire dans l'introduction du *Guide*, une certaine compatibilité entre le récit du Commencement et la physique et le récit du Char et la métaphysique et la pose même comme relation identitaire¹⁸, l'« observation préliminaire » de la deuxième partie du traité donne un sens plus profond à cette affirmation :

Sache que, dans ce traité, je n'ai pas eu pour but de composer (un ouvrage) sur la science physique, pas plus que d'analyser d'après certains systèmes les sujets de la science métaphysique, ou de reproduire les démonstration dont ils ont été l'objet [...] Mon but dans ce traité n'a été autre que celui que je t'ai fait connaître *dans son introduction* ; à savoir, d'expliquer les obscurités de la loi et de manifester les vrais sens de ses allégories, qui sont au-dessus des intelligences vulgaires.¹⁹

Si l'on considère ce passage de l'« observation préliminaire » pour lui-même, la philosophie n'a d'autre but que de fonder la Loi, ce qui corrobore l'affirmation de Leo Strauss pour qui le *Guide* n'est pas un traité philosophique²⁰. D'autre part, en partant des présupposés du *Mishneh Torah*, affirmant la compatibilité de la philosophie et de la Loi, le but du *Guide* prendrait un éclairage différent : « *But since all these rules have been established by sound and clear proofs, free from any flaw and irrefutable, we need not be concerned about the identity of their authors, whether they were Hebrew*

¹⁸ *G*, Introduction, p. 9 : « le *Ma'aseh berêschît* (récit de la création) est la science physique et le *Ma'aseh mercabâ* (récit du char céleste) la science métaphysique. »

¹⁹ *G*, II, 2, « observation préliminaire », p. 49 ; que j'ai souligné

²⁰ Leo Strauss, *Maïmonide*, « Le caractère littéraire du *Guide* », *op. cit.*, p. 217 : « Ainsi, nous sommes amenés à conclure qu'aucun sujet philosophique d'aucune sorte n'est, en tant que tel, le sujet du *Guide*. »

prophets or Gentiles sages. »²¹ Maïmonide n’y affirme aucune identité de la Loi et de la philosophie – la Loi, en tant que fondation de la raison elle-même ne peut logiquement lui être identique – mais bien plutôt une compatibilité. La Loi révélée ne peut contredire les lois de la raison, si et seulement si, ces dernières sont prouvées par une démonstration irréfutable. De même, est posée l’équivalence du mode de découverte des lois de la nature, qu’elles le soient par une révélation²² ou par une déduction scientifique, par un prophète ou un philosophe grec. Et ce postulat de l’équivalence du mode d’appréhension et de la compatibilité des vérités rend possible le réseau de correspondances tissé dans le *Mishneh Torah*.

Or, si cette compatibilité est posée comme postulat dans le *Code*, elle ne peut qu’être problématique dans le *Guide*, parce que la plupart des vérités abordées ne peuvent être établies par des preuves claires et évidentes puisque même leur mode d’apparition reste obscur : la vérité se fera entrevoir pour ensuite se dérober. Dans cette perspective, nous pouvons mieux comprendre cette affirmation de l’« observation préliminaire » exposée dans le chapitre II, 2 du *Guide*. Maïmonide ne vise pas à composer un traité philosophique, puisqu’il n’y a pas de relation identitaire entre la philosophie et la Loi. Sa finalité n’est pas non plus la composition d’un traité strictement religieux, le but du *Code*, mais le questionnement de cette correspondance problématique. Pour le dire autrement, si la « science de la Loi », en fonction de ses visées pédagogiques et juridiques, se doit de postuler cette correspondance, la « science de la Loi dans sa réalité » a pour tâche de refonder ce réseau de correspondances non plus postulé mais devant être démontré²³. Dans sa réflexion sur Maïmonide, Gérard Bensussan explique que « le travail maïmonidien de mise en correspondance est exemplaire du geste transcriptif de toute la philosophie juive. Il s’agit non pas d’inviter à une substitution du grec au juif ou du juif au grec, mais d’exhiber deux traditions langagières et spéculatives et d’établir leurs connexions différentielles. »²⁴ Maïmonide ne vise à

²¹ *Mishneh Torah, Sefer Zemanim*, in Isadore Twersky, *A Maimonides Reader*, New York, Behrman House INC., Library of Jewish Studies, chap. 17, p. 112-113.

²² Je pense principalement à l’interprétation ultra-rationaliste des visions d’Ezéchiel des sept premiers chapitres de la troisième partie du *Guide*.

²³ Projet problématique, parcouru de tensions (passant notamment par une stratégie d’écriture précise, la lexicographie déroulant à partir de la confrontation des langues cette intertextualité) prenant le plus souvent le chemin de la conjecture bien plus que de la démonstration.

²⁴ Gérard Bensussan, *Qu’est-ce que la philosophie juive ?*, Paris, Desclée de Brouwer, collection Midrash, 2003, p. 80.

composer ni un traité sur la langue²⁵ ni un traité philosophique ni même un traité religieux, au sens d'halakhique, mais d'établir et surtout de fonder ces connexions, au moyen non seulement de leurs similitudes, traduites par les métaphores, mais principalement en mettant en lumière leurs différences, les écarts, en se servant de contradictions, de tensions et de silences. Comment comprendre cette tâche et surtout quel peut-être le trajet de ce traité parcouru de tensions ?

Le but du traité est d'exposer, autant que possible, la « science de la Loi dans sa réalité », c'est-à-dire de refonder la religion grâce à la rationalité philosophique et donc, en un certain sens, de l'arracher à la pure opinion pour la convertir en véritable connaissance, même parcourue de silences. La « parabole du palais », développée en III, 51, serait alors aussi bien une synthèse que l'appel à cette conversion. En effet, cette parabole met en scène une marche, la démarche du croyant qui chemine de la pure pratique des commandements à leur compréhension dans leur sens profond. Nous partons de l'extérieur de la ville pour s'approcher de la demeure du souverain, puis de son vestibule et enfin de ses appartements. A chaque station correspond un type de croyant : l'ignorant, le casuiste, le perplexe-savant et le prophète. Cette parabole serait donc la monstration, par une image, du cheminement de l'opinion à la connaissance, par la force des concepts, des démonstrations, qui assurent les prises nécessaires à la marche elle-même. L'opinion doit devenir opinion vraie c'est-à-dire connaissance qui elle-même, au terme de la quête, deviendrait contemplation.

La parabole ne peut qu'évoquer l'allégorie de la caverne développée par Platon en *République VII*. Mais s'il y a bien écho, l'une et l'autre images suivent un chemin différent. Si, chez Platon, on assiste bien à une ascension rendue possible par un arrachement à l'opinion, la voie de la connaissance prend, pour Maïmonide, plutôt le chemin de la profondeur et du creusement. A la différence du philosophe platonicien, il ne s'élève pas vers les Idées mais chemine de l'extérieur vers l'intérieur par une circonscription toujours plus étroite du savoir : la ville, les murs du palais, la cour intérieure, la salle où siège le souverain. Là encore, l'image de l'encerclement est omniprésente tout au long de la parabole : « Le souverain était dans son palais, et ses sujets étaient en partie dans la ville et en partie hors de la ville. »²⁶ L'enceinte de la ville symbolise le territoire de la connaissance, qu'elle ne soit encore qu'opinion ou

²⁵ G, I, 10, p. 55 : « Ce n'est pas ici un traité sur la langue. »

²⁶ G, III, 51, p. 433.

connaissance vraie et en dessine ses frontières. De même, les murs du palais établissent une haie protectrice autour de lui et, par cette circonscription, indiquent la direction, le sens qui pourra mener aux appartements du souverain. La Torah est « guide » et c'est par la voie de la spéculation philosophique que l'on peut approcher la demeure du souverain. Il n'y a pas arrachement ou violence faite à l'opinion mais retournement ou plutôt rationalisation de cette opinion par l'étude et la spéculation.

Or, est-ce que le *Guide* ne marquerait pas tout autant la compatibilité que l'écart entre ces deux types de rationalité ? Plus précisément, est-ce que cette équivalence posée dans le *Mishneh Torah* ne serait pas, à chaque page du *Guide*, tout comme dans la cité maïmonidienne, à construire constamment ? Ne pourrait-on pas, alors, comprendre la philosophie à partir de la figure de l'hôte ? Si un réseau de connexion entre la philosophie et la Loi – comme le montre le *Code* – est possible, c'est peut-être parce que toutes les portes de la ville sont ouvertes au philosophe, jusqu'aux portes de la demeure du souverain puisque le prophète doit être également philosophe. La singularité de la philosophie juive, tout au moins dans le segment médiéval, pour reprendre son mode d'appréhension défini par Gérard Bensussan, ne résiderait-elle pas alors dans cette compréhension de la philosophie comme libre, comme condition, par sa liberté, du renforcement des murs de la ville ?

Ce n'est qu'à partir de la compréhension de la nécessité de cette « équivalence transcriptive » permettant de dé-couvrir la sagesse ancienne de la Loi à partir de la philosophie que le but, aussi bien théorique que pratique, de la restauration de la science « de la Loi dans sa réalité » peut être dévoilé. Selon Maïmonide, cette science s'est éteinte, tout au moins dans la communauté juive. Mais si la philosophie, comme étude libre, permet d'esquisser un retour à l'étude libre de la Loi, la nécessité de la restauration est-elle uniquement intellectuelle ou théorique ou n'engage-t-elle pas également une restauration sociale, voire politique, de la communauté elle-même ? Il n'y a pas une communauté mais des communautés éparpillées. Le but de Maïmonide, à travers la restauration de ce qu'il nomme la science profonde perdue, n'engage-t-il pas, de manière souterraine, celle de l'unité brisée depuis l'Exil ? A partir de l'étude du mode de restauration de la science profonde de la Loi, s'appuyant sur le postulat de son oubli et de sa perte, ce sont les « lumières » proprement maïmonidiennes qu'il s'agit de dessiner. Quel peut être le rôle du savant dans les temps tels qu'ils sont ? La

restauration de la « Loi dans sa réalité » est-elle un guide réservé à une élite ou n'a-t-elle pas, en creux, une fonction sociale, celle de l'enseignement, par cette élite, des masses ? Dans cette perspective, la vocation du savant n'est-elle que l'étude stricte ou bien cette étude, c'est-à-dire la compréhension et la connaissance de Dieu à travers ses œuvres, n'oblige-t-elle pas le savant – parce que les temps sont troublés – à endosser le rôle de guide des communautés, figure charnière entre le prophète absent et le temps messianique dont la venue semble repoussée sur le fond d'un horizon infini ? A partir de ce réseau de questions, entrelaçant finalité intellectuelle et moyens sociaux et politiques, on pourra esquisser ce qu'on peut appeler les « lumières » proprement maïmonidiennes.

PREMIERE PARTIE : Une écriture des temps crépusculaires.

A. Le mode d'accès à la « science de la Loi dans sa réalité ».

1) La logique maïmonidienne.

Avant d'essayer de déterminer l'ossature de cette science des racines de la religion, il nous faut définir la méthode d'approche à adopter.

En effet, Maïmonide exhorte son lecteur à ne pas lui demander « ici autre chose que les premiers éléments », comme il l'indique dans l'introduction du traité : « Ces éléments même ne se trouvent pas, dans le présent traité, rangés par ordre et de manière suivie, mais au contraire, disséminés et mêlés à d'autres sujets qu'on voulait expliquer »²⁷. Seuls les linéaments de cette science seront mentionnés, eux-mêmes disséminés au moyen d'un dispositif littéraire très précis : contradictions, répétitions, omissions, mots ambigus, silences, dissémination. Autant d'irrégularités volontaires qui serviront de caches au sens profond que l'auteur se propose de dévoiler. Or, comment naviguer entre ces dispositifs ? Participent-ils de la même logique et dans ce cas quelle est-elle ?

Avant de répondre à cette question, il est nécessaire d'étudier le mode de lecture de la Loi que se propose Maïmonide. Dans l'introduction du *Guide* deux méthodes sont mises en évidence : l'explication allégorisante, celle des théologiens imitant les allégories prophétiques, que l'auteur refuse d'adopter²⁸, tout au moins dans son mode d'explication, et une autre méthode, comme esquissée au passage, « expliquant ce qui a besoin d'explication »²⁹, à partir de laquelle le lecteur averti devra combiner les chapitres du traité les uns avec les autres³⁰ afin d'en reconstituer l'ordre disséminé. D'ores et déjà, on peut donc distinguer trois niveaux de sens : la lecture des allégories prophétiques, l'écriture ésotérique du *Guide* et sa lecture comme reconstruction du sens caché. Une des clés de cette reconstruction sera donnée dans « l'observation préliminaire » dévoilant « les causes de la contradiction ou de l'opposition qu'on

²⁷ *G*, introduction, p. 9-10.

²⁸ Cf. *G*, introduction, p. 15 : « il nous semblait qu'en procédant nous-mêmes par voie d'allégorie et en cachant ce qui doit rester caché [...] nous n'aurions fait pour ainsi dire que substituer un individu à un autre individu de la même espèce. »

²⁹ *G*, introduction, p. 15.

³⁰ *G*, introduction, p. 22.

trouve dans un livre ou un écrit quelconque.³¹ » C'est d'ailleurs ce qui fera dire à Leo Strauss « que l'on peut justement caractériser comme littérature à paraboles l'espèce de livres ésotériques à laquelle appartient la Bible [...] Maïmonide enseigne la vérité non en inventant des paraboles (ou en utilisant des contradictions entre des énoncés paraboliques), mais en utilisant des contradictions conscientes et intentionnelles, cachées du vulgaire, entre des énoncés qui ne sont ni paraboliques ni énigmatiques. »³² Et c'est cette affirmation qu'il nous faut interroger. Peut-on réduire les tensions du *Guide* à une stricte polarité logique ?

a) L'application des catégories du *Traité de logique* au *Guide*.

En ce qui concerne le premier niveau de sens, il ne fait aucun doute que Maïmonide, à la différence de notre lecture moderne de la Bible, la pense comme le texte d'un auteur unique. Sa lecture n'est pas commandée par une méthode historique mais s'il y a des répétitions, des contradictions dans la Loi, il les lit comme des irrégularités volontaires cachant un sens plus profond. C'est en ce sens que, pour dévoiler les « secrets de la Torah », afin de ne pas trahir le sens du Texte, il ne peut lui-même qu'écrire à la manière de la Torah, les mots ou les phrases lui servant de caches du sens, d'abris des secrets.

Leo Strauss distingue trois sens du mot « secret » qui correspondent à chacune des manières de se dévoiler tout en se cachant. Le secret peut être caché derrière une parabole ou un mot, comme la parabole de Salomon ; la parabole elle-même ou le mot peut cacher un secret, comme dans l'image des pommes d'or encerclées d'un filet d'argent ; enfin, le secret peut être la chose elle-même et non le seul mot. Il serait la chose à laquelle se réfère la signification cachée et ce genre de secrets ne peut être accessible qu'à la vision prophétique. Or, « l'instrument a cessé de fonctionner »³³. Il n'y a plus de prophéties ni de prophètes depuis le temps de l'Exil. Par voie de conséquence, ne peuvent être étudiées que les deux premières formes de secret, objets des savants lisant l'Écriture. Ce sont les objets du *Guide* dont le but est de les déterrer,

³¹ *G*, introduction, p. 26.

³² Leo Strauss, *Maïmonide*, « Le caractère littéraire du *Guide des Égarés* », *op. cit.*, p. 245.

³³ *G*, II, 36, p. 289.

enfouis sous les mots et leur interprétation littérale, tout en obéissant à leur structure d'exposition, en quelque sorte un dévoilement voilé.

Pour cela, Maïmonide nous donne une piste dans sa lettre à Joseph ben Judah ibn Shim'on : « Et quand tu eus fait sous moi tes études de logique, mon espérance s'attachait à toi et je te jugeais digne de te révéler les mystères des livres prophétiques »³⁴. La science logique peut être alors assimilée à une sorte de test préalable, d'examen de passage permettant d'évaluer la capacité de l'étudiant, Joseph, et, plus généralement, de tout lecteur potentiel. Il faut lire d'ailleurs en ce sens les causes générales de la contradiction ou de l'opposition, suivant le triple niveau de sens, comme une grille de lecture des différents textes : Talmud/ Torah, livres des philosophes et *Guide*.

« Les causes de la contradiction *ou de l'opposition* qu'on trouve dans un livre ou dans un écrit quelconque sont au nombre de sept »³⁵. Ceci nous confronte à une première difficulté. L'auteur assimile-t-il la contradiction à l'opposition ou s'agit-il de deux formes logiques différentes ? En d'autres termes, le « ou » est-il inclusif ou exclusif ? Afin de répondre à cette question, nous nous servirons des analyses de Marvin Fox qui se fonde sur la traduction anglaise de Pinès :

*Maimonides begins his instructions on this point in the following way : One of seven causes should account for the contradictory or contrary statements [...] We should note first that he is speaking about « statements » and then that he specifically refers to those that are « contradictory or contrary ». Now, as we shall show, these are technical terms in logic, and specifically in Maimonides' own logic [...] Maimonides was thoroughly familiar with al-Fârâbi's teaching concerning the opposition of propositions. When we add to this the fact that the relations of propositions as set forth in the square of opposition had become a standard part of logic in the intellectual world that Maimonides inhabited, there can no doubt that he knew and accepted these rules as correct.*³⁶

³⁴ *G*, introduction, p. 4. Le chapitre 5 du premier livre du traité reprendra et développera cette idée : « Ce n'est qu'après avoir acquis la connaissance d'axiomes vrais et certains, après avoir appris les règles du syllogisme et de la démonstration, ainsi que la manière de se préserver des erreurs de l'esprit, qu'il pourra aborder les recherches sur ce sujet » (*G*, I, 5, p. 46-47).

³⁵ *G*, introduction, « observation préliminaire », p. 26 ; que j'ai souligné.

³⁶ Marvin Fox, *Interpreting Maimonides, Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1990, p. 68-69.

Selon cette hypothèse, les propositions (« *statements* » dans la traduction de S. Pinès) dont parle l'auteur dans son « observation préliminaire » devraient être lues à l'aune de la logique d'Aristote et plus précisément du *Traité de logique* de Maïmonide. Ce dernier pourrait ainsi, si cela se confirmait, servir de grille générale de lecture du *Guide* tout entier.

En effet, « lorsqu'< il y a > opposition entre deux assertions parmi celles qui ont des marques, alors < cette situation > a un nom qui lui est propre. C'est le cas lorsque chacune des deux assertions opposées est liée à une marque universelle [...] nous nommons alors ces deux assertions les **contraires** [אלמתצאדתין, *Al-mutaḏāddatayn*, en arabe]. »³⁷ Il ajoute, en corollaire : « si à chacune des deux est liée une marque particulière [...] nous les nommons **ce qui est sous les contraires** [מה תחת אלמתצאדתין, *mā taḥat al-mutaḏāddatayn*, en arabe]. »³⁸ Pour comprendre leur visée interprétative dans le *Guide*, il est nécessaire de les lier aux catégories aristotéliennes du jugement : « Puisque la négation contraire à la proposition *tout animal est juste* est celle qui exprime que *aucun animal n'est juste*, il est clair que ces deux propositions ne seront jamais à la fois vraies, en même temps ni par rapport au même sujet. Par contre, leurs opposées [subcontraires] seront parfois vraies en même temps : ce sera le cas, par exemple, pour *quelque animal n'est pas juste* et *quelque animal est juste*. »³⁹ Si deux propositions ont trait à un universel, alors elles sont contraires et ne peuvent être toutes deux vraies mais peuvent être toutes les deux fausses. Seule une autre proposition sera discriminante, à moins que ces contraires soient d'un genre différent ou soient eux-mêmes des genres. Si deux propositions sont marquées par le particulier, elles sont subcontraires et ne peuvent être toutes les deux fausses mais peuvent être toutes les deux vraies. Reste donc la contradiction : « Et si à l'une est liée une marque universelle et à l'autre une marque particulière, nous les nommons les **contradictaires** [אלמתנאקצתין, *al-mutanāqīdatayn*, en arabe] [...] Elle est de deux sortes : L'une <de ces> sorte<s> est que l'une des assertions soit affirmative universelle, et l'autre négative particulière [...] La seconde sorte est que l'une des assertions soit négative universelle, et l'autre affirmative particulière »⁴⁰. L'une et l'autre propositions ne

³⁷ Maïmonide, *Traité de logique*, IV, 6, Paris, Desclée de Brouwer, collection « Midrash », traduction Rémi Bague, 1996, p. 43-44, dont l'abréviation sera *TL* dans les prochaines notes. .

³⁸ Ibid., p. 44.

³⁹ Aristote, *Organon, Catégories*, X, 20a15-19, Paris, Vrin, traduction J. Tricot, 1994, p. 110.

⁴⁰ *TL*, Chapitre IV, p. 44.

peuvent être vraies en même temps, comme elles ne peuvent être toutes les deux fausses.

Ainsi, la première phrase introductive de l'« observation préliminaire » nous donnerait la grille de lecture aussi bien de la méthode interprétative du *Guide* que de son mode d'écriture : « les causes de la contradiction ou de la *contrariété*⁴¹ des propositions qu'on trouve dans un livre ou dans un écrit quelconque sont au nombre de sept⁴² ». Si l'on s'en tient à nos premières remarques logiques, le traité tout entier pourrait être lu à l'aune de la logique de la contradiction et de la contrariété et il nous « suffirait » de repérer les propositions qui relèvent de la contrariété, englobant les subcontraires, ou de la contradiction.

b) Contrariété, contradiction, divergence.

La première cause de la contradiction ou de la contrariété est due à des références sans citations, la deuxième à l'évolution de la pensée de l'auteur, la troisième au double sens, littéral et figuré, des paroles d'un auteur, la quatrième à la confusion de deux sujets abordés, la cinquième à la nécessité pédagogique, la sixième à l'écriture cryptée⁴³ et la septième à la nécessité de l'obscurité du discours, à cause du statut des vérités abordées. Or, il est intéressant de remarquer que seules les première, troisième, quatrième, sixième et septième causes sont liées directement à la contradiction et à la contrariété exposées dans la proposition introductive. En ce qui concerne la deuxième et la cinquième cause, Maïmonide omet les notions de contradiction ou de contrariété. Comment comprendre cette omission ?

Un élément de réponse semble donné par la concordance des différents livres étudiés dans le *Guide* avec ces causes, précisément avec l'introduction de la notion de divergence [אכתלאף, *ikhtilāf*, en arabe] au sujet des contradictions du Talmud : « Quant aux contradictions [אלתנאקוד, *al-tanāqud*, en arabe] et aux divergences [אלאכתלאף, *al-*

⁴¹ (asbāb al-tanāqud aw al-taḏādd, en arabe) אסבאב אלתנאקוד או אלתצאד

⁴² *G*, introduction, « observation préliminaire », p. 26 ; traduction modifiée.

⁴³ *Ibid.*, p. 28 : « Lorsque la contradiction se dérobe et ne se manifeste qu'après plusieurs prémisses » et contradiction qui n'est pas due, dans le cas des « savants auteurs », à un oubli. Doit-on alors en conclure que la volonté de l'auteur en serait la cause, comme un cryptage volontaire afin d'avancer masqué ? Est-ce une des causes des contradictions du *Guide* alors même que Maïmonide affirme *explicitement* (comme sens extérieur ?) que les divergences du traité sont dues aux cinquièmes et sixièmes causes ?

ikhtilāf, en arabe] qu'on trouve dans le Talmud »⁴⁴. Maïmonide avait utilisé cette même notion au sujet de son propre traité dans lequel tel chapitre « encore renfermera des sujets difficiles, à l'égard desquels on croit quelques fois le *contraire* de ce qui est vrai. »⁴⁵ La notion que S. Munk traduit par « contraire » est *khilāf*, notion déjà présente dans le *Traité de logique* sous le nom de « syllogisme de contraste »⁴⁶. Selon Marvin Fox :

*In the history of logic before Maimonides, the term has no established use. It appears that only one of the earlier Arab logicians used the term at all, and his usage is so broad as to rob it of any technical significance [...] We can only conclude that he has deliberately introduced a non-technical term in order to make careful readers aware that in his book we must look for and deal with types of inconsistency that are not standard logical forms.*⁴⁷

Cette notion de « divergence » concernerait les deuxième et cinquième causes, par l'omission même – qu'on doit tenir pour volontaire – des notions de « contradiction » ou de « contrariété » dans l'explication de ces causes. Suivant cette hypothèse, elle indiquerait une autre forme de logique que celle des contraires et des contradictions et elle traverserait le *Guide* comme l'auteur semble l'indiquer en affirmant que « les divergences [אלאכחללף, *al-ikhtilāf*, en arabe] qui peuvent exister dans le présent traité émanent de la cinquième et de la septième causes »⁴⁸. Transgresse-t-elle pour autant le principe de contradiction, fondement de la logique traditionnelle, et doit-on l'appliquer au traité tout entier en réfutant la thèse straussienne de la méthode par contradiction ?

Pour ce qui est de la lecture de certains récits du Talmud, les divergences semblent coïncider avec des causes non pas sur-logiques mais plutôt infra-logiques, en tant que causes psychologiques de l'écriture d'un livre, et c'est en ce sens que l'omission de l'auteur doit être tenue pour volontaire. En effet, les deuxième et cinquième causes correspondent respectivement à certains passages du Talmud (*Guemara*) et aux

⁴⁴ *Ibidem.*, p. 29. De même, on retrouve cette notion dans sa « recommandation au sujet de ce traité », *G*, introduction, p. 23 : « car il se pourrait que ce qu'il aura compris dans les paroles fut le contraire (*khilāf*) de ce que j'ai voulu dire. »

⁴⁵ *Ibidem*, p. 16 ; que j'ai souligné.

⁴⁶ *TL*, chap. 7, p. 56 : « Les spécialistes de cet art ont une des espèces du syllogisme qu'ils nomment **syllogisme de contraste** [קיאס אלכלף, *Qiyās al-khilāf*]. »

⁴⁷ Marvin Fox, *Interpreting Maimonides*, op. cit., p. 73

⁴⁸ *G*, introduction, p. 31.

Midrashôth et Haggadôth. Elles font référence à l'évolution de la pensée d'un auteur et à la nécessité pédagogique d'un enseignement. Cette évolution chronologique échappe, par définition, au cadre de la logique et pourrait être implicitement comprise comme une divergence, marquant cette tension. Plus important encore, la cinquième cause, omettant également les notions de contradiction et de contrariété, se rapporte à la nécessité pédagogique visant à enseigner un sujet tout en le laissant « à la portée de l'imagination de l'auditeur. »⁴⁹ Selon les indications de l'auteur dans sa lettre à Joseph ben Judah, la logique peut être considérée comme un examen de passage permettant de discriminer non seulement entre les propositions vraies et fausses mais finalement entre l'opinion, de l'ordre de l'imagination, et la connaissance. La divergence serait alors incluse dans le champ de l'imagination. Là où la connaissance n'est pas évidente et le sujet obscur, voire non démontrable, l'enseignant fait appel à des propositions divergentes afin de guider l'élève dans l'approfondissement du sujet. La divergence pourrait alors être assimilée au champ de l'infra-logique, de l'infra-rationnel.

Maïmonide explique, comme au passage, que « les divergences qui peuvent exister dans le présent traité émanent de la cinquième et de la septième cause ». Depuis cette proposition, deux hypothèses se dessinent. Soit le *Guide* ne contient que des divergences et échappe à la pure logique aristotélicienne, soit, comme semble l'indiquer la construction même de cette proposition, son « observation préliminaire » n'indique que des divergences et passe sous silence les contradictions qui le jalonnent. D'autre part, en ne mentionnant que les divergences du traité et en les identifiant explicitement aux cinquième et septième causes, le sens même de la notion de divergence est infléchi. Si la cinquième cause est identifiée à la nécessité pédagogique, la septième est celle de la nécessité ontologique où le discours prend la forme des choses qu'il se propose de dévoiler⁵⁰. Or, là encore une difficulté se fait jour. Si l'auteur affirme que les divergences du traité appartiennent également à la septième cause, cette même cause ne fait aucune référence aux divergences. Comment

⁴⁹ *G*, introduction, p. 27.

⁵⁰ *G*, introduction, p. 28 : « La nécessité du discours quand il s'agit de choses très obscures dont les détails doivent être en partie dérobés et en partie révélés » affirmation qui doit être articulée à la définition des sujets que le traité se propose de dévoiler : *G*, introduction, p. 10 : « la vérité tantôt nous apparaît de manière à nous sembler (claire comme) le jour, tantôt elle est cachée par les choses matérielles et usuelles [...] » et p. 12 : « la chose apparaîtra, et se fera entrevoir, et qu'ensuite elle se dérobera. »

interpréter ce flottement de sens, ces omissions répétées : est-ce la marque d'une articulation, même ténue, entre divergence et contradiction ?

c) Lecture du *Guide*.

On ne peut répondre à cette question – avant même de déterminer si la méthode maïmonidienne est celle des contradictions, comme l'affirme Leo Strauss, ou celle des divergences, comme semble l'affirmer Marvin Fox – qu'en entre-tissant les allusions aux livres prophétiques, à ceux des philosophes et du traité lui-même, comme le propose le *Guide*, peut-être justement à travers ses divergences.

Afin de déterminer les sujets du *Guide*, il nous faut déjà découvrir ceux qui relèvent de la cinquième et de la septième causes, seules causes des divergences du traité. Une première remarque s'impose. Par cette allusion, l'auteur réfute par avance toute objection quant au but de son traité. Nous avons relevé deux causes de divergences : la deuxième, correspondant à l'évolution de la pensée d'un auteur, et la cinquième qui est pédagogique. Or, en affirmant que les divergences du *Guide* sont d'ordre pédagogique et « ontologique », il prévient toute interprétation chronologique du traité. Il expose une pensée achevée, non en évolution et, du même geste, exhorte son lecteur à la plus grande vigilance. Cette dernière remarque conduit au versant positif de l'affirmation, celui de l'articulation de ces deux causes.

Selon la déclaration de l'auteur, le sujet principal de « toute cette observation préliminaire » concerne « la contradiction ou l'opposition qui se montre dans le sens extérieur de certains passages de tous les livres prophétiques, elle émane de la troisième et de la quatrième cause »⁵¹. Maïmonide fait bien sûr référence ici à son interprétation allégorique de ces textes mais il ajoute : « Quant à la question de savoir s'il existe dans les livres des prophètes des contradictions [*tanāqudin*] émanant de la septième cause, c'est là une chose qu'il y a lieu d'examiner et de discuter, et il ne faut pas décider au hasard. »⁵² La troisième et la quatrième causes touchent au sens extérieur des livres prophétiques et le sens profond de ces livres pourrait être trouvé à partir de la septième cause. L'auteur affirme que nous ne devons pas faire d'hypothèse

⁵¹ *G*, introduction, p. 30.

⁵² *Ibid.*, p. 31.

sur cette question. Sa démonstration semble alors problématique. Une piste nous est donnée avec l'introduction des « Mystères de la Loi ». En effet, dans toute « l'observation préliminaire », seuls les livres prophétiques sont explicitement reliés aux mystères/ secrets de la Loi que le *Guide* se propose de dévoiler. Est-ce à dire que tous les autres livres cités dans l'observation n'en font pas partie ? Cela signifie également que les livres prophétiques relèvent d'une autre forme de logique, celle des vérités qui se dévoilent pour ensuite se dérober.

Nous nous heurtons encore à une autre sorte de difficulté quant à la cause des divergences des livres des philosophes : « elle émane de la cinquième cause »⁵³. La difficulté n'est-elle alors que d'ordre pédagogique ? Suivre le sens littéral de cette affirmation, nous conduirait à postuler que, si la philosophie contient des sujets obscurs, le mode d'exposition par contradictions ne serait pas intrinsèque à ces vérités, comme ce serait le cas des livres prophétiques s'il est démontré qu'ils relèvent de la septième cause. L'exposition serait telle en raison seulement de la capacité de l'auditeur à comprendre ses objets. Or, n'est-ce pas là nier l'identification du *Ma'aseh Béréchit* et du *Ma'aseh Merkavah* à la physique et à la métaphysique ? L'omission pourrait être volontaire également, non seulement dans une stratégie pédagogique mais parce que l'« observation préliminaire » traite des divergences des livres des philosophes, non des contradictions. Cette omission pourrait alors être reliée à celle du traitement des tensions du *Guide* dans cette même observation.

Le but du traité est d'expliquer, autant que faire se peut, la « science de la Loi dans sa réalité. » Or, cette explication n'est pas adressée à tous – d'où les divergences émanant de la cinquième cause – mais à un type précis de lecteur :

Quant au présent traité, j'y adresse la parole, ainsi que je l'ai dit, à celui qui a étudié la philosophie et qui a acquis des sciences véritables, mais qui, croyant aux choses religieuses, est *perplexe* [חירת, *hayrt* en arabe] au sujet de leur sens [...] Mais tel chapitre servira de préparation à un autre ou appellera l'attention sur l'un des sens d'un mot homonyme dont je ne voudrai pas parler expressément dans cet endroit [cinquième cause des contradictions] ; tel autre chapitre expliquera quelque allégorie ou avertira que tel sujet est une allégorie [semblerait émaner de la troisième cause] ;

⁵³ *G*, introduction, p. 31.

tel autre encore renfermera des sujets difficiles, à l'égard desquels on croit quelques fois le contraire [*khilāf*] de ce qui est vrai.⁵⁴

Le lecteur privilégié de Maïmonide est donc le perplexe, celui qui est troublé non pas par les contradictions qui existeraient entre la philosophie et la Loi mais bien par la divergence avec ce qui est vrai. En tant que contradictions elles sont démontrables. Il n'a pas besoin d'un guide pour résoudre des contradictions qu'il a l'habitude de rencontrer et d'étudier. On pourrait donc définir les divergences comme une des causes principales de la perplexité, comme tension échappant au cadre de la logique stricte. C'est en ce sens que le *Guide*, ou tout au moins « l'observation préliminaire », présentant les tensions du traité, ne fait référence qu'aux divergences – de la Loi, du traité comme des livres des philosophes – et non aux contradictions et contrariétés générales. Cela, le perplexe, son lecteur, peut les résoudre par lui-même, pas les divergences. Et c'est également pour cette raison que les divergences du traité ne peuvent émaner que des cinquième et septième causes, toutes deux inextricablement liées : la cinquième serait la face extérieure, représentant le filet d'argent pour reprendre l'image des pommes d'or, de la septième cause, laquelle engloberait la troisième cause qui pourrait alors être comprise comme son mode d'exposition.

Les contradictions et contrariétés relevées dans les livres prophétiques participent ainsi à la septième cause – prenant la forme des divergences – qui serait le fondement de leur exposition allégorique par les prophètes et de leur interprétation allégorique que se propose le *Guide*. Quelle sera alors la place de la philosophie dans un tel projet ? Le fait d'assimiler les divergences des philosophes à la cinquième cause tendrait à montrer que seule leur méthode pédagogique est utilisée par le *Guide*, explicite dans la lecture même des causes des divergences du traité. Si le traité ne renferme que la cinquième et la septième causes, si finalement les mystères de la Torah ont pour cause l'obscurité du sujet abordé, correspondant à la septième cause, et si les divergences des philosophes « véritables »⁵⁵ peuvent être identifiées à des causes pédagogiques, alors le traité tout entier aurait pour but d'articuler philosophie et Loi en tant que la philosophie rendrait possible la compréhension de la « Loi dans sa réalité », par sa méthode propre, les divergences pédagogiques. Cette méthode permettrait le

⁵⁴ *G*, introduction, p. 16: traduction modifiée pour le mot en italique.

⁵⁵ Sous-entendant ceux avec lesquels Maïmonide va discuter dans son traité.

dévoilement des secrets de la Loi tout en les cachant, en laissant ces vérités « à la portée de l'imagination de l'auditeur », en respectant la structure que le *Guide* se propose de dévoiler.

Par conséquent, les divergences du traité émanent de deux causes : la structure des vérités à dévoiler et l'accès même à ces vérités, comme l'a montré la Lettre à Joseph ben Judah. La logique philosophique est bien un test et les divergences la marque d'un changement de niveau que seul le lecteur perplexe peut comprendre, parce qu'entraîné à cette même logique. Ainsi, test après test, il avancerait dans sa connaissance des secrets de la Torah. Il nous faut alors comprendre la nature de cette avancée et l'espèce de vérité à laquelle la logique philosophique permettrait d'accéder.

Si l'on s'en tient à la logique stricte, les contradictions ne permettent d'accéder qu'à des propositions déjà démontrées, ou tout au moins démontrables, et ne peuvent dévoiler par elles-mêmes les secrets de la Torah dont la démonstration est impossible. La logique n'a pas pour fonction de tester la validité de telle ou telle proposition. Elle analyse la valeur de vérité d'un syllogisme et non celle de la proposition en tant que telle⁵⁶. La logique finalement reste formelle. Tel serait peut-être le sens de l'injonction de Rabbi Eli'ezer : « Epargnez à vos fils une [exégèse simplement] logique (מן ההגיון, *min hahigayon* en hébreu) »⁵⁷, refusant la lecture strictement littérale de l'Écriture, l'étude ou la réflexion ne pouvant en rester à l'immédiateté du texte. Et ce serait en ce sens que la place de la logique, dans la parabole du palais, pourrait être lue. « Tant que tu ne t'occupes que des sciences mathématiques et de la logique, tu es de ceux qui tournent autour de la demeure (du souverain) et en cherchent l'entrée »⁵⁸. La logique permet de cerner la validité de l'opinion, non sa vérité ou sa fausseté. Elle ne serait qu'un outil, une étude préparatoire à la recherche de la vérité ou, pour filer la métaphore, à la découverte de l'entrée du palais, par sa valeur de test dans son approche négative. La logique stricte, dans cette perspective comme propédeutique, doit être relayée par celle des divergences et la méthode de lecture, indiquée en introduction du *Guide*, est elle-même relayée par une autre forme de raisonnement épousant la forme des vérités qui se dévoilent pour ensuite se dérober.

⁵⁶ En général, c'est l'expérience qui peut infirmer ou confirmer la vérité de la proposition.

⁵⁷ *Talmud de Babylone, Berakhot* 28b, dont l'abréviation sera *TB* dans les prochaines notes.

⁵⁸ G, III, 51, p. 435.

Une double voie s'ouvre donc dans l'« observation préliminaire ». Le *Guide* serait parcouru de contradictions et de divergences. Suivant la logique des contradictions, structure formelle de certains secrets de la Loi, on peut déterminer, à partir d'une démonstration rigoureuse, laquelle des deux propositions est vraie. La contradiction ferait donc signe et enjoindrait le lecteur attentif à démontrer l'opinion présentée et ne serait qu'une propédeutique, comme l'indique la parabole du palais, à la vraie connaissance. Mais s'ouvrirait une autre voie, plus difficile encore : celle des divergences. Loin de faire signe vers une quelconque démonstration, par sa déviance face à la logique traditionnelle, la divergence pourrait marquer les limites de la connaissance humaine. De la sorte, les contradictions, comme méthode, sont liées aux divergences, celles de la septième cause, en tant qu'elles y mèneraient. Certaines choses peuvent être démontrées – l'objet des contradictions – et à force de démonstrations, étendant le champ du savoir, le lecteur du *Guide* en arrive au point indémontrable : l'objet des divergences, comme la question de l'éternité ou de la création du monde, ne peut, en effet, se résoudre par la seule logique philosophique. Ainsi, comme l'affirme Leo Strauss, les contradictions permettraient de cacher certaines vérités des secrets de la Loi au vulgaire, même si, à partir des contradictions comme telles, elles sont démontrables, tout en guidant le perplexe, son lecteur, sur la voie de ces vérités, par l'attention qu'elles nécessitent. Mais, on ne peut réduire les tensions du traité aux seules contradictions, qui restent dans le champ du logique et du démontrable. Si la méthode des contradictions permet d'écarter le lecteur ignorant et d'aiguiller le perplexe, elle le mène également, de contradictions en contradictions, vers des questions qui ne peuvent être résolues par la pure logique et qui constituent le champ des divergences.

Or, on ne peut, pour la même raison, réduire la science des secrets de la Loi aux seules divergences : elle ne serait alors qu'une « science » ignorante, ce que refuse Maïmonide. On pourrait dire au contraire que la « science de la Loi dans sa réalité », celle de ses secrets, serait constituée de contradictions, démontrables, et de divergences vers lesquelles mèneraient ces contradictions. Les divergences en seraient la structure aporétique. La méthode des contradictions est la méthode principale du *Guide*, en tant qu'elle permet au lecteur attentif de distinguer le logique du supra-logique et donc de reconstituer non seulement l'ordre du traité mais surtout de cette science que

Maïmonide se propose de dévoiler, suivant cette méthode particulière, celle des divergences comme versant aporétique ou tout au moins problématique de la « science de la Loi dans sa réalité ». La divergence marque-t-elle une borne de la connaissance ou au contraire n'est-elle pas une dynamique de sens ?

2) Les limites de la connaissance humaine.

a) « La matière est un voile ».

« Vanité des vanités [הבל הבלים, *havel havalim*] ; tout est vanité [...] une génération s'en va, une autre génération lui succède, et la terre subsiste perpétuellement [לעולם, *le'olam*] [...] toutes choses sont toujours en mouvement [...] ce qui a été c'est ce qui sera ; ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera : il n'y a rien de nouveau sous le soleil ! » affirme *Qohélet*⁵⁹. Toutes les actions des hommes, toutes leurs tâches matérielles, ne peuvent échapper au cycle perpétuel de ces choses sous le soleil, dont le mouvement est sans fin. Mouvement du devenir qui ne peut s'achever, voué à la pure génération. « Tout est vanité » traduit alors le devenir sans fin, incapable, par lui-même, d'atteindre son achèvement, en devenant perpétuellement. La nouveauté elle-même n'est qu'une réorganisation d'éléments dont la composition n'est qu'éphémère, livrée à la « buée » (*havel*) évanescence. Et le « grand voile » qu'est la matière, pour Maïmonide, pourrait être interprété à partir de cette lecture de la « buée » de l'Ecclésiaste.

En effet, la buée n'est pas une conséquence du devenir mais elle en est, pour ainsi dire, la structure : *havel havalim*, substance évanescence de toutes choses en général, du devenir humain en particulier. De même, Maïmonide définit la matière comme « trouble et ténébreuse, qui cause à l'homme tout ce qu'il y a d'imparfait et de corruptible »⁶⁰. L'homme est pris dans ses filets dont il ne peut se dégager : « toute destruction, corruption ou imperfection, n'a pour cause que la matière »⁶¹. Elle est voile opaque coupant l'homme de son origine, parce qu'elle le livre au devenir, à l'évanescence. Or, si on peut la comprendre comme une structure, également de notre

⁵⁹ L'Ecclésiaste, 1, 2-9.

⁶⁰ *G*, III, 8, p. 46.

⁶¹ *Ibid*, p. 45.

être, on ne peut pour autant la concevoir comme un principe actif. Si elle est cause de la corruption, physique et morale, elle n'est pas cause active. Et c'est en ce sens que Maïmonide reprend l'allégorie de Salomon comparant la matière à une femme adultère. Dans cette allégorie, nous nous intéresserons moins à l'aspect moral que physique, au sens de la *Physique*. La matière est bien un voile, non pas parce qu'elle obscurcit mais parce qu'elle est elle-même obscure, comme pur réceptacle, dépourvu, en lui-même, de toute animation⁶². C'est dans cette perspective que l'on peut comprendre les paroles de Salomon :

Car la matière, ne pouvant en aucune façon, exister sans forme, est toujours comme une femme mariée, qui n'est jamais dégagée des liens du mari et qui ne se trouve jamais libre. Mais la femme infidèle, quoique mariée, cherche sans cesse un autre homme pour le prendre à la place de son mari, et elle emploie toutes sortes de ruses pour l'attirer, jusqu'à ce qu'il obtienne d'elle ce qu'obtenait son mari. Et c'est là aussi la condition de la matière [...] ⁶³

La matière en tant que telle n'a pas d'existence propre. Elle est simple substrat qui ne prend cohésion qu'en prenant forme, celle d'une forme qui en dessine les contours. Purement passive, comme ce qui n'est là que pour accueillir une forme, la matière ne peut être la cause directe du mal ou de la corruption. Ainsi, lorsque Maïmonide affirme plus loin que « la perception de son être véritable [à Dieu] nous est impossible, à cause de la matière ténébreuse qui entoure notre être, et non le sien »⁶⁴, il ne faut pas entendre la matière dans une opposition naïve entre lumière et ombre. Elle n'est que la cause indirecte du mal et de la corruption en tant que simple substrat existant toujours *in alio*, dépendant d'un principe formel. Elle est cause indirecte de tout mal physique et de tout péché moral parce que, paradoxalement, elle est informe.

Pour comprendre cette affirmation, il est nécessaire de lier les analyses maïmonidiennes sur la matière à celles d'Aristote. En effet, Maïmonide reprend la théorie aristotélicienne de la distinction entre la forme et la matière : « Tout ce qui change en effet, affirme le Stagirite, est quelque chose qui est changé, par quelque

⁶² L'animation lui est extérieure en tant qu'elle lui est imposée par la forme.

⁶³ *G*, III, 8 p. 45. Voir aussi *G*, introduction p.20-21.

⁶⁴ *G*, III, 9 p. 57 : pour empêcher toute corporification de Dieu

chose, en quelque chose. Ce par quoi le changement a lieu, c'est le moteur prochain ; ce qui est changé, c'est la matière, et ce en quoi elle est changée, c'est la forme. »⁶⁵ La matière est donc le substrat nécessaire permettant de penser le changement et la corruption dans le sensible. La matière, sans forme, n'est qu'un substrat vide ; elle n'est que privation. En tant que telle, elle tend sans cesse à recevoir une forme. Elle tend à la composition et cette tension est nécessaire pour comprendre le changement. En effet, pour penser la différence, le changement, il faut penser une identité toujours présente pour recevoir ces changements, un substrat qui persiste sous la variation. En tant que substrat permanent, la matière rend ainsi possible la différenciation entre le permanent et le changement. Elle n'est que privation, de forme qui la détermine, et en même temps, principe d'individuation et de potentialité. Pour Maïmonide, il est crucial que la matière ne puisse affecter la forme avec laquelle elle est composée. Or, si elle est aussi principe d'individuation, il semble que la matière possède un certain pouvoir, malgré tout : celui d'individualiser les corps⁶⁶. Et c'est en ce sens que Maïmonide divergera d'Aristote, refusant tout pouvoir à la matière, en ne retenant que ce principe de potentialité⁶⁷ :

Il est dans la véritable nature de la matière que celle-ci ne cesse jamais d'être associée à la *privation* ; c'est pourquoi elle ne possède aucune forme (individuelle), [...] car, quelle que soit la forme qu'elle possède, celle-ci ne fait que la préparer pour la réception d'une autre forme, et elle (la matière) ne cesse de se mouvoir pour se dépouiller de la forme qu'elle possède et pour en obtenir une autre.⁶⁸

⁶⁵ Aristote, *Métaphysique*, Λ, 3, 1069b35-1070a2.

⁶⁶ Cette tension entre la conception d'un pur réceptacle *et* celle de la matière comme principe d'individuation est d'ailleurs inhérente à la théorie aristotélicienne, sans que la tension ne soit véritablement résolue.

⁶⁷ On ne peut s'empêcher de penser à la conception plotinienne de la matière qui, comme Maïmonide, ne retiendra de la matière aristotélicienne que le principe de potentialité, faisant de la matière une pure passivité. Pour Plotin, si la matière marque la limite de la Procession, ce n'est pas en tant que principe antagoniste à l'Un mais « si elle [la matière] est un acte, elle est un fantôme en acte ; c'est-à-dire un mensonge véritable, autant dire le réel non-être. » (Plotin, *Ennéades*, II, 5 [25], 5, Paris, Les Belles Lettres, traduction Emile Bréhier, 1993, p. 81) Si elle est « cause », elle n'est cause que négative parce qu'elle n'est rien : elle n'est pas forme (on ne peut confondre les corps déjà individués, donc informés, avec la matière) donc elle n'a pas de limite (que trace la forme) : elle est pure privation. Son seul pouvoir, pour l'un et l'autre auteur, est donc celui de la fascination, de la séduction – attirer une forme pour acquérir une identité.

⁶⁸ *G*, III, 8, p. 45.

En tant que pure privation, elle ne peut être un moteur. Elle ne peut mouvoir, mais est toujours ce qui est mu. Elle est pur réceptacle informe et ne peut donc, par elle-même, être cause de la corruption. Pure privation, la matière est, en soi, absence de limite, de forme, de mesure. Et par sa passivité, elle tire la forme vers l'informe. Par conséquent, le seul pouvoir de la matière est la ruse, celle de la courtisane. Or, la ruse n'est pas un pouvoir, au sens strict du terme. Son seul pouvoir est celui de la fascination. Comme la courtisane, la matière use de ses charmes, pour fasciner, enchanter ce à quoi elle tend à s'associer et, partant, enchaîner la forme à elle.

La matière est donc bien un voile. Elle voile, obscurcit la réalité par son pouvoir d'attraction, tirant la forme vers l'informe en général, la connaissance humaine vers l'opinion, toujours changeante et probable, en particulier. C'est pourquoi « la matière est un grand voile qui empêche de percevoir l'Intelligence séparée »⁶⁹. Au brouillard ou à la buée ontologique ne peut que correspondre le brouillage épistémologique. La connaissance humaine est limitée par la matière, non parce que celle-ci lui impose une limite, mais bien au contraire parce qu'elle est sans limite. L'homme, composé de matière et de forme, oscille entre son principe animateur et l'informe dont il est constitué. De même, son intelligence oscille toujours entre potentialité et activité. C'est en ce sens que Maïmonide affirme que « l'homme, avant de *penser* une chose, est *intelligent en puissance* ; mais lorsqu'il a pensé une certaine chose [...] il est devenu *intelligent en acte*. L'intellect qui a passé à l'*acte* est lui-même la forme du bois abstraite dans l'esprit de l'homme ; car l'intellect n'est point autre chose que l'objet *intelligible* »⁷⁰. Chaque faculté est distincte et elles font une seule et même chose par intermittence⁷¹. Et, encore une fois, la matière en est la « cause ». Au sein de cette composition, l'intelligence humaine ne peut qu'osciller entre la tension vers la perfection de l'acte et la passivité de la privation qu'est la matière. L'intelligence humaine est donc bien limitée.

⁶⁹ *G*, III, 9, p. 56.

⁷⁰ *G*, I, 68, p. 304-306.

⁷¹ A la différence de Dieu qui est « l'intellect, l'intelligent, et l'intelligible, et que ces trois choses, en Dieu, ne font qu'une seule et même chose, dans laquelle il n'y a pas de multiplicité. » *G*, I, 68, p. 301, reprenant la proposition d'Al-Fârâbi qui lui sert de guide : « Lorsque la chose pour être, n'a pas besoin de matière, cette chose est par sa substance un intellect en acte : c'est le cas du Premier. Il est donc intellect en acte. Il est aussi intelligible par sa substance, car ce qui empêche une chose d'être intelligible en acte, c'est la matière. Le Premier est intelligible parce qu'il est Intellect [...] Par lui-même, Il intellige son Essence, et en intelligeant son Essence, il devient Intelligent et Intelligence en acte. » Al-Fârâbi, *Traité des opinions des habitants de la cité idéale*, chapitre V, Paris, Vrin, « Etudes musulmanes », 1990, p. 50.

Cependant, s'il y a bien brouillage épistémologique, écho du brouillard ontologique, Maïmonide fait pourtant apparaître la possibilité d'un décryptage, par l'instrument imparfait qu'est le langage. Si « l'obstacle est dans l'opacité de notre substance »⁷², « l'épanchement éclaire toutes les ténèbres »⁷³. Nous ne sommes pas que matière et c'est dans cette perspective précise que s'esquisse la possibilité de ne pas rester dans cette obscurité ou tout au moins de trouver des « perles » au sein des ténèbres. Or, pour cela, il est déjà nécessaire de comprendre ce qu'est cette structuration de notre connaissance par la matière. Tout semble se jouer dans cette composition de la forme et de la matière, non seulement au niveau biologique ou de la physique mais à tous les niveaux de l'être. L'homme est bien pris dans les filets de la matière, comme ceux de la courtisane l'enchantant et, du même geste, l'enchaînant à sa propre lourdeur, à son opacité. Mais la matière, en elle-même, n'est pas source de servitude, puisqu'elle n'est pas un moteur. Seule l'est la matière livrée à elle-même, informe. S'esquisse alors un horizon de libération. S'il y a bien dualisme, on ne peut le comprendre comme stricte dualité entre l'âme et le corps. La matière est quelque chose de plus et de moins qu'un corps. Le corps est déjà individualisé. Il est déjà de la matière informée et donc spécifique. Ainsi la matière, en deçà de toute individualisation, se retrouve à tous les niveaux de l'être, des sphères au sublunaire. Cependant, si sa potentialité se retrouve à tous ces niveaux, comment penser la composition, non seulement physique mais aussi psychologique, dans le processus d'actualisation de la pensée par exemple, ou littéraire, dans la composition du *Guide* ?

b) Le cercle des origines.

Nous avons dit qu'au brouillard ontologique ne peut que correspondre un brouillage épistémologique. Si cette correspondance a été expliquée à partir de la physique, elle trouve, pour ainsi dire, non seulement sa justification mais son fondement dans la Genèse à la lecture de la désobéissance d'Adam. Suivant la lecture maïmonidienne, « la raison que Dieu a fait émaner sur l'homme, et qui constitue sa perfection finale,

⁷² *G*, III, 9, p. 57.

⁷³ *G*, III, 9, p. 58.

est celle qu'Adam possédait avant sa désobéissance ; c'est pour elle qu'il a été dit de lui qu'il était (fait) "à l'image de Dieu et à sa ressemblance" [...] il fut puni par la *privation* de cette compréhension intellectuelle ; c'est pourquoi il transgressa l'ordre qui lui avait été *donné à cause de sa raison*, et, ayant obtenu la connaissance des *opinion probables*, il fut absorbé par ce qu'il trouvait laid ou beau. »⁷⁴ Adam est passé de la connaissance du vrai et du faux, connaissance intellectuelle par laquelle nous sommes à la ressemblance de Dieu, à celle du laid et du beau, c'est-à-dire aux opinions probables. La désobéissance est, aux yeux de Maïmonide, une rupture épistémologique. La connaissance nécessaire s'est retournée en opinion, sphère de l'indéterminé. Plus que d'une faute morale, on peut parler d'inversion de valeurs au moment où Adam, adoptant pour guide l'imagination, a retourné sa connaissance nécessaire en simple « fréquence », celle de l'opinion toujours changeante. Il est guidé non seulement par son imagination mais, corrélativement, par celle des autres. Sa « connaissance » se réduit alors à celle du communément admis⁷⁵.

Nous nous trouvons ainsi devant le cercle des origines. Ce n'est qu'en retournant la connaissance en opinion, au sein du régime du probable, qu'Adam « connut alors ce que valait la chose qui lui avait échappé et dont il avait été dépouillé, et dans quel état il était tombé »⁷⁶. Ce n'est que dans le manque, dans l'opacité de la connaissance tronquée qu'apparaît le vrai bien vécu, non plus comme état, mais comme quête infinie. L'« oubli » des origines, ante-historique, constitue notre propre état présent, celui de la soumission au probable et à l'opinion commune. L'hébreu pourrait alors légitimer cette lecture. En effet, « pour ce qui est de l'homonymie du mot *Adam*, c'est d'abord le nom du premier homme [...] ensuite c'est le nom de l'espèce [...] c'est aussi un nom pour (désigner) la multitude, je veux dire le vulgaire à l'exclusion des gens distingués. »⁷⁷ Toutes les définitions sont liées. *Adam* peut être compris comme le nom du premier homme qui fera entrer sa descendance dans l'histoire, par sa désobéissance antéhistorique. Mais peut-être que, plus profondément, si « adam », non plus comme nom propre mais commun, désigne l'espèce humaine, la Genèse pourrait

⁷⁴ *G*, I, 2, p. 39-41 ; que j'ai souligné.

⁷⁵ La prise de conscience de sa nudité ou sa honte n'est pas une nouvelle connaissance, une connaissance supplémentaire, mais la marque de la soumission à l'opinion de l'autre qui peut la juger « mauvaise ».

⁷⁶ *G*, I, 2, p. 41.

⁷⁷ *G*, I, 14, p. 64.

être relue non comme décrivant un homme particulier mais faisant référence à l'homme générique, ce qui rendrait encore plus profond le sens non-historique de la désobéissance. Suivant cette interprétation, il ne s'agit pas d'une faute commise à un moment précis qu'il s'agirait, pour les générations futures, d'expié mais d'une faute, morale et épistémologique, commise toujours à nouveau, chaque fois que nous nous laissons guider par la seule imagination. La narration devient alors exposition, à partir de cette interprétation de ce passage de la Genèse, qui ainsi ne « raconte » pas une histoire mais doit être interprétée comme un enroulement d'idées ne pouvant être déroulées qu'à partir de leur lecture philosophique.

Nous pouvons alors relire l'épisode d'Adam à la lumière de la définition maïmonidienne du « bien » : « *bien*, est une expression par laquelle nous désignons ce qui est conforme à notre but »⁷⁸, définition humaine, trop humaine ne désignant que les buts particuliers et limités à l'agréable, l'utile propre. Et face à ce « but » particulier, « de l'ensemble de l'univers on dit : *Et Dieu vit tout ce qu'il avait fait et c'était TRES-BIEN*. (Genèse, I, 31) ; car tout ce qui était né l'était conformément au but (qu'on s'était proposé) sans que rien n'y fut défectueux, et c'est là ce qu'on exprime par le mot *méod, très* »⁷⁹. Aux biens particuliers, Maïmonide oppose les lois de la nature émanant de la nécessité divine, l'hyperbole marquant l'écart entre les buts humains immergés dans le sensible et le but divin en tous points nécessaire et parfait. La compréhension de cet écart pourrait seule retourner l'opinion probable en connaissance nécessaire. Partant, sans vouloir anticiper sur notre propos, nous pourrions esquisser un double chemin : celui d'Adam passant de la connaissance à l'opinion et l'horizon de perfection, celui d'une opinion se retournant en connaissance. Ce serait la voie du « second » Job, figure de l'*adam* régénéré, suivant le chemin inverse d'Adam, imaginant d'abord le « bien » à partir de l'opinion donnée communément sur le bien et le mal pour enfin le connaître « dans sa réalité ». Or, reste une difficulté, celle du retournement de l'opinion en connaissance.

Maïmonide est clair sur le rôle épistémologique de l'opinion : elle n'est pas un mode de connaissance. Dans sa *Lettre sur l'astrologie*, il distingue les différentes causes de l'assentiment : « “J'assentis celle-ci en vertu de la tradition ; à celle-là à cause que je la perçois ; à cette autre enfin, à cause que je la conçois.” En revanche, de quiconque

⁷⁸ *G*, III, 13, p. 94.

⁷⁹ *Ibid.*

opine à ce qui n'est pas de ces trois choses, il est dit : « Il opine à tout, le sot. »⁸⁰ Il n'y a que trois modes de connaissances : la tradition, la perception, la conception. L'opinion n'en fait aucunement partie. Et pourtant nous sommes immergés dans la sphère de l'opinion, du probable réduisant l'intellect à n'émettre que de simples conjectures ou hypothèses⁸¹ dès qu'il tente d'approcher les « mystères de l'être » ou les « secrets de la Torah ». De même, si la voie de la connaissance est vécue comme une quête, « la seconde perfection, c'est de devenir rationnel en acte, c'est-à-dire de posséder l'intelligence en acte, de sorte que, par cette seconde perfection, il ait de tout ce qui existe la connaissance que l'homme peut avoir »⁸². Perfection de la vie contemplative, toute entière tournée vers l'intelligible⁸³. Et pourtant, s'il y a bien quête dont le but est la rationalité en acte, ce sera toujours selon les capacités humaines. Si l'horizon de la sagesse est cette rationalité en acte, union de l'intellect, de l'intelligence et de l'intelligible, il semble pourtant que la plus grande connaissance soit celle traduite par la métaphore des éclairs brillant par intermittence, « coup sur coup »⁸⁴ qui est le degré de Moïse et non du savant qui étudie la Torah.

Toute la tension ou, tout au moins, toute la difficulté apparaît dans cette perspective. La plus haute perfection à laquelle l'homme doit tendre est la spéculation intellectuelle :

La quatrième espèce [de perfection pour les philosophes] est la véritable perfection humaine ; elle consiste à acquérir les vertus intellectuelles, c'est-à-dire à concevoir des choses *intelligibles* qui puissent nous donner des idées saines sur les sujets métaphysiques. C'est là la fin dernière (de l'homme), qui donne à l'individu humain une véritable perfection ; elle appartient à lui seul, c'est par elle qu'il obtient l'immortalité, et c'est par elle que l'homme est (réellement) homme [...] Les prophètes aussi nous ont exposé ces mêmes sujets et nous les ont expliqués, comme les ont expliqués les philosophes.⁸⁵

⁸⁰ Maïmonide, *Lettre sur l'astrologie*, Paris, Allia, traduction René Lévy, 2001, p. 10, dont l'abréviation sera *LA* dans les prochaines notes.

⁸¹ Conjectures et hypothèses identifiées pour le moment.

⁸² *G*, III, 27, p. 212.

⁸³ Conception d'ailleurs tout à fait aristotélicienne, comme on peut la lire dans *L'éthique à Nicomaque* : « ce sera la vie selon l'intellect, s'il est vrai que l'intellect est au plus haut degré l'homme même. » (Aristote, *Ethique à Nicomaque*, X, 8, Paris, Vrin, traduction J. Tricot, 1990, p. 514)

⁸⁴ *G*, introduction, p. 11.

⁸⁵ *G*, III, 54, p. 461-463.

Concernant la perfection humaine qui recouvre du même geste l'identité humaine – l'homme en tant qu'homme est non seulement un animal rationnel (*'aql hiyyulâni*, intellect patient) mais à rationalité en acte (*'aql mustafâd*, intellect acquis) – Maïmonide pose une identité entre les opinions des philosophes et celles des prophètes. L'homme est un animal métaphysique pour le dire grossièrement. Son *télos* est l'appréhension des « choses intelligibles ». Or, comment comprendre une telle appréhension ? Si l'on se fonde sur la théorie de la connaissance aristotélicienne, « l'âme douée de réflexion dispose des représentations qui tiennent lieu de sensations (τὸ δὲ δianoητικὸν γυγνῶνται φαντάσματα οὐκ ἀπὸ αἰσθημάτων ἀλλ' ἀπὸ διανοητικῶν, *tê dé dianoètikê psychê ta phantasmata oïon aisthêmata uparchei*). Et quand un bien ou un mal se trouve énoncé ou nié, il y a également un mouvement de fuite ou de poursuite. Aussi, l'âme ne pense-t-elle jamais sans représentation (διὸ οὐδέποτε νοεῖ φαντάσματα γυγνῶνται, *dio oudépoté noeî aneu phantasmatos è psychê*) »⁸⁶. La sensation est au coeur du processus réflexif, par l'intermédiaire de la représentation (*phantasmata*) comme relai et médiatisation de ces données sensorielles. Pas de réflexion donc sans sensation. L'appréhension des êtres intelligibles semble alors bien difficile puisque, par définition, la sensation est exclue.

Deux approches contradictoires se dessinent dans le *Guide*. La première semble aborder la possibilité d'appréhender les êtres immatériels⁸⁷, la seconde la refuse⁸⁸. Le

⁸⁶ Aristote, *De anima*, III, 7, 430b14-15.

⁸⁷ Comme on peut le lire en G, I, 18 au sujet de *karab* désignant, dans sa dernière acception, un rapport « entre Dieu et une créature quelconque [...] dans tous ces passages il s'agit d'un rapprochement par la science, je veux dire d'une perception scientifique, et non d'un rapprochement local » (p. 70-71) ; I, 32, p. 109 : « Il arrive dans les perceptions *intelligibles*, en tant qu'elles se rattachent à la matière, quelque chose de semblable à ce qui arrive aux perceptions *sensibles* » ; I, 43, p. 153 : « l'action des *Intelligences* est obscure, et leur influence ne se manifeste (à nous) que lorsque nous nous sommes livrés à l'étude » ; I, 49, p. 176 : « Tu sais que la perception de ce qui est exempt de matière et entièrement dénué de corporéité est très difficile pour l'homme, – à moins que ce ne soit après un grand exercice » ; II, 4, p. 57 : « Quant à la dixième Intelligence, c'est l'*intellect actif*, dont l'existence est prouvée par nos intellects passant de la puissance à l'acte, et par les formes survenues aux êtres qui naissent et périssent, après qu'elles n'ont été dans leurs matières qu'en puissance » (argument corroborant cette première réponse si on ne tient pas compte de l'exemple qui suit) ; II, 6 et l'interprétation maïmonidienne de « Faisons l'homme à notre image » ; II, 13 et le gouvernement de Dieu par l'intermédiaire des *Intelligences* séparées ; III, 54 sur la plus haute perfection humaine.

⁸⁸ G, I, 31, p. 105 : « Sache qu'il y a pour l'intelligence humaine des objets de perception qu'il est dans sa faculté et dans sa nature de percevoir ; mais qu'il y a aussi, dans ce qui existe, des êtres et des choses qu'il n'est point dans sa nature de percevoir d'une manière quelconque, ni par une cause quelconque, et dont la perception lui est absolument inaccessible. » ; I, 34, p. 123 : « Si nous ne recevions jamais une opinion par la voie de l'autorité traditionnelle [...] mais que nous fussions obligés de nous former (de

socle commun de ces deux réponses repose sur les limites de la connaissance humaine. Sont-elles alors contradictoires et si tel est le cas, laquelle privilégier ?

Si l'on en reste à la stricte méthode des contradictions, puisque les deux propositions ne peuvent être ni vraies en même temps ni fausses en même temps, il serait nécessaire de trouver une troisième proposition permettant de les discriminer. Suivant cette méthode, le nombre d'occurrences légitimant l'une ou l'autre opinion permettrait l'esquisse d'une piste. Dans ce cas précis, l'opinion en faveur de l'impossibilité d'appréhender les êtres immatériels pourrait être privilégiée⁸⁹. Or, discriminer ces deux opinions de cette façon ne pourrait qu'échouer sur une aporie. Privilégier plutôt la seconde opinion, niant la possibilité de percevoir les intelligences séparées, reviendrait à nier le postulat de départ et l'identité de l'homme en tant qu'homme. Approcher cette tension sur la base de la seule logique serait logiquement absurde puisque Maïmonide appuie ce postulat non seulement sur l'autorité des philosophes mais sur celle des prophètes. Ne devrait-on pas alors préférer la méthode des divergences, telle qu'esquissée dans l'« observation préliminaire » de l'introduction du traité ?

Maïmonide analyse⁹⁰ le pluriel de « Faisons l'homme à notre image »⁹¹ comme rattaché non à Dieu, même si le pluriel peut être lu comme marque de sa royauté, mais aux anges et ce, selon une double visée. Si l'homme est une image (צלם, *tselem*), cette

toute chose) une idée parfaite au moyen de définitions essentielles et en n'admettant que par la démonstration ce qui doit être admis comme vrai [...] il en résulterait que les hommes, en général, mourraient, sans savoir seulement s'il existe un Dieu pour l'univers ou s'il n'existe pas, et encore bien moins lui attribuerait-on un gouvernement ou écarterait-on de lui une imperfection » ; I, 71, p. 353 : « Dieu ne peut être démontré que par cet univers (considéré) dans son ensemble et dans ses détails ; il faut donc nécessairement examiner cet univers tel qu'il est, et prendre les prémisses (des preuves) dans sa nature visible » ; II, 4, p. 59, l'exemple du menuisier ; II, 6, si justifié par II, 4 et l'exemple du menuisier ; II, 7, p. 75-76 : « Les sphères et les Intelligences ont la conscience de leur action, et usent de liberté pour gouverner. Seulement, ce n'est pas là une liberté comme la nôtre, ni un régime comme le nôtre » ; II, 16, p. 128 : « Mieux vaut encore que la chose sur laquelle il n'y a pas de démonstration reste simplement à l'état de question, ou qu'on accepte (traditionnellement) l'un des deux termes de la contradiction » ; II, 24, p. 194 : « Quant à tout ce qui est dans le ciel, l'homme n'en connaît rien [...] car il nous est impossible d'avoir les éléments (nécessaires) pour raisonner sur le ciel, qui est loin de nous et trop élevé par sa place et son rang » ; III, 20, p. 151 : « mais il n'y a rien de commun entre notre science et la sienne, comme il n'y a non plus rien de commun entre notre essence et la sienne » ; III, 21 et l'image de l'artiste ; III, 23 : « nos intelligences n'arrivent pas à comprendre comment sont nées ces choses physiques existant dans le monde de *naissance* et de *corruption*, ni à concevoir quelle est l'origine de la force physique existant dans elles » ; III, 49, p. 411 : « de même que nous comprenons certaines merveilles de ses œuvres, dans les membres des animaux et les mouvements des sphères célestes, de même nous comprenons la justice d'une partie de ses lois. Mais ce qui nous reste caché, sous les deux rapports, est beaucoup plus considérable que ce qui en est manifeste pour nous. »

⁸⁹ La première opinion pouvant être comprise comme l'aspect superficiel représentant la tradition des savants dissimulant le sens, ainsi caché, que serait la deuxième opinion.

⁹⁰ G, II, 6, p. 68-71

⁹¹ (na' aseh adam betsalmenû) נעשה אדם בצלמנו

ressemblance est moins celle de Dieu que des anges, des Intellects séparés et, par là même, préserve Dieu de tout anthropomorphisme. La première visée de ce commentaire serait donc de marquer et de maintenir la séparation radicale entre Dieu et l'homme puisque même sa création est produite par des intermédiaires. Mais d'un autre côté, cette ressemblance garantit également une parenté entre l'homme et les Intellects séparés. Il y a quelque chose d'intelligible dans l'homme et cette spécificité humaine, Maïmonide la soude à son intellect en acte, constituant la condition nécessaire à la science de l'intelligible que nous tentons de cerner. Or, quelle est cette parenté ? « Toutes les formes viennent de l'action de l'*intellect actif* [...] c'est lui qui est l'ange »⁹². La parenté entre l'homme et l'ange semble naître alors de cette production, non seulement parce que l'homme possède un intellect⁹³, mais toutes les fois où son intellect est en acte :

L'intellect actif [c'est-à-dire la dixième Intelligence] est aux éléments et à ce qui en est composé, ce que chaque *intelligence séparée*, appartenant à une sphère quelconque, est à cette sphère, et que le rôle de l'*intellect en acte* existant dans nous, lequel est émané de l'*intellect actif* et par lequel nous percevons ce dernier, est le même que celui de l'intellect existant dans chaque sphère [...] ⁹⁴

Par cette analogie, Maïmonide marque une certaine homogénéité assurée par l'action de la dixième Intelligence, l'intellect actif en rapport à la sphère qu'il anime, et l'identité de rapport entre notre intellect en acte et l'objet perçu. De cette manière, l'auteur ne pose pas une identité d'objet, impossible, mais de rapport qui assure cette similitude et rend donc possible la perception humaine de l'intellect actif. Mais qu'entend par « perception » de l'intellect actif ? Bien évidemment, « il s'agit d'un rapprochement par la science, je veux dire une perception scientifique, et non d'un rapprochement local. »⁹⁵ Mais cette « perception scientifique » reste difficile au sens où, pour Maïmonide, il n'y a de connaissance que des choses sensibles⁹⁶.

⁹² G, II, 6, p. 71.

⁹³ La production n'est identifiable au producteur, comme le montre l'exemple du menuisier (G, II, 4, p. 59).

⁹⁴ G, II, 4, p. 59.

⁹⁵ G, I, 18, p. 71.

⁹⁶ G, I, 37, p. 140 : Maïmonide, s'appuyant sur le targum d'Onkelos affirme qu'« il y a aussi de sublimes créatures que l'homme ne peut percevoir dans leur réalité, et qui sont les intelligences séparées [...] ce

A la lumière de I, 37 et de III, 9, seuls les êtres du sublunaire pourraient être objets de connaissance pour l'homme, grâce à son intellect semblable, par analogie, à l'intellect actif. C'est en ce sens que Thierry Alcoloumbre affirme que « cette parenté de l'homme avec l'intelligible garantit sa domination sur le monde sublunaire »⁹⁷. La parenté avec l'intellect actif est moins le signe d'une tension vers l'intelligible que celui d'un pouvoir singulier ne pouvant arracher l'homme aux limites de sa sphère non seulement de connaissance mais d'action. Quel serait alors ce « rapprochement par la science » de Dieu ou des intelligibles alors même que la connaissance humaine semble indissolublement liée aux seules perceptions sensibles ?

Dans son article sur les limites de la connaissance humaine, Shlomo Pinès note que dans les cas où Maïmonide suggère l'appréhension de Dieu ou des êtres intelligibles, il emploie le plus souvent la notion de *idrāk*⁹⁸ (appréhension, en arabe), où il est évident que « *idrāk of God does not mean an intellectual act that brings about the identity of the subject and the object of intellection.* »⁹⁹ En désactivant l'identification du sujet et de l'objet de l'intellection – mode naturel d'intellection des choses sensibles – l'auteur du *Guide* esquisserait une autre voie de connaissance en accord avec l'analogie décrite en II, 6 tout en maintenant la césure, la séparation et finalement les limites de la connaissance humaine. L'appréhension serait donc un autre mode d'intellection qui s'arracherait au mode de connaissance habituel, réservé à une élite versée dans l'étude de la Loi « dans sa réalité », et par là même dévoilerait, par son exercice même, non pas la possibilité d'une connaissance positive de Dieu ou des anges mais bien au contraire marquerait les limites de la connaissance humaine en ne se déployant que sous forme de tension entre la fin dernière de l'homme et la mesure de ses facultés.

qui peut être perçu en réalité, ce sont les choses qui occupent, dans l'Être, un rang inférieur à celles-là, je veux dire qui ont *matière et forme*. » et *G*, III, 9, p. 56 : « La matière est un grand voile qui empêche de percevoir l'*Intelligence séparée*. »

⁹⁷ Thierry Alcoloumbre, *Maïmonide et le problème de la personne*, Paris, Vrin, « Etudes de philosophie médiévale », 1999, p. 40.

⁹⁸ Shlomo Pinès, « The limitations of Human Knowledge », in *Studies in medieval Jewish History and Literature*, *op. cit.*, p. 90-91 : Relevant cette notion en I, 61, p. 277 (traduction française modifiée) : « Dans les livres qui ont été composés sur la science métaphysique, il a été exposé qu'il est impossible d'oublier cette science, je veux parler de l'appréhension [*idrāk*] de l'*intellect actif* » ; III, 54, p. 463 : « partout où l'on parle de la sagesse (הכמה, '*Hokmah*) par excellence, qui est la fin dernière, il s'agit de l'appréhension [*idrāk*] de Dieu » ; et p. 466 : « la perfection dont l'homme peut réellement se glorifier, c'est d'avoir acquis, à la mesure correspondant à sa faculté [la mesure étant finalement l'analogie avec l'intellect actif] l'appréhension [*idrāk*] de Dieu ».

⁹⁹ Shlomo Pinès, « The limitations of Human Knowledge », in *Studies in medieval Jewish History and Literature*, *op. cit.*, p. 91.

Or, si une telle appréhension ne peut être une connaissance positive, quelle forme de « science » pourrait naître de cette intellection ?

c) La voie négative.

Si l'écart entre notre mode de connaissance, mêlant forme et matière, et la connaissance divine ou celle des anges doit être marqué, l'appréhension ne peut être un savoir positif mais doit affirmer cet écart comme unique mode de connaissance de Dieu ou des êtres intelligibles. La première forme de ce mode de connaissance doit prendre celle d'un retranchement indiquant la séparation et visant à nier toute attribution d'un corps à Dieu ou aux Intellects séparés. Ce sera tout le sens de ce qu'on nomme théologie négative¹⁰⁰. L'auteur montre que toute attribution de qualités ne peut qu'être impropre à Dieu. Pour cela, seule la logique philosophique est un rempart contre ces fausses interprétations. En effet, Aristote explique que :

En signifiant ce qu'est la chose [*ti esti* exprimant l'*ousia*, l'essence de la chose], on signifie tantôt la substance, tantôt la qualité, tantôt l'une des autres catégories [...] si, d'une chose donnée, on affirme soit la chose elle-même, soit son genre, c'est l'essence qu'on exprime ; quand, au contraire, c'est sur une chose autre que la chose elle-même que porte l'affirmation, ce n'est pas l'essence qu'on exprime mais bien la quantité, ou la qualité, ou l'une des autres catégories.¹⁰¹

Le problème est celui de la signification. Suivant la logique des propositions, signifier « ce qu'est la chose », le *ti esti*, revient à articuler l'essence aux catégories, l'être à la grammaire. Toute prédication renvoie alors à une substance, la détermine, dans un système de propositions, soit par elle-même, en disant l'essence ou le genre, soit en relation avec autre chose, le rôle des catégories. Cette détermination par le langage, Maïmonide ne la nie pas mais, si et seulement si, elle reste purement nominale¹⁰². Ce

¹⁰⁰ Mais que, en suivant les indications de Shlomo Pinès, il est préférable de nommer « voie négative » puisque nous ne pouvons connaître positivement non seulement Dieu mais également les anges.

¹⁰¹ Aristote, *Organon, Topiques*, I, 9, Paris, Vrin, traduction J. Tricot, 1990, p. 20-21.

¹⁰² *G*, I, 51, p. 183 : « Il est donc clair que l'attribut est nécessairement de deux choses l'une : ou bien il est l'essence même du sujet, de sorte qu'il est l'explication d'un nom, chose que, sous ce rapport, nous

qui est nié, c'est cette articulation entre le langage et l'être, le nom et l'essence, non pas en vue de réfuter Aristote mais, grâce à la logique aristotélicienne des attributs, pour faire la preuve de l'absence de communauté entre Dieu et l'homme.

En effet si, pour Aristote, le langage dit bien de l'être, il le dit suivant ses multiples modalités qui ne définissent finalement que l'être sensible, soumis au changement¹⁰³. « L'être proprement dit [en tant qu'être] se dit de multiples manières »¹⁰⁴, c'est-à-dire qu'il se décline selon les catégories, issues de la physique, portant sur le seul sublunaire dans lequel l'*ousia* est affectée et non définie dans son identité propre. Et ce n'est pas un hasard si Maïmonide introduit la théorie de l'attribution par la catégorie du mouvement symbolisant, pour ainsi dire, la sphère du devenir par opposition à l'immutabilité divine. Si les mots expriment bien de l'être, ils ne disent que l'être en devenir dans un enchaînement de propositions articulant sujets et prédicats, essence et accident. Or, aucun accident ne peut être introduit en Dieu. Et, plus profondément, l'articulation même ne peut qu'introduire, dans sa forme comme dans son contenu, de la multiplicité en Dieu. La seule proposition valide ne pourra qu'être « Dieu est un, non par l'unité »¹⁰⁵, la négation marquant l'écart irréductible entre Dieu et l'homme, l'impossible communauté. Aucun prédicat ne peut être attribué à Dieu sans introduire de l'accident ou de la multiplicité dans sa définition. Et pourtant il faut parler. Ce sera le but de l'attribution négative, retranchant toute idée imaginative, toute multiplicité, tout accident de Dieu et finalement toute pseudo-connaissance qui n'est qu'ignorance. L'attribution négative serait alors un outil de retranchement, comme seul mode de connaissance des vérités obscures. Mais, s'il y a bien nécessité de retrancher toute fausse idée sur Dieu, en tant que précisément mode de connaissance, l'attribution négative est-elle de part en part négative comme simple épuration de l'imagination dans la définition qui, dans cette perspective stricte, ne pourrait qu'être négative ?

Il n'y a pas de détermination positive. Ce n'est qu'un ajout d'accidents en Dieu et ainsi, toute science et tout savoir, par ces « déterminations » ne peuvent qu'être la marque de l'ignorance. Maïmonide explique :

ne repoussons pas à l'égard de Dieu, mais bien sous un autre rapport [...] » qui est définition essentielle et non nominale du sujet (grammatical), en l'occurrence Dieu.

¹⁰³ Comme le montre l'entreprise aporétique de la recherche de « l'être en tant qu'être », nécessairement aporétique, si ce n'est suivant de brèves intuitions.

¹⁰⁴ Aristote, *Métaphysique*, E, 2, Paris, Vrin, traduction J. Tricot, 1991, p. 335.

¹⁰⁵ *G*, I, 57, p. 235.

Ainsi donc, ceux qui croient qu'il y a des attribut *essentiels* qui s'appliquent au Créateur, savoir qu'il a l'*existence*, la *vie*, la *puissance*, la *science*, et la *volonté*, devraient comprendre que ces choses ne sauraient être attribuées, dans le même sens, à lui et à nous, avec la seule différence que ces attributs (de Dieu) seraient plus grands, ou plus parfaits, ou plus durables, ou plus stables que les nôtres [...]¹⁰⁶

S'il y a similitude entre Dieu et les hommes, elle est issue d'un rapport homonymique et non essentiel. Il n'est pas plus grand, plus parfait, plus puissant parce que la différence n'est pas quantitative, ce qui maintiendrait encore une communauté et ne serait qu'anthropomorphisation et donc idolâtrie. Seule l'attribution négative permet d'écarter toute multiplicité comme pur retranchement. Mais, si elle est négation, ce n'est pas celle des attributs essentiels de Dieu, inconnaissables et marquant la limite¹⁰⁷ de la connaissance humaine mais des attributs qu'on lui croit essentiels. En ce sens, elle marque cette limite, non pas comme pure négation mais, dans l'articulation entre négation et privation, retranchement de la privation introduite en Dieu. Par conséquent, malgré sa formulation négative, elle est une forme de connaissance et seule l'articulation de la négation sur la privation peut faire apparaître le caractère positif de cette forme d'attribution.

Sur la base de la logique aristotélicienne, Maïmonide donne un exemple de privation, celui du savoir : « nous disons que la science est possession, et que la privation de cette possession est l'ignorance. »¹⁰⁸ Ce qui est nié dans l'attribution négative, ce ne sont pas les attributs de Dieu, ni même rien de Dieu, mais l'ignorance que traduisent les attributs dits essentiels. La voie négative ne nie qu'une privation. Lorsque l'auteur développe la métaphore du navire¹⁰⁹, il met en évidence la négation de toutes les images attachées imaginativement à Dieu, positives sur la forme mais négatives sur le fond, ce qui fait dire à Hermann Cohen que « cette exclusion est fondée sur une véritable positivité, une positivité nouvelle, et que, par conséquent, la négation est

¹⁰⁶ *G*, I, 56, p. 228.

¹⁰⁷ Limite d'ailleurs presque au sens kantien du terme : « car en toutes limites il y a aussi quelque chose de positif [...] alors que les bornes au contraire ne contiennent que des négations » Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, § 57, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », traduction Louis Guillermit, 1993, p. 133.

¹⁰⁸ *TL*, chapitre XI, p. 82.

¹⁰⁹ *G*, I, 60, p. 259-260.

entièrement extirpée »¹¹⁰. A la fin de son développement de la métaphore du navire, Maïmonide explique :

Il est clair que ce dernier sera arrivé à peu près, au moyen de ces attributs négatifs, à se figurer le navire à peu près tel qu'il est et qu'il se trouvera, en quelque sorte, au niveau de celui qui se le figure comme un corps de bois, creux, oblong et composé de nombreux morceaux de bois, et qui se le représente au moyen d'attributs affirmatifs.¹¹¹

La négation de l'affirmation nominale des attributs de Dieu semble tout aussi positive que la croyance en des attributs affirmatifs. Dans l'un et l'autre cas, il y a bien une visée scientifique, l'idéal d'une conception vraie de Dieu – le sens que Maïmonide donne à la croyance en I, 50 introduisant d'ailleurs sa théorie des attributs négatifs. Mais seule la première méthode pourra mener à cette conception vraie, parce que, dans le second cas, la conception est vide de sens : elle est une affirmation pure et donc une pure ignorance. Seule la voie négative pourra se retourner en « vraie positivité » parce qu'il faut « tâcher surtout que chaque nouvelle négation que tu ajoutes soit démontrée, et il ne te faut pas te contenter de la prononcer seulement. » C'est le cœur de la théorie de l'attribution négative et de son retournement en positivité, en conception vraie, en croyance au sens maïmonidien.¹¹² Nier uniquement des noms reviendrait à affirmer ces mêmes noms. Il s'agirait de la même opération consistant à prononcer (ou non) des noms et n'aurait pas plus de sens que l'affirmation des attributs. Ce serait d'ailleurs, peut-être, le sens de l'équivalence apparente énoncée plus haut : « Il est clair que ce dernier sera arrivé à peu près, au moyen de ces attributs négatifs [...] en quelque sorte, au niveau de celui qui se le figure [...] et qui se le représente au moyen d'attributs affirmatifs. » Identité de l'affirmation et de la négation purement nominale et non essentielle, sauf que celui qui nie la positivité du savoir des attributs aurait déjà conscience de cette distance, de cet écart entre les deux régimes de connaissance. Mais ceci ne pourrait donner un statut de science à cette voie négative. Aucune conception

¹¹⁰ Hermann Cohen, *Religion de la raison tirée des sources du Judaïsme*, Vendôme, PUF, Questions, 1994, p. 95.

¹¹¹ *G*, I, 60, p. 260.

¹¹² *G*, I, 50, p. 179 : « Sache, ô lecteur de mon présent traité, que la croyance n'est pas quelque chose qu'on prononce seulement, mais quelque chose que l'on conçoit dans l'âme. »

ne pourrait en naître. Seule la démonstration, par la négative, permet ce retournement de l'ignorance en connaissance, de la nescience en conception, vraie cette fois. On assiste donc, à travers la méthode de la voie négative, à la construction d'une science, au moyen de démonstrations – grâce à la logique aristotélicienne – tendant de manière asymptotique à la connaissance positive de Dieu dont la coïncidence ne peut être que repoussée dans un horizon infini. De même que Salomon, de cordes en cordes, d'allégories en allégories, approfondit sa connaissance de la science de la Loi dans sa réalité, de même l'attribution négative, de démonstrations en démonstrations, permet la seule conception de Dieu possible, non par la parole mais par la raison qui en serait alors le fondement, permettant de distinguer la conception vraie de l'ignorance et donc, en quelque sorte, de délimiter le territoire de la raison.

Grâce à la rigueur philosophique s'opère un véritable retournement, une conversion de la négation en positivité, de l'ignorance en connaissance, non pas de l'essence divine mais de la compréhension des limites de la connaissance humaine. Ainsi, s'il y a bien une « positivité nouvelle », elle réside dans cette prise de conscience, comme délimitation du savoir, à la seule condition que la négation soit démontrée et devienne, par là même, une accroche, une prise permettant la refondation de la Loi selon ces assises rationnelles. La circonscription rationnelle de l'imagination permet de cerner le territoire de la raison, d'en déterminer les limites, non pas bornées, mais toujours repoussées par ce travail de retranchement. Dès lors, grâce à la physique aristotélicienne, aux catégories de la physique et de la grammaire, Maïmonide peut suivre une « voie étroite », seule voie de connaissance retournant les pseudo-savoirs en savoir des limites, qui sont les seules déterminations possibles. Mais, si la voie négative permet de délimiter le savoir, il faut se demander si elle n'est qu'une propédeutique, à l'image de la logique, à la « vraie » connaissance ou au contraire si on doit la comprendre comme seule connaissance possible des secrets de la Loi.

Suivant ce que nous venons de déterminer, la voie négative n'est pas, encore une fois, le dévoilement de pures apories. Le savoir de la voie négative ne peut être compris comme simple savoir parcellaire ou comme une rhapsodie de négations. Il est au contraire, en tant que retranchement, le filet entourant la pomme d'or sans jamais coïncider avec son objet. Il représente le fil de la rationalité qui doit nécessairement être une articulation des propositions, de conceptions, grâce à la rigueur de la

démonstration. Comment alors comprendre la voie négative face aux autres dispositifs d'interprétation du *Guide* ? Si la logique semble être une propédeutique au dévoilement des secrets de la Loi, si, comme nous l'avons lu dans l'« observation préliminaire », les contradictions peuvent être dénouées par la rationalité et si le *Guide* a pour but d'aider le perplexe à trouver un chemin au travers des divergences, comment comprendre la voie négative et l'interprétation allégorique ? Doit-on les concevoir non seulement comme une propédeutique aux « véritables » enjeux du *Guide* mais comme fondations rationnelles ? De la sorte, elles serviraient de défrichage de la langue, rompant avec toute idée de communauté entre Dieu et les hommes, permettant, en tant qu'assises, la compréhension du *Ma'aseh Berêshith* et du *Ma'aseh Merkavah*.

B. La langue de la Loi ou le commandement de la langue.

1) L'image et l'idole.

a) *Tselem*.

Pour Maïmonide, il est nécessaire de sortir de la réserve et de « dévoiler » les secrets de la Torah, parce que « la Torah parle le langage des hommes », comme on peut le lire en G, I, 26, et comme il ne cesse de le répéter tout au long du traité. Pour se rendre compréhensible, la Torah use du « langage des hommes » qui est essentiellement langage du corps, langage du besoin vital¹¹³. Si la Loi fait signe, si elle est appel à une unification, celle de la forme et de la matière, celle de l'intellect et de sa traduction imparfaite dans la seule langue que nous pouvons connaître, elle est langage de la composition. Mais, à cause d'interprétations déviées par la seule considération de la matière, ce langage de la composition peut devenir celui de l'opposition au sein de laquelle l'imagination prend le pas sur la raison. Ainsi, pour comprendre les idées véhiculées par la Loi, il est nécessaire d'opérer une torsion sur notre langage, toujours trop « matériel », d'épurer les mots mêmes du Texte et donc de leur rendre leur forme.

C'est en ce sens que Maïmonide ouvre la première partie du *Guide* avec l'interprétation du mot « image ». Il est nécessaire de commencer par le sens littéral, la représentation corporelle, et, par une torsion sur le mot même (*tselem*), de découvrir le sens allégorique, la forme du mot. *Tselem* est donc crucial, non seulement pour comprendre la méthode maïmonidienne d'interprétation dans son application mais plus profondément parce que, dans ce mot, est contenue la possibilité toute entière d'approcher les secrets de la Torah, et donc du mode d'écriture du *Guide*. Premièrement, on ne peut comprendre le lien entre l'homme et Dieu qu'à partir de son interprétation véritable : « Il le créa à l'image (*tselem*) de Dieu » (Genèse, I, 26). Comme nous avons pu le voir à propos du rapport entre l'intellect, l'intelligence et l'intelligible, le seul « point commun » entre l'homme et Dieu, même s'il s'agit d'un régime radicalement différent, est l'intellect. Si l'homme donc a été créé à « l'image » de Dieu, cette image est la forme spécifique de l'homme qui est « ce dont vient la compréhension humaine »¹¹⁴ : l'intellect en acte. Ainsi, grâce à l'interprétation allégorique (sur laquelle nous reviendrons), les idées peuvent être discernées sous les

¹¹³ Racine des expressions, en apparence anthropomorphiques, qui troublent le perplexe.

¹¹⁴ G, I, 1, p. 30

mots au sein desquels la forme, l'idée, est toujours recouverte par la matière dont ils sont composés.

Tselem prend alors tout son sens, non seulement dans le Texte interprété mais aussi dans la perspective du mot même. Il est non seulement à la croisée des chemins mais il est lui-même cette croisée, contenant le sens corporel comme la forme ou l'idée qui le structure. Il est « image », un composé, dans son sens même, de matière et de forme puisqu'il veut dire aussi forme spécifique. A l'ouverture du *Guide*, on peut alors comprendre *tselem* comme un mot-paradigme contenant, une fois compris son sens formel, l'écart que veut opérer Maïmonide sur toute image à partir de « image ». Le mot charriant l'idée dans sa texture, devient guide d'interprétation en tant que mot-clé, rendant possible l'interprétation allégorique tout en étant son « lieu » d'application. Cependant, s'il est nécessaire de dé-couvrir le Texte pour en extraire sa forme, cachée, recouverte par les images corporelles qui l'enténébrent, comment dé-voiler cette forme, alors que son lien à la matière est inextricable ?

Si le grand voile qu'est la matière est extérieur à l'Intelligence séparée, « la chose » que Maïmonide se propose de dévoiler, les secrets de la Torah sont plongés dans la sphère de l'immanence. « La Torah parle le langage des hommes ». Si on peut la comprendre comme un pont entre l'origine qui excède le sensible et la sphère de l'immanence, comme pont, la traduction de la transcendance dans l'immanence, son langage, ne peut être que celui des hommes et plus précisément celui des corps « car le commun des hommes ne peut concevoir l'existence, si ce n'est dans le corps particulièrement, et tout ce qui n'est pas un corps ni ne se trouve dans un corps n'a pas pour eux d'existence. »¹¹⁵ Le langage des hommes est celui des corps parce qu'ils ne « connaissent » que le corps, le mixte de forme et de matière. Maïmonide pointe, dans cette affirmation, la racine du connaître et, du même geste, de l'idolâtrie qui procède toujours par identification. Les hommes ne rencontrent que les corps et ne peuvent donc concevoir ce qui est non-corporel. Ils ne peuvent concevoir que ce qu'ils connaissent *déjà*. Plus tard, Spinoza affirmera que « tous, se référant à leur propre complexion, inventèrent divers moyens de rendre un culte à Dieu afin d'être aimés par lui par-dessus les autres, et d'obtenir qu'il dirigeât la Nature entière au profit de leur

¹¹⁵ G, I, 26, p. 88.

désir aveugle et de leur insatiable avidité. »¹¹⁶ Les hommes, à partir d'une condition native¹¹⁷ d'ignorance et donc de crainte, ne conçoivent les choses qu'en fonction de leur utile propre et, partant, toute la grille d'interprétation de la nature peut être conçue à partir de cette norme anthropocentrique, ce qui signifie que cette même grille d'interprétation sera issue d'une connaissance inadéquate. Non seulement on conçoit l'ensemble de la nature en fonction de l'une de ses parties, les choses qui nous entourent, mais cette partie elle-même n'est connue que de manière inadéquate : en fonction de nos propres désirs. Et le culte lui-même se construit à partir de cette grille d'interprétation de l'utile propre. On assiste alors à une sorte de retournement de la puissance de Dieu par le biais du culte. Si Dieu est tout-puissant, dépassant la puissance humaine, il est également infiniment bon – cette bonté étant le corollaire nécessaire de sa puissance – ce qui, en traduisant bonté par utilité proprement humaine, rend possible l'inflexion de sa volonté par le culte. Si les hommes inventent un culte à Dieu, ce culte ne peut servir qu'à l'instrumentaliser. Et c'est cela qu'opère l'idolâtrie : l'inversion du rapport de puissance. Si l'homme est créé à l'image de Dieu, par cette confusion du tout et de la partie, Dieu est imaginé à l'image de l'homme, au service de l'homme. Confusion du tout et de la partie pour Spinoza, confusion de deux régimes d'existence pour Maïmonide : régime du même, de la pure identification, du regard tronqué, et celui du différenciel.

Dès lors, la racine de l'idolâtrie est bien moins le désir de connaissance que le besoin vital, aveugle parce qu'aveuglé par sa propre quête circulaire, la survie du corps et son bien-être. Il s'agit bien d'un regard tronqué, en tant que seule perspective de l'imagination, faculté de re-présentation, procédant par identification, qui occulte tout ce qui n'entre pas dans cette catégorie. Aussi, toute connaissance, toute science, semblent absorbées par cette perspective univoque, tronquée. Le connaître ou la vérité n'est pas la norme mais participe d'une norme devenue habituelle, celle de la survie que l'on imagine pouvoir être assurée par l'image rassurante d'un dieu ou des dieux protecteurs. L'image devient alors la norme, occultant tout ce qui ne tombe pas sous le coup de sa représentation. Cette occultation est la racine de toute construction d'idoles.

¹¹⁶ Spinoza, *Ethique*, 1^{ère} partie, appendice, traduction Ch. Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 62.

¹¹⁷ En quoi Spinoza, sur ce point diffère radicalement de Maïmonide puisque pour ce dernier la condition native de l'homme est celle de la connaissance nécessaire.

L'idole¹¹⁸ n'est pas seulement image sans consistance ontologique mais elle naît de l'occultation de tout ce qui peut dépasser la sphère de l'humain et ainsi de l'occultation de son origine qui ne peut qu'excéder toute immanence.

Or, c'est cette origine qu'il faut déterrer des couches successives d'images clôturant la pensée sur elle-même, séparée de sa source. « Tu n'auras point d'autre dieu que moi. Tu ne te feras point d'idole (*pessel*), ni une image quelconque de ce qui est en haut dans le ciel, ou en bas sur la terre, ou dans les eaux au-dessous de la terre. »¹¹⁹ L'image en tant qu'image n'est pas dangereuse. Elle n'est qu'un simple reflet sans consistance ontologique. Elle n'est que représentation, comme matériau à partir duquel nous pouvons avoir prise sur le sensible. Mais c'est l'image devenue idole qui doit être prohibée en tant que déification des phénomènes naturels. Dans ce sens strict, elle n'est plus simple représentation mais hypostase du fragment, un phénomène de la nature ou même la nature en son entier, et ne peut que conduire à une vision mutilée, coupée de son origine, close sur elle-même. « *Pessel*, affirme Raphaël Draï, désigne la figure tronquée dont on voudrait faire oublier d'où elle a été extraite et (ce) qui lui préexistait. *Pessel* correspond par suite à un mode de pensée disjonctif, diffractif et dissociant. Pensée du démembrement, physique et intellectuel (*eber min hah'ay*) et le provoquant en retour. »¹²⁰ Si nous avons parlé du cercle de la pensée close sur elle-même, ce cercle semble perpétuellement se renforcer et même se resserrer parce que *pessel*, en tant qu'objet hypostasié, renforce, par son existence matérielle, la pensée disjonctive laquelle, par les arguments tirés de l'imagination, justifie la croyance idolâtre. Cercle de l'oubli, de la séparation. Mais comment le briser alors même qu'il semble natif, propre à notre condition d'êtres finis ?

¹¹⁸ Idole aussi au sens platonicien d'*eidolon*, l'image-ombre prenant la consistance de l'objet dans ce rapport imaginaire.

¹¹⁹ Exode, XX, 3-4.

¹²⁰ Raphaël Draï, *La pensée juive et l'interrogation divine. Exégèse et épistémologie*, Paris, PUF, Thémis Philosophie, 1996, p. 141.

b) Le culte des Sabiens comme paradigme.

Dans cette perspective, Maïmonide va développer une description précise du culte des Sabiens¹²¹. Il faudra par la suite établir une distinction entre sabéisme et idolâtrie mais on partira d'une certaine équivalence afin de dégager le but principal de Maïmonide dans cette description : faire du culte des Sabiens le paradigme de toute forme d'idolâtrie, passée et présente.

Avant de retracer sa construction pseudo-historique dans le *Guide* et le *Livre de la connaissance*, on ne peut s'empêcher d'articuler la genèse de l'idolâtrie à la perte du savoir : perte du savoir originel avec la chute d'Adam et perte du savoir historique avec la chute du Second Temple. En effet, Maïmonide pose le savoir comme premier. Il est compris comme connexion entre l'appréhension et la nécessité. Le savoir est d'abord nécessaire, pour se transformer en connaissance du probable, comme opinion avec la chute d'Adam. Dès lors, il semble que nous assistons à une série d'oublis, de pertes, non de tel ou tel savoir mais de la modalité propre du savoir, de sa rationalité elle-même. Adam, voulant acquérir une nouvelle connaissance, perd le sens de la nécessité pour se limiter à l'opinion probable et commune. Cet oubli pré-originel sera la valeur normative de notre mode de connaissance. En un sens, la même volonté animera les constructeurs de Babel : « Allons ! Bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet pénètre les cieux »¹²². Cette exclamation participe de ce même idéal de science totale permettant une communauté effective entre les hommes et Dieu. Et leur volonté, exprimée par « Bâtissons-nous », c'est-à-dire « donnons-nous » par nos seules forces¹²³ le monde futur, se retournera, à l'apogée de cette maîtrise, en impuissance et incompréhension. Comme Adam, voulant acquérir une connaissance supplémentaire dans ce même projet de connaissance synoptique, a retourné sa puissance, la connaissance du nécessaire, en savoirs fragmentaires, les constructeurs de Babel, se donnant à eux-mêmes leur propre fondement pour atteindre l'intelligible, ont retourné cette maîtrise en confusion. Maïmonide, de la même façon, décrit la chute des savants d'Israël lorsqu'ils découvrirent des traités d'astrologie et s'y adonnèrent : « C'est là ce qui perdit notre royaume et ruina notre Temple, dit-il dans sa *Lettre sur l'astrologie*

¹²¹ Cf. : *G*, I, 63 ; II, 23 ; III, 29-30 ; III, 46 ; *LC*, « de l'idolâtrie et des coutumes idolâtres », p. 219-349.

¹²² Gen. XI, 4.

¹²³ Comme capacité d'identification, par le nom, de la chose appréhendée à son appréhension.

c'est ce qui nous a conduits *jusqu'ici*, puisque *nos pères ont péché et ne sont plus*, le jour qu'ils trouvèrent bon nombre d'ouvrages sur des matières astrologiques (lesquelles sont le fondement de l'idolâtrie [...]); alors ils divaguèrent, ils en furent fêrus [...] si bien qu'ils négligèrent l'art de la guerre et la conquête du sol, pensant qu'elles y pourvoiraient »¹²⁴. Comme dans son interprétation de l'erreur d'Adam, il n'oppose pas à l'errance idolâtre un jugement moral mais bien plutôt pragmatique¹²⁵. Si le Temple a été détruit une nouvelle fois, ce n'est pas à cause d'un quelconque destin¹²⁶ mais parce que le fantasme d'une plus grande puissance, par la magie, ne peut nécessairement que se retourner en impuissance. Les savants, les guides, négligeant l'art de la guerre et donc ne comptant plus sur leurs propres forces¹²⁷ mais sur une intervention de forces divines extérieures, ont causé, par cette erreur, la chute d'Israël, non seulement politiquement mais, plus gravement encore, intellectuellement. Si « jusqu'ici » Israël n'est plus un Etat et a « oublié » son savoir, c'est en raison d'un détournement de l'intellect vers des pseudo-savoirs, loin de sa véritable tâche.

Il s'agit moins, pour Maïmonide, de comprendre ces chutes successives de manière morale qu'épistémologique et surtout politique – même si les deux perspectives sont liées. L'orgueil, comme *hubris*, causa la perte du savoir et l'oubli qui en découle, dans ces gestes de volonté de maîtrise totale, est non seulement celui de ses propres limites mais aussi du mode proprement humain d'appréhension de Dieu, qui ne peut supposer une quelconque communauté. Il est alors impératif d'éradiquer toute forme d'idolâtrie, celle des païens, suggérant les dangers de la philosophie mais également celle des Juifs pratiquant la Loi en supposant une adéquation entre sa langue et celle des hommes, et du même geste la maîtrise de la Loi qui permettrait d'obtenir un pouvoir temporel.

Ce n'est pas un hasard si la première occurrence de « Sabiens » apparaît dans le chapitre consacré au nom de Dieu : « Tu sais combien étaient répandues en ces temps-là les opinions des Sabiens, et que tous les hommes alors, à l'exception de quelques uns, étaient livrés à l'idolâtrie, je veux dire qu'ils croyaient aux esprits des astres et aux

¹²⁴ LA, p. 11.

¹²⁵ Comme peut-être application du retournement torahique de l'idolâtrie contre elle-même, retournant la pseudo-capacité en impuissance effective.

¹²⁶ Une plus grande puissance des nations ou une fatalité quasi transcendante qu'on ne pourrait que subir.

¹²⁷ Non pas comme force individuelle ou strictement humaine mais sur la sagesse de la Loi, sur son étude stricte.

conjurations, et qu'ils faisaient des talismans. »¹²⁸ Historiquement, Maïmonide fait remonter le culte des Sabiens, identifié sur ce point à l'idolâtrie, à l'époque d'Enoch en raison, encore une fois, d'une erreur cognitive : louer les serviteurs, les astres, à la place de leur créateur. Et là encore, l'idolâtrie est née lorsque « on commença à invoquer le nom du seigneur »¹²⁹. Le rapport est étroit entre le culte des astres et l'invocation de Dieu, conçu comme puissance au service des hommes provenant de l'identification de la partie et du tout. Mais si on peut comprendre pourquoi l'idolâtrie a pu se répandre du temps des Chaldéens¹³⁰, la résurgence systématique de ces fausses croyances¹³¹ est plus complexe. Nous avons vu que l'idolâtrie n'est pas native mais résulte d'une erreur cognitive. Or, s'il ne s'agissait que d'une erreur ou d'une ignorance, le raisonnement suffirait à l'éradiquer. La Torah comme loi ne serait pas nécessaire. C'est la voie abrahamique qui consiste à atteindre, par la force du raisonnement, la connaissance de l'unicité de Dieu et ensuite d'en instruire les hommes en les persuadant. En effet, Abraham fut le premier à rompre avec les croyances idolâtres et il le fit à l'aide du seul discours par la persuasion, l'ironie. Un midrash raconte qu'Abram, à l'aide d'une hache, brisa deux idoles, mit la hache dans la main de la troisième laissée intacte et, à la question de son père, répondit :

J'ai présenté de la nourriture à tes idoles ; sans doute se seront-elles querellées à ce sujet [...] » Térakh dit : « Ne vas pas m'abuser ! Ce sont là des images de bois et de pierres, façonnées par la main de l'homme. » Abram demanda : « S'il en est ainsi, comment peuvent-elles manger la nourriture que vous leur offrez quotidiennement ? Ou comment peuvent-elles répondre à vos prières ?¹³²

Retournement de l'idolâtrie contre elle-même à l'aide des seuls arguments rationnels. Et ce retournement est la seule voie possible afin de briser le cercle « magique » de l'idole. Opposer la raison à l'idolâtrie de manière frontale ne peut que renforcer

¹²⁸ G, I, 63, p. 280-281.

¹²⁹ Gen., IV, 26. De même, dans *Berêshith Rabba*, XXVI : « En honorant les serviteurs, on honore le roi. »

¹³⁰ Que l'*Agriculture nabatéenne* d'ibn Wahshiyya soit révélée fausse importe peu dans la description historique maïmonidienne du culte des Sabiens puisque la finalité de sa description est de mettre en évidence la succession, qu'on peut pour le moment qualifier de chaotique, de l'histoire.

¹³¹ Cf. : G, I, 36, p. 134 : « Opinion fautive se rattachant à Dieu, je veux dire, de l'idolâtrie. »

¹³² *Sepher Hayashar* 34-43 cité in Robert Graves-Raphael Patai, *Les mythes hébreux*, Paris, Fayard, 1987, p. 148.

l'illusion puisqu'il s'agit de deux régimes hétérogènes de pensée. Seuls des arguments rationnels tirant leur force du sein même de l'idolâtrie peuvent la retourner contre elle-même. Or, toute la question est de savoir si la parole seule peut véritablement en venir à bout.

En effet, si Abraham fut le premier monothéiste, il semble pourtant que sa croyance est toujours déjà rattrapée par les anciennes croyances : « Ils [les Sabiens] ne font point mention de ce que rapportent (sur Abraham) nos traditions vraies, ni de la révélation qui lui arriva ; car ils l'accusaient de mensonge parce qu'il combattait leur opinion pernicieuse »¹³³. La parole semble toujours rattrapée par cela même qu'elle tente d'englober sous sa norme. La parole a une vocation structurante et pourtant ne peut se donner à elle-même cette norme. Les commandements prennent alors tout leur sens. Si « la Torah parle le langage des hommes », c'est en tant qu'elle excède ce langage humain et lui impose la norme qu'il ne peut se donner à lui-même. La parole seule, même la plus rationnelle, ne peut qu'achopper sur la force d'inertie de l'habitude, celle des pratiques idolâtres. Or, les commandements ne sont pas seulement des principes rationnels mais ont force de loi. La Loi comme principe rationnel et dispositif légal rend alors possible ce retournement.

« Tu n'auras point d'autre Dieu que moi » prend alors tout son sens comme point fondamental de la Loi et rendant possible sa pratique. De même que l'image en tant qu'image n'a aucune consistance, ce n'est pas la différence arithmétique du polythéisme qui est à combattre pour elle-même mais l'image qu'elle charrie dans son sillage. Hermann Cohen explique que « l'opposition entre le Dieu unique et les dieux [...] s'exprime dans la distinction entre une *idée* invisible et une *image* tangible. »¹³⁴ Opposition entre le visible, n'ayant pas de consistance propre, et l'invisible, source de sens. Or, cette opposition ne peut prendre la forme d'une annulation pure et simple de l'idole, d'un combat frontal, mais d'une inversion de valeurs. Si l'on peut comprendre la Loi comme une idée, c'est-à-dire comme un principe rationnel, elle est principe, également, en rationalisant de l'intérieur toutes ces pratiques irrationnelles. Il ne s'agit pas d'une annulation mais d'une conversion, d'une inversion de l'idolâtrie, au sein de l'idolâtrie, en pratiques rationnelles. D'où sa vocation également médicale. L'idolâtrie s'enracine dans la terre. Les Chaldéens comme peuple d'agriculteurs concevaient leurs

¹³³ G, III, 29, p. 220-221.

¹³⁴ Hermann Cohen, *Religion de la raison tirée des sources du Judaïsme*, op.cit., p. 81.

dieux en fonction des bienfaits qu'ils pouvaient leur apporter. Or, opposer frontalement une croyance à une autre ne peut qu'enraciner l'idolâtre dans sa superstition. La Torah doit ainsi user de ruse afin de retourner l'idolâtrie, la croyance fautive, en croyance vraie. Par exemple, pour interdire l'adoration des astres, la Loi affirme que « leur culte aurait pour conséquence que la pluie manquerait, que le sol serait désolé [...] et que la vie humaine serait abrégée. »¹³⁵ Le seul moyen de déraciner l'idolâtrie est de la combattre sur son propre terrain, sur le terrain des croyances imaginaires qui se transmettent et se perpétuent par habitude, par tradition. On ne peut alors les déraciner qu'en inventant d'autres fables, contenant cette fois des connaissances vraies, c'est-à-dire qu'en retournant contre elles-mêmes leur propre pouvoir d'attraction. Les idoles deviennent alors croyances nécessaires, par cette inversion de ce qui paraissait « bon » en « mauvais », comme le médecin du corps opère avec un malade.

En creux, Maïmonide semble donc opposer la persuasion abrahamique à la Loi mosaïque laquelle, seule, par sa capacité normative permet d'imposer un ordre là où il n'y a que chaos. Cependant il ne s'agit pas de comprendre ce « chaos » d'un point de vue ontologique. L'ignorance, par les hommes, des causes des choses leur fait répéter les mêmes erreurs, conduisant à ces destructions répétées qui ponctuent l'histoire¹³⁶. Cependant, si la cause de l'idolâtrie est une erreur épistémologique, il est difficile de comprendre pourquoi son enseignement n'a pu se perpétuer et a été détourné par les Sabiens. Encore une fois, si la seule rationalité animait son enseignement et si ce dernier a été quasi détruit par les idolâtres, sur la seule base de l'idolâtrie native, il faudrait conclure que la raison seule ne peut venir à bout d'une erreur, certes native mais relevant *a priori* de son propre domaine. La Loi doit-elle alors relayer une raison qui ne peut, par ses seules forces, démontrer les insuffisances de son anti-discours¹³⁷ ?

¹³⁵ *G*, III, 30, p. 246.

¹³⁶ *G*, III, 12, p. 66 : « Souvent le vulgaire est porté à s'imaginer qu'il y a, dans le monde, plus de maux que de biens ; de sorte que toutes les nations expriment cette idée dans beaucoup de leurs discours et de leur poésie, disant qu'il est rare de trouver le bien dans ce monde, tandis que les maux sont nombreux et perpétuels. » Et cette erreur épistémologique de la confusion de la partie et du tout ne conduit pas seulement à de fausses théories mais à accorder ses actes à ses théories se croyant objet du destin ou croyant son existence vide de sens (théorie du hasard). En quelque sorte c'est le sens donné à l'histoire (prenant la forme d'un destin ou du hasard) qui par là même lui donne sa consistance, les actions se pliant à ce sens tronqué et imaginé.

¹³⁷ L'irrationalité de l'idolâtrie.

Si Abraham a pu découvrir les vérités les plus hautes par ses seuls moyens¹³⁸, son enseignement, la connaissance du vrai Dieu, a été très près de s'éteindre. Et cette première communauté n'a pu survivre à l'Exil et à l'esclavage au sens physique et moral puisque c'est en Egypte que l'enseignement d'Abraham a été corrompu. Il fonda la première communauté monothéiste, celle d'une rationalité pure :

Abraham implanta dans le cœur de ses sectateurs le grand principe du monothéisme auquel il consacra aussi des ouvrages. Il y initia Isaac, son fils, qui s'adonna à l'enseignement, et éclaira ses auditeurs. Isaac à son tour en instruisit Jacob, à qui il confia la charge de l'enseigner. Jacob l'enseigna donc et édifia tous ceux qui s'étaient attachés à lui. C'est ainsi que Jacob, notre père, en instruisit ses fils. Il distingua parmi entre eux, Lévi qu'il installa à la tête de l'Académie où il enseignerait les voies du Seigneur et l'observance des commandements d'Abraham. Il prescrivit aussi à ses fils de ne pas laisser s'interrompre la continuité des maîtres lévites, de *peur que ne tombât en oubli la doctrine*.¹³⁹

Si la doctrine n'a pas entièrement été détruite, grâce à la tribu des Lévites, d'un point de vue politique cette communauté rationnelle n'a pu survivre au cycle de destructions de l'histoire. Encore une fois, l'identification du culte des Sabiens à l'idolâtrie primitive conduirait à la conclusion de l'impossibilité, pour la raison « pure », c'est-à-dire la raison comme fondement d'une pratique morale et politique sans l'aiguillon de la crainte, d'être le terreau unique d'aucune communauté, comme la destruction de la communauté abrahamique l'attesterait. Maïmonide explique :

Encore un tout petit peu et la doctrine d'Abraham allait être extirpée des cœurs où il l'avait implantée et les fils de Jacob allaient revenir aux erreurs et aux égarements des nations. Mais le Seigneur qui nous aimait et voulait rester fidèle à la promesse

¹³⁸ Comme la figure de *Hayy* dans *Le philosophe autodidacte* d'Ibn Tufayl – même si Maïmonide infléchit beaucoup le sens de ce texte en forgeant l'image de l'enfant dans l'île en II, 17 – qui se hisse vers la découverte des vérités métaphysiques par ses seuls moyens et, rejeté par la foule des ignorants (pratiquant par crainte et non par amour), se retirera sur une île – symbole de la solitude nécessaire – avec son ami Açal, ne pouvant que pratiquer une amitié et non fonder une communauté politique ; loin donc de l'idéal du philosophe-roi.

¹³⁹ *Le Livre de la connaissance*, 4^e section, chapitre premier, Paris, PUF, Quadrige, traduction Valentin Nikiprowetzky et André Zaoui, 1990, p. 226-227 ; que j'ai souligné et dont l'abréviation sera *LC* dans les prochaines notes. La communauté abrahamique se composa ainsi d'abord de la maison d'Abraham puis des enfants de Jacob.

qu'il avait faite à Abraham notre père, suscita avec Moïse, notre maître, le prince de tous les prophètes et nous le dépêcha.¹⁴⁰

L'enseignement seul et l'étude sans pratique de commandements, ne pouvaient suffire donc. même les fils de Jacob, transmettant l'enseignement malgré la servitude, ne pouvaient que tomber et la doctrine sombrer dans l'oubli, ensevelie par une autre habitude devenue la norme. Maïmonide veut-il alors montrer la nécessité de la substitution d'un idéal de croyance rationnelle à une Loi assujettissante ? Dans une note de bas de page, les traducteurs du *Livre de la connaissance* expliquent que « Maïmonide y oppose la douceur d'Abraham qui gagnait les hommes au culte de Dieu par la bienveillance, à la violence de Moïse qui en ordonnant de tuer les idolâtres, réalise cependant l'intention d'Abraham. »¹⁴¹ Pour fonder une communauté politique, une communauté vivante, est-il alors nécessaire de substituer la crainte à la raison ?

Il ne faut pas oublier que sans ce premier enseignement, sans la fondation de la communauté rationnelle abrahamique, la Loi elle-même n'aurait pu être acceptée. Il ne s'agit donc aucunement d'une substitution de l'amour à la crainte. Parce que la tribu des Lévites a perpétué cet enseignement, Moïse a pu convaincre son peuple de la donation de la Loi. Nous avons dit que la première occurrence du mot « Sabiens » apparaît dans le chapitre consacré aux noms de Dieu. Or, c'est sur cette question, celle de la nomination que va achopper Moïse : « S'ils me disent : quel est son nom ? que leur répondrai-je ? »¹⁴² Si cette question est avant tout logique, posant le problème classique du commencement¹⁴³, elle est également politique. C'est la question de la refondation de l'alliance, c'est-à-dire également d'une communauté politique forte, alors même que le savoir semble épuisé, rompu par les pratiques idolâtres. Or, parce que la tribu des Lévites était encore savante¹⁴⁴ Moïse put enseigner la Torah et surtout l'imposer par la preuve de l'existence de Dieu (אֱהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, *éhyeh asher éyheh*) – la

¹⁴⁰ *LC*, 4^e section, chapitre premier, p. 227.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 226.

¹⁴² *G*, I, 63, p. 279, citant Exode, III, 13.

¹⁴³ Soit ils ne le connaissent pas et la nomination par Moïse n'aura aucun sens pour eux, soit ils le connaissent et cela n'ajoutera aucune preuve. La question de la nomination pose ainsi, en creux, l'aporie également de l'origine, de la fondation non seulement religieuse ou épistémologique mais bien politique.

¹⁴⁴ « Dieu donc ayant fait connaître à Moïse les preuves par lesquelles son existence pouvait être établie pour leurs *hommes instruits* » (*G*, I, 63, p. 283) qui ne sont autres que la tribu des Lévites si on articule ce passage du *Guide* à celui du *Livre de la connaissance* cité plus haut.

tautologie marquant l'unicité de Dieu. C'est parce que la connaissance est première que la politique peut se fonder. Et c'est cette hypothèse qui va parcourir tous les « mythes » et « histoires » du *Guide* : de l'erreur d'Adam à celle des savants avant et après la chute du Temple. On peut aller encore plus loin et avancer que la connaissance première rend possible, par sa perte même, une autre forme de « vie en commun » qui ne passe plus par l'intellect, ou plus seulement, mais par l'affect, tout en en dérivant. Or, si on peut comprendre la dérivation de l'instinct de connaissance en instinct politique, que Moïse doit inculquer aux Hébreux, le passage de la communauté intellectuelle à la communauté politique, nécessaire avec la brisure de la communauté originelle, comment concevoir la perpétuation de la nécessité politique alors même que la première forme d'idolâtrie a été éradiquée par la Loi mosaïque ? Si la Loi de Moïse visait principalement les superstitions autour de l'agriculture chaldéenne – matrice de l'idolâtrie cognitive – cette forme d'ignorance, aux dires de Maïmonide, par son utilisation de l'imparfait¹⁴⁵, n'est plus, que faire de ces commandements relatifs à l'agriculture chaldéenne ? D'où l'embarras du perplexe face aux הוֹקִים (*'hûqim* en hébreu) dont il ne peut discerner le sens rationnel, ici et maintenant. Il est perplexe face à la pratique nécessaire de ces commandements alors que l'idolâtrie semble repoussée dans ses plus extrêmes limites.

Si le monothéisme a remplacé peu à peu le polythéisme, il ne faut pas pour autant supposer que toute pratique idolâtre est éradiquée :

Si la croyance à l'existence de Dieu n'était pas si généralement reconnue dans les religions actuelles, il y aurait de nos jours des ténèbres plus épaisses encore que celles qui régnaient dans ces temps-là ; cependant, *il y en a à d'autres égards*.¹⁴⁶

Toute la question est de savoir si Maïmonide, dans cette dernière affirmation, vise seulement des pratiques superstitieuses, la croyance naïve aux forces naturelles hypostasiées, c'est-à-dire l'idolâtrie dans son sens épistémologique, ou si la menace n'est pas plus profonde. En effet si, dans la pratique, les ténèbres se sont éclaircies, ne

¹⁴⁵ « Or, comme ces opinions étaient si généralement répandues qu'on les croyait vraies » (*G*, III, 30, p. 245).

¹⁴⁶ *G*, III, 29, p. 235 ; que j'ai souligné.

pourrait-on pas penser un déplacement de l'idolâtrie, depuis les temps anciens, sur un terrain encore plus aigu ?

On peut discerner des éléments de réponse en commençant par distinguer l'idolâtrie du culte des Sabiens. Maïmonide découvre un passage de la connaissance intellectuelle à celle du probable, de la communauté abrahamique à la communauté mosaïque, finalement de la communauté d'amis à l'Etat politique, comme en un miroir inversé. Il en est de même de l'idolâtrie et du culte des Sabiens. Si l'idolâtrie, comme erreur cognitive, est première, le culte des Sabiens en dérive directement non comme accentuation de l'erreur mais comme volonté de la maintenir et de la perpétuer. Il en dérive et son danger est plus grand, précisément parce que l'intention est politique et son terrain, ou son terreau, est celui du probable, de l'incertain, duquel il se nourrit. Si l'idolâtrie naît d'une erreur de la raison humaine, le culte des Sabiens est, pour Maïmonide, l'apogée du règne de l'ignorance. Tout un dispositif légal et politique vise à y maintenir le peuple sous la domination de prêtres qui ne souffrent aucune objection à leur savoir/pouvoir par crainte d'être balayés par toute tentative de levée des ténèbres. Et c'est bien sur ce terrain politique que la Loi doit combattre ce culte, naissant et se nourrissant de l'erreur adamique.

Maïmonide pointe ce danger du retour à l'idolâtrie dans cette reprise fallacieuse de l'enseignement d'Abraham. Si l'idolâtrie naît, avant tout, de l'ignorance, le culte des Sabiens est *volonté* de la perpétuer :

Lorsque ce livre [le Pentateuque] se fut répandu parmi les sectes religieuses, et que celles-ci, ayant entendu le texte du récit de la création, le saisirent entièrement dans le sens littéral, ils (les Sabiens) forgèrent cette histoire en question, afin que les hommes inexpérimentés qui l'entendraient fussent induits à croire que le monde est éternel et que cette histoire, rapportée dans le Pentateuque, était réellement arrivée telle qu'ils la racontaient.¹⁴⁷

A partir de ce détournement intentionnel par les Sabiens s'opère la différence entre idolâtrie première et le culte des Sabiens devenu paradigme. Si, historiquement, l'idolâtrie est première, c'est la fausse interprétation des textes charriée, dans le Judaïsme, avec les interprétations littérales de la Loi, et dans la philosophie, courant le

¹⁴⁷ G, III, 29, p. 238.

risque de l'astrolâtrie par la profession la thèse de l'éternité du monde, qui la perpétuent. Pour décrire le culte des Sabiens, Maïmonide se réfère massivement à *l'Agriculture nabatéenne*, mais là n'est pas profondément le danger. L'idolâtrie naïve des temps anciens a été combattue et repoussée jusqu'en ses plus extrêmes limites. Ce passage montre plutôt le déplacement de sens de l'idolâtrie au sein même du monothéisme. L'auteur du *Guide* dégage une réelle continuité entre l'idolâtrie naïve et l'interprétation littérale de la Loi, permettant aux Sabiens d'asseoir leur autorité, en retournant la croyance monothéiste et finalement la raison contre elles-mêmes. C'est là le sens profond des commandements à rationalité cachée, des *'hûqim*. Les Sabiens ne sont pas un peuple ancien aux croyances révolues, ni même uniquement la figure des croyances des nations, mais le mode de croyance et de pratique corrompant les fondements de la Loi. Reprenons ce passage de III, 29. On ne peut le lire qu'à partir du schéma de la perte du savoir décrit dans la *Lettre sur l'astrologie*. Comme les savants anciens, ayant pris connaissance des croyances magiques et superstitieuses des autres peuples, ont provoqué la chute du Temple par la perte du savoir d'Israël, les savants du temps présent, dénaturent l'enseignement de la Torah en l'interprétant, de manière littérale, à l'aune de leurs lectures idolâtres. Et c'est à partir de ce détournement du mode de lecture que le culte des Sabiens, par l'aide involontaire des savants, se perpétue au sein même du monothéisme.

Cette analyse maïmonidienne est bien une lecture généalogique de la perte du savoir. Mais elle ne peut correspondre aux premiers temps de l'idolâtrie parce que la perpétuation des croyances idolâtres vient après la donation de la Loi : « croire que le monde est éternel et que cette histoire, *rapportée dans le Pentateuque*, était réellement arrivée telle qu'ils la racontaient. » Volonté de détourner la religion populaire – grâce à la force de l'habitude et de l'éducation – en profitant de la fausse interprétation de la Loi, elle-même véhiculée par l'idolâtrie première. De même que les savants anciens provoquèrent la chute historique du Temple et l'asservissement d'Israël par les nations en prenant pour objet d'études les traités d'astrologie¹⁴⁸, les savants interprétant la Loi de manière littérale perpétuent la chute du Temple symboliquement. Et c'est pour cette raison que les *'hûqim* sont nécessaires, ici et maintenant, et non comme simple trace

¹⁴⁸ Reste à savoir si ces traités dont parle Maïmonide dans cet extrait de sa *Lettre sur l'astrologie*, sont des traités découverts dans les nations ou des traités de savants juifs, écrivant sur le mode des traités magiques des nations, détournant, tel Elisha A'her, la Loi de son sens.

historique¹⁴⁹. S'il n'y avait eu que de l'idolâtrie, primitive, l'enseignement rationnel d'Abraham aurait suffi. Mais l'idolâtrie « institutionnalisée », se légitimant par la loi, soit le sabéisme, rend nécessaire une autre Loi, une autre éducation, la dédisant perpétuellement. Les histoires des Sabiens ne peuvent être comprises comme des croyances historiques. Elles sont utilisées par Maïmonide comme paradigme de tout détournement du sens de la Loi, se servant de l'ignorance non seulement du vulgaire mais des savants pour asseoir leur opinion. Le culte des Sabiens du temps présent représente-t-il alors également des opinions étrangères, et plus encore, la politique des nations persécutant les communautés juives ? Ou Maïmonide fait-il référence à l'émergence d'une certaine lecture de la Loi, incompatible avec sa lecture rationnelle ?

c) Philosophie et astrolâtrie.

Pour répondre à la première question, on ne peut s'empêcher de constater un socle commun aux croyances des Sabiens et à celles des philosophes :

Le degré le plus élevé auquel soit arrivée la spéculation des philosophes dans ces temps [c'est-à-dire du temps d'Abraham, les Sabiens « originels » donc], c'était de s'imaginer que Dieu est l'esprit de la sphère céleste, c'est-à-dire que la sphère céleste et les astres sont le corps dont Dieu est l'esprit [...] C'est pourquoi tous les Sabiens admettaient l'éternité du monde ; car, selon eux, le ciel est Dieu.¹⁵⁰

Maïmonide vise bien sûr, dans ce passage, l'astrolâtrie « naïve », au sens où cette croyance repose entièrement sur le visible et plus précisément sur la confusion de la vision et de l'objet de cette vision, sur la confusion de la perception sensible et de la perception intellectuelle¹⁵¹. Mais l'analyse de la cause finale, chez Aristote, repose également sur ce postulat du visible. Cela rendrait alors ce passage beaucoup plus

¹⁴⁹ Comme on pourrait le lire en *G*, III, 47 : « Cette Loi divine, qui fut donnée à Moïse, notre maître, et qui lui a été attribuée, n'avait d'autre but que de rendre plus faciles les cérémonies du culte et d'en alléger le fardeau ; et s'il y en a qui peuvent te paraître pénibles et très lourdes, cela vient de ce que tu ne connais pas *les usages et les rites qui existaient en ces temps-là* » ; que j'ai souligné.

¹⁵⁰ *G*, III, 29, p. 222.

¹⁵¹ Comme il l'explique en *G*, I, 5.

ambigu. Maïmonide semble décrire une croyance ancienne, celle des premiers idolâtres. Mais en ajoutant qu'ils s'imaginaient « que Dieu est l'esprit de la sphère céleste » on ne peut que penser au contact du premier moteur, qui meut le monde sans lui-même être mu, avec la sphère céleste.

Bien sûr, les premiers Sabiens ne sont pas les philosophes grecs. L'auteur du *Guide* aurait même pu s'inspirer de ce qu'explique Al-Mas'ūdī¹⁵² dans ses *Prairies d'or*, au sujet des religions polythéistes et plus précisément du sabéisme :

Ce groupe connu sous le nom de harraniens et de sabéens a ses philosophes, mais ceux-ci sont les cuistres et le commun parmi eux, distincts des experts parmi leurs sages en ce qui concerne leurs doctrines ; nous les avons rattachés aux philosophes à cause de leur ascendance, non pas à cause de la sagesse ; en effet ils sont Grecs, mais tous les Grecs ne sont pas philosophes, et seuls les philosophes sont leurs sages.¹⁵³

Al-Mas'ūdī fait une distinction, à l'intérieur du peuple grec, entre les Sabiens, les idolâtres, et les philosophes proprement dits, lesquels ne seraient pas des idolâtres, en ce sens strict¹⁵⁴. Le sabéisme primitif serait donc la culture ambiante où auraient grandi aussi bien les philosophes grecs, comme Aristote, que le père du monothéisme, Abraham – donnant ainsi à la philosophie et au monothéisme une origine commune. Ce serait alors le sens du postulat stratégique de Maïmonide dans le débat sur la création ou l'éternité du monde où il affirme qu'Aristote « appuie son opinion par les folies des Sabiens »¹⁵⁵.

Mais en même temps, on ne peut s'en tenir à cette première hypothèse historique ou culturelle¹⁵⁶, parce que, ce que Maïmonide appelle les croyances ou « les folies des Sabiens » traverse, sur un mode expert, toute la recherche aristotélicienne de la science de l'être en tant qu'être et de la cause finale. La recherche aristotélicienne de « l'être

¹⁵² Même si, en *G*, III, 29, Maïmonide prend plutôt pour source Ibn Bajja et son commentaire sur la *Physique*.

¹⁵³ Cette traduction de *Murūğ* II, 32 provient de l'article de Charles Genequand in Charles Genequand, « Idolâtrie, astrolâtrie et sabéisme », *Studia Islamica*, Paris, Maisonneuve Larose, 1999, p. 109-128.

¹⁵⁴ Comme l'explique Genequand, cette distinction permettrait d'introduire également les *falasifa* dans la culture arabe sans être accusé d'idolâtrie, à partir de cette rupture « épistémologique » entre les croyances du vulgaire grec et la science des philosophes.

¹⁵⁵ *G*, II, 23, p. 183.

¹⁵⁶ Comme on ne peut d'ailleurs s'en tenir à l'hypothèse d'une stricte nécessité historique ou culturelle datée des *'hūqim*.

en tant qu'être » est celle de l'unité des sciences, se faisant l'écho de l'unité des choses qui reste à trouver par-delà toutes leurs particularités, comme le montrent les apories de la physique. L'étude des causes appartient à une science ou à plusieurs ? Ne doit-on reconnaître que des substances sensibles ? Y a-t-il ou non en dehors de la matière quelque chose qui soit cause par soi ? A travers ces questions, se dessinent les deux voies – celles de l'unité et de la séparation – sous forme aporétique, principalement relevées dans le livre Bêta¹⁵⁷. Quoiqu'il en soit, ces apories sont relevées pour échapper aux contradictions d'une physique de l'être par la recherche de leur être commun, l'*ousia*, qui sous-tend toutes ces particularités et leur donne non seulement leur être, constituant les étants comme tels, puisqu'elle est définie comme support général, *hypokaīmenon*, mais également leur signification. Or, ne peuvent qu'apparaître les limites de cette science de l'être en tant qu'être. En effet, en restant au seul niveau de « l'ontologie », rien n'empêche la physique de prétendre à la fonction de science première puisque cette généralité n'est que formelle. Partant des contradictions de la physique, on tente de les résorber par une ontologie comprise comme le caractère général des étants mais sans sortir de l'observation physique. Or, la physique, par ses contradictions mêmes, ne peut se poser comme science première. La recherche de l'être en tant qu'être appelle donc une science, qui ne sera pas *épistèmè* mais *sophia*, sagesse, du principe premier, de l'*archè*, principe et finalité de tout ce qui est. Et dans cette recherche de l'être séparé – que l'on nomme « théologie » – resurgit l'ambiguïté de la croyance selon laquelle « la sphère céleste et les astres sont le corps dont Dieu est l'esprit ». Pour le dire autrement, dans cette recherche de l'être séparé, Maïmonide ne peut que se confronter à ce que l'on pourrait appeler la théologie astrale d'Aristote.

Si le mouvement, observé dans le sublunaire est un acte imparfait, sans *télos*, sans finalité en lui-même, son mouvement est infini en tant qu'inachevé. Le sensible tente de reproduire, dans son mouvement infini, la perfection du fini, de l'être immobile et séparé c'est-à-dire du dieu. La cause finale est, dès lors, une nécessité de la *physis* qui a sa source dans un mouvement qui lui n'est pas physique. La *physis* est mue non par une cause physique mais « méta-physique », finale, c'est-à-dire par un objet de désir, d'attraction qu'est le dieu. Pour cette raison, on ne peut en rester à une ontologie

¹⁵⁷ Les « solutions » seront données à partir du livre Zêta.

incapable de rendre raison du mouvement de la *physis*, expliquée à son seul niveau. Or, et c'est là le point crucial, comment le dieu peut-il mouvoir le monde et être objet d'amour et d'attraction ? Il meut le monde en tant qu'acte pur, comme objet de perfection qui meut, en émouvant, le monde sans lui-même être mu, indifférent, puisque toujours en acte alors même que le monde est toujours en action, en mouvement, tendant vers cette perfection. Mais comment le monde peut-il tendre à la perfection sans la connaître ? Si le dieu aristotélicien est indifférent au monde, au sens de séparé, comment peut-il être un objet d'amour ? Ce ne peut qu'être par le spectacle de lui-même à travers les êtres séparés et immobiles que sont les astres et les sphères célestes : « il n'est pas douteux, en effet, que si le divin est présent quelque part, il est présent dans cette nature immobile et séparée. »¹⁵⁸ Ce que nous atteignons intuitivement dans la contemplation du Ciel, c'est cette perfection du mouvement que recherche le monde, comme une sorte d'éternité sensible. L'impulsion dans la recherche des premiers principes est donnée *intuitivement* par l'observation de l'ordre intelligible du ciel qui ne peut lui-même être séparé, à la manière de Platon, en ciel sensible et ciel intelligible : « le premier Moteur immobile est un, à la fois formellement et numériquement, et, par conséquent aussi, ce qui est en mouvement éternellement et d'une manière continue est seulement un. Donc il n'y a qu'un seul Ciel. »¹⁵⁹. Aristote supprime la séparation du sensible et de intelligible. L'ordre n'est plus caché derrière les phénomènes mais le ciel visible est le ciel intelligible lui-même. Et le ciel est l'image sensible du dieu dans son mouvement parfait et éternel. Le dieu se fait voir dans l'ordre du ciel et peut donc être objet d'amour et d'attraction par la perfection de l'ordre éternel vers lequel tend le sensible. Peut-on alors confondre cette forme de théologie astrale avec l'astrolâtrie que combat Maïmonide ?

Avant de répondre à cette question il est très important de se souvenir qu'il est impossible pour Maïmonide de renoncer à la philosophie, par l'invocation de son idolâtrie culturelle ou historique, parce qu'elle est le seul outil permettant l'évacuation des interprétations mythologiques de la Torah.

Prenons un exemple, celui de l'interprétation « philosophique » de Genèse 1, 2 où seul un entrelacs des Textes (*Midrachim, Haggâdoth*), des idées philosophiques et du récit biblique permet de concevoir une interprétation non-imaginaire et donc non idolâtre de

¹⁵⁸ Aristote, *Métaphysique*, E, 1, 1026 a 20.

¹⁵⁹ Aristote, *Métaphysique*, Λ, 9, 1074 a 35.

ce verset¹⁶⁰. En effet, Maïmonide l'interprète à partir du commentaire de Rabbi Yehouda bar Rabbi Simon : « C'est ainsi que s'effondrant, dans la désolation et la confusion, la terre s'écria : L'en-haut et l'en-bas furent créés ensemble, or l'en-haut vit et l'en-bas meurt ! Voilà pourquoi "la terre était désolation et confusion" »¹⁶¹. Tout réside dans le « était ». S'agit-il d'un « état » infra-créationnel, un « avant » de la création et finalement d'un « avant » chaotique et in-forme ?

Maïmonide retient de cette interprétation l'aspect cosmologique, plus encore que la perspective morale ou même cosmogonique, et ce dans une visée stratégique : articuler la thèse aristotélicienne de la nature de l'essence du devenir voué à la destruction face à la sphère des fixes qui suit un mouvement régulier et achevé, au *Ma'aseh Berêshith. Tohû-bohû* ne peut alors être compris qu'à partir de la *Physique*. Il sera prouvé¹⁶² que le temps fait partie des choses créées et donc de ce devenir qui reste alors à définir. Et seul Aristote est capable de rendre raison du devenir, dans sa particularité. Face au rythme achevé de la sphère des fixes, l'infini ou l'inachevé tente de reproduire la perfection du fini ou de l'achevé dans ce mouvement infini de régulation. C'est pourquoi la « terre se lamentait et se désolait ». Elle tend à son achèvement sans avoir la possibilité de le rendre effectif, par opposition aux sphères célestes qui ont leur *télos* en elles-mêmes. Tension vers son excellence, donc. Et dans cette tension, elle est douée du mouvement qui tend à l'achèvement sans pour autant jamais y parvenir. Le sensible est affecté par la précarité du mouvement et ne peut atteindre son actualité avant qu'il soit fini c'est-à-dire achevé, mort. La terre voit alors dans les cieux le désirable, les principes régulateurs des mouvements qui la font tendre vers eux dans une tension indéfinie de reproduction de la perfection du fini, d'où ses lamentations et sa désolation.

Ainsi, en lisant Genèse I, 2 à la lumière de la *Physique*, il n'y a aucune scission, aucun désordre pré-originel. Le *tohû-bohû* est la matière première qui tend elle-même à recevoir forme, ordre, harmonie sans pour autant l'être en acte. Et grâce à cette théorie physique, Maïmonide peut écarter toutes ces interprétations mythologiques, faisant du récit de la Genèse une cosmologie plus qu'une cosmogonie.

¹⁶⁰ G, II, 5, p. 64-65.

¹⁶¹ *Midrach Rabba, Berêschîth rabbâ*, II, 2, Lagrasse, Verdier, « Les Dix Paroles », 1987, p. 51.

¹⁶² G, II, 13, p. 105.

L'auteur du *Guide* est donc bien enfermé dans une arène étroite. La rationalité philosophique est seule capable d'évacuer le mythe de la lecture des textes bibliques et pourtant elle reste porteuse du danger de l'astrolâtrie, charrié par la culture sabéenne c'est-à-dire, dans ce sens large, idolâtre. Mais, encore une fois, on ne peut en rester à ce sens large – le sabéisme comme croyance historiquement et culturellement datée – non seulement pour sauver la rationalité philosophique d'une lecture historisante¹⁶³ mais plus profondément pour dégager le socle commun à la philosophie et à la Torah, en deçà des variations et changements culturels ou historiques. La Loi et la philosophie sont issues d'une même rationalité, dont cette lecture de Genèse I, 2 est un exemple. Et cette rationalité est bien antérieure à la culture idolâtre au sein de laquelle leurs figures Abraham, Moïse et Aristote, ont vécu. Il est donc nécessaire de distinguer l'idolâtrie culturelle, les cultes particuliers des nations, du sabéisme, non pour sauver la philosophie d'elle-même mais parce que ces deux formes d'idolâtrie ne participent pas de la même logique. Partant, si nous avons parlé du danger de la philosophie comme charriant des croyances idolâtres, par sa propre culture, il nous faut comprendre si le sabéisme doit être lu au cœur de la philosophie.

Nous avons vue, avec Al-Mas'ūdī, la distinction entre les philosophes et les Sabiens qui représenteraient le vulgaire adoptant les croyances populaires de son époque. Mais il faut également procéder à une lecture en aval, et identifier les Sabiens actuels, distingués des purs idolâtres. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre le postulat maïmonidien d'une compatibilité de la philosophie et de la Loi.

Si Aristote professe la croyance en l'éternité du monde, ce n'est nullement à titre démonstratif mais bien dialectique : « Quant à moi, il me semble qu'il [Aristote] ne prétend nullement attribuer aux preuves dont il l'appuie une force démonstrative ; mais elle est, selon lui, ce qu'il y a de plus admissible. »¹⁶⁴ Maïmonide fait référence à l'affirmation d'Aristote selon laquelle l'éternité du monde est un problème dialectique : « les questions au sujet desquelles nous n'avons aucun argument, parce qu'elles sont trop vastes et que nous croyons qu'il est difficile d'en fournir la raison : si, par exemple, le Monde est ou non éternel, car même des questions de ce genre

¹⁶³ Danger d'une lecture enfermant cette forme de rationalité dans une époque datée, que l'observance de la Torah, comme détentrice d'une vérité univoque, aurait à rehausser ou à surmonter.

¹⁶⁴ *G*, II, introduction, p. 240.

peuvent faire l'objet d'une investigation. »¹⁶⁵ Pour Aristote, comme pour la Torah, le but est bien moins la démonstration de sa propre thèse que la recherche elle-même. La création ou l'éternité du monde est un problème dialectique et, en ce sens, elle est aporétique. Or, l'aporie est bien moins l'arrêt de la pensée que son moteur indiquant une direction, même si l'horizon de son achèvement est repoussé à l'infini.

Maïmonide veut montrer la nécessité, pour Aristote, de s'en tenir à la causalité physique¹⁶⁶, de professer l'éternité du monde – encore une fois sans vouloir la démontrer – parce qu'il ne conçoit qu'un plan d'existence, celui du sublunaire et du monde du probable. Ce serait la première différence avec les Sabiens. La philosophie a pour but de démontrer le démontrable et non de justifier des croyances populaires. Si Aristote tend à supprimer la séparation entre le sensible et l'intelligible dans ses développements sur la théologie astrale, le but recherché n'est pas d'asseoir un quelconque culte des astres, mais de rendre compte du devenir à partir du devenir, de son observation qui n'en est que l'impulsion initiale et non la fin. De la même façon, si le monde est ordonné par une cause finale, au sens où il tend, par son désir, à ressembler au dieu, cette quête de l'imitation de l'autonomie du dieu est également celle du philosophe par sa recherche désintéressée. Si le culte des Sabiens peut être décrit comme la figure du pur intérêt matériel subordonnant la connaissance à ses propres fins intéressées, par contraste, l'activité libérale de la philosophie l'identifie à la finalité même de la Torah : l'amour de Dieu comme connaissance désintéressée, se satisfaisant de sa propre recherche sans finalité externe.

A partir de cette distinction essentielle, on peut relire ce chapitre III, 29, donnant un double sens au culte des Sabiens. En amont, il représente les circonstances culturelles et historiques dans lesquelles a émergé la philosophie, s'en séparant par sa finalité même. Mais, en aval, les Sabiens pourraient également être les rejetons des philosophes en pratiquant la philosophie non pas de manière désintéressée mais en se servant des concepts de la philosophie grecque pour forger d'autres formes de croyances, en détournant et la philosophie et la Loi de leur sens profond. En amont donc, le sabéisme, comme astrolâtrie « naïve », peut être assimilé à une secte, une croyance historiquement datée qui maintenant est « une religion éteinte »¹⁶⁷. Mais en

¹⁶⁵ Aristote, *Topiques*, I, 11, 104b14-17.

¹⁶⁶ Dont la cause finale en serait pour ainsi dire une dérivation.

¹⁶⁷ *G*, III, 29, p. 221.

aval, le sabéisme a pris d'autres formes, plus subtiles¹⁶⁸, multipliant les intermédiaires à partir des théories néo-platoniciennes donnant lieu à des croyances, comme le gnosticisme qui serait une des « nouvelles » formes de sabéisme. Comment alors distinguer la philosophie du sabéisme, hormis l'intention de l'auteur ?

Comme dans l'étude des textes bibliques et de l'évacuation de leur sens mythologique, il sera nécessaire d'évacuer du concept toutes les couches d'interprétation idolâtre pour retrouver son sens rationnel par-delà les ajouts orientés, par une finalité externe, qui le détournent de son sens.

C'est ce que fera Maïmonide en reprenant la notion d'épanchement (*feidh*) qui sera le pivot de sa théorie de la prophétologie et de la providence. Or, si *feidh* en est le pivot c'est en raison de ses ambiguïtés. Au chapitre douze de la deuxième partie du *Guide*, Maïmonide développe cette notion. Pour cela, il commence par expliquer la causalité physique, en suivant la théorie d'Aristote. La cause de la génération et de la corruption est « le mélange des éléments, corps qui agissent les uns sur les autres, je veux dire que la cause de ce qui naît est le rapprochement ou l'éloignement des corps (élémentaires) les uns des autres. »¹⁶⁹ Dans le monde du devenir, il n'y a de causalité que par contiguïté, au sein du mélange des éléments. Or, si le mélange peut expliquer l'engendrement, il ne peut rendre raison de la création du mélange lui-même. S'il y a information de la matière par la forme, la forme elle-même n'est en rien matérielle. Elle est, suivant toujours la théorie aristotélicienne, incorporelle ; son efficient est une forme sans matière. Forme et matière sont donc séparées et, de cette séparation, Maïmonide peut en déduire l'action de l'être séparé. Si, pour Aristote, la séparation entre la forme et la matière est purement logique, elle doit, pour l'auteur du *Guide*, être comprise de manière physique, réelle. Et ainsi on peut découvrir un lien direct, mais sans contact, entre l'action des formes et celle de l'Intellect séparé. S'il existe un réseau dynamique d'effets physiques résultant de l'action des formes, incorporelles, alors on peut dire, au risque d'un certain anachronisme dans la formulation, que la série réelle est combinée à la série idéale, formant une totalité à partir d'un principe unique, l'Intelligence séparée. Lois de la nature et lois de la connaissance ne peuvent être appréhendées qu'en totale interconnexion parce que le principe de la série est lui-

¹⁶⁸ « Leurs pratiques qui, en partie, sont encore aujourd'hui répandues dans le monde. » (*G*, III, 29, p. 242)

¹⁶⁹ *G*, II, 12, p. 99.

même Idéal : pur intellect, unicité, simplicité et donc plénitude absolue¹⁷⁰. Mais comment penser ce qui ne peut être pensable, puisque séparé et donc inconnaissable ?

Il semble qu'il ne peut être « pensé » qu'en rupture avec la philosophie :

Cette action de l'intelligence séparée est toujours désignée par le mot épanchement [*feidh*, en arabe], par comparaison avec la source d'eau qui s'épanche de tous côtés et qui n'a pas de côtés déterminés, ni d'où elle proflue, ni par où elle se répande ailleurs, mais qui jaillit de partout et qui arrose continuellement tous les côtés (à l'entour), *ce qui est près et ce qui est loin*. Car il en est de même de cette intelligence : aucune force ne lui arrive d'un certain côté ni d'une certaine distance, et sa force n'arrive pas non plus d'ailleurs d'un côté déterminé, ni à une distance déterminée, ni dans un temps plutôt que dans un autre temps ; au contraire, *son action est perpétuelle*, et toutes les fois qu'une chose a été disposée, elle reçoit cette action toujours existante qu'on a désigné par le mot épanchement [...] Tout cela signifie que ces actions sont l'œuvre d'un être incorporel ; et c'est l'action d'un tel être qu'on appelle épanchement. *La langue hébraïque* aussi a employé ce mot [...] en parlant de Dieu par comparaison avec la source d'eau qui s'épanche, ainsi que nous l'avons dit.¹⁷¹

Si la philosophie sert à épurer de Dieu toute image corporelle, ou le texte biblique de ses interprétations mythologiques, il y reste pourtant un fond de corporéité puisqu'elle prend appui sur le sensible dans ses analyses de la causalité. Or, une telle transposition sur l'intellect séparé ne peut être qu'indue car il échappe aux catégories. L'action de l'intellect ne peut être alors comprise à partir de la causalité physique. Elle n'appartient pas aux catégories sensibles. Or, cela ne peut introduire aucune indétermination en Dieu. S'il y a indétermination elle ne peut venir que de l'intelligence humaine, incapable de se représenter l'action de l'intellect séparé.

Le recours à la langue hébraïque¹⁷² marque alors la rupture, nécessaire, avec les concepts philosophiques, comme le montre l'emploi d'un mode comparatif de

¹⁷⁰ Tel qu'il apparaît dans l'affirmation « *Éhyeh asher Éhyeh* » (G, I, 63, p. 282) qui est nécessairement lié au *shem ha-mephorash* (G, I, 61-62) traduisant l'identité de l'essence et de l'existence en Dieu.

¹⁷¹ G, II, 12, p. 101-102 ; que j'ai souligné.

¹⁷² Maïmonide fait référence à des expressions bibliques comme : « Car il est double le méfait commis par mon peuple : ils m'ont abandonné, moi, la source d'eau vive », Jérémie, II, 13 et 17 ; « Car près de toi est la source », Psaume XXXVI, 10 ; « qui change le rocher en nappe d'eau, le granit en sources jaillissantes. », Psaumes, CXIV, 8 ; « La crainte de l'Éternel est une source de vie ; elle éloigne des

réflexion par l'introduction de cette notion d'épanchement. Si le Premier Moteur est un principe fixe et statique, c'est parce que sa compréhension ne dépasse pas la sphère du devenir, du cycle de la génération et de la corruption. Si l'action de Dieu est le point de rupture, ce n'est pas à cause d'une erreur de la philosophie mais plutôt de son insuffisance à rendre raison de ses propres principes. L'être en tant qu'être ne peut être trouvé au sein des catégories mais au contraire à partir de leur négation dont la notion d'épanchement est le point culminant. Toute l'action divine est « décrite » sous le sceau de la négation parce qu'il s'agit d'une source souterraine, d'un fondement dynamique, qui ne peut s'épuiser dans ses productions comme la source ne peut se tarir dans ses embranchements multiples.

Maïmonide rompt donc avec la logique d'Aristote, la logique des catégories, pour penser l'action de Dieu, qui est aussi bien création perpétuelle que providence. Or, s'agit-il pour autant d'une rupture radicale avec la philosophie ? N'abandonne-t-il pas plutôt une tradition philosophique pour « couler » la tradition hébraïque dans une autre : ne peut-on penser que la notion d'épanchement se forge à partir de celle d'émanation, telle que l'on peut la comprendre notamment chez Plotin ?

L'action de Dieu n'est pas, pour Maïmonide, étrangère au réel qu'elle informe. Il ne s'agit pas d'un plan d'existence qui se superposerait à un autre. Les formes ne se superposent pas à la matière, même si forme et matière sont radicalement hétérogènes. Elles se coulent dans la matière tout en lui restant étrangères en tant qu'elles ne peuvent être affectées. L'épanchement n'est pas superposition mais action de Dieu à travers les intelligences séparées¹⁷³ d'où procède tout le réel. On peut lire dans le *Guide* :

L'épanchement, qui vient de Dieu pour produire des Intelligences séparées, se communique aussi de ces intelligences pour qu'elles se produisent les unes les autres,

pièges de la mort », Proverbes, XIV, 27 ; « une fontaine des jardins, une source d'eaux vives, un ruisseau qui descend du Liban. », Le Cantique des Cantiques, IV, 15 ; à partir desquelles il sera nécessaire d'étudier les théories maïmonidiennes de la providence, celle de la prophétie et de la sagesse dont la notion d'épanchement est le pivot.

¹⁷³ Les intelligences séparées d'où procèdent les corps des sphères célestes lesquelles rythment le cycle du devenir, de la génération et de la corruption des corps. Avec le risque d'identifier ces intelligences séparées à des dieux que l'on pourrait influencer par des prières ou des offrandes ou d'interpréter cette action des intelligences séparées comme celles de dieux (astrolâtrie). Ce sont ces interprétations « déviantes » de ce concept philosophique d'épanchement ou d'émanation que vise Maïmonide sous le nom de Sabiens ou de culte des Sabiens.

jusqu'à l'intellect actif avec lequel cesse la production des (intelligences) séparées. De chaque (intelligence) séparée, il émane également une autre production, jusqu'à ce que les sphères aboutissent à celle de la lune. Après cette dernière vient ce (bas) corps qui naît et périt, je veux dire la matière première et ce qui en est composé. De chaque sphère il vient des forces (qui se communiquent) aux éléments, jusqu'à ce que leur épanchement s'arrête au terme (du monde) de la naissance et de la corruption.¹⁷⁴

Ce passage aux résonances étrangement néo-platoniciennes décrit l'épanchement de l'intellect actif de l'intelligible jusqu'au sensible en mettant l'accent sur la séparation de Dieu avec les intelligences séparées pour éviter tout risque de confusion et extraire ce concept de ses interprétations gnostiques. Quoiqu'il en soit, de la doctrine plotinienne des deux actes, Maïmonide retient principalement l'idée de surplus. Il ne peut exister d'épanchement que d'un surplus parce que l'action de Dieu ne peut être un épuisement, une perte d'être, mais une émanation à partir d'un surplus d'être. Dès lors, si l'on peut observer une multiplicité d'actions divines, ces actions ne se perdent pas dans cette multiplicité. Il s'agit d'une seule et même action d'où procède cette abondance infinie d'effets.

De même, pour Plotin, « l'Un est cause de la cause (αἴτιον δὲ τῆς αἰτίας, t...ou, *Aition dé ékeîno toû aitiou*) »¹⁷⁵ que l'on ne peut tenter d'approcher qu'à partir d'un retranchement toujours plus grand, suivant une voie négative laquelle, d'une certaine façon, ne peut être dépassée. Cette notion de « cause » ne peut également être comprise dans un sens physique : l'Un est « au-delà de l'Être », par-delà non seulement tout devenir mais toute essence. Et s'il s'agit bien d'un retranchement, on ne peut le comprendre qu'au seul niveau du langage ou au seul niveau discursif. En effet, la Procession, comme d'ailleurs l'épanchement, n'est pas une dilution du principe dans ses productions mais un ajout successif de déterminations qui, en même temps, éloigne du principe : déterminations corporelles et sensibles, toutes étrangères au principe. Plus important encore, la Procession comme l'épanchement ne peuvent être compris comme des architectures. L'Un comme le Dieu de Maïmonide ne peuvent être des architectes mais comme la « cause » de la production du réel à partir d'un réseau intelligible, celui

¹⁷⁴ G, II, 11, p. 96.

¹⁷⁵ Plotin, *Ennéades*, VI, 8, 18, 36.

de l'âme providentielle jusqu'aux raisons séminales pour Plotin, celui des intelligences séparées pour l'auteur du *Guide*, provoquant cette expansion certes ordonnée mais sans la fixité de l'ossature architecturale. C'est en ce sens que Plotin décrit la Procession en affirmant que :

Il y a de l'infinité dans l'intelligence, parce qu'elle est une « unité multiple », non pas à la façon d'une maison, mais à la manière d'une raison multiple en elle-même. Dans la figure unique de l'intelligence, qui est comme une enceinte, se trouvent des enceintes intérieures qui y limitent d'autres figures ; il s'y trouvent des puissances, des pensées, et une subdivision qui ne va pas en ligne droite [...] Il y a division ; et il n'y a pas confusion, bien qu'il y ait unité.¹⁷⁶

La Procession ne suit pas une ligne droite. Son expansion est oblique, ce qui empêche toute pensée d'une architecture rigide de l'être, sans pour autant supposer une absence de continuité dans l'ordre, puisque la continuité est assurée par les intermédiaires, des intelligibles jusqu'aux raisons séminales suivant un schéma de dérivation. L'Un est partout sans être dans le monde lui-même et la réalité multiple qui procède de lui est continue. De même, pour Maïmonide, les actions divines ne se font pas, pour ainsi dire, de manière rectiligne mais elles ont un caractère multiforme. Il n'y a pas de dérivation univoque mais plurivoque. D'où la nécessité de retrouver le chemin à partir d'une science nesciente, puisqu'elle ne peut prendre appui sur des principes, logiques et physiques, fixes mais toujours se dérochant une fois approchés.

Il ne s'agit pas de forcer les similitudes entre procession et épanchement mais de comprendre comment Maïmonide a pu construire cette notion, non pas en rupture avec la philosophie en général mais en bifurquant, à partir de certaines sources médiévales¹⁷⁷, vers une autre tradition philosophique : le néo-platonisme. Or, si l'on

¹⁷⁶ Plotin, *Ennéades*, VI, 7, § 14, 12-18.

¹⁷⁷ Principalement Ibn Gabirol, *La source de vie*, par exemple : « la création des choses par le Créateur Très-Haut, je veux dire, la manière dont la forme sort de la source première, qui est la Volonté, et se répand sur la matière, peut se comparer à la manière dont l'eau sort de sa source et se répand peu à peu sur ce qui est auprès d'elle » (Salomon Ibn Gabirol, *La source de vie*, § 64, in Salomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, Vrin, 1955, p. 138-139) ; Al-Fârâbi, *Traité des opinions des habitants de la cité idéale*, par exemple : « La substance (du Premier) est telle que tout en découle, quel qu'il soit, parfait ou imparfait ; et aussi sa substance est telle que lorsque tous les êtres en découlent selon leur hiérarchie, chacun d'eux en reçoit la part et le degré d'être qui lui reviennent, en commençant par le plus parfait quant à l'être, pour continuer par ce qui est un peu moins parfait, et ainsi de suite de l'imparfait au plus imparfait, pour aboutir à l'être au-delà duquel aucune existence n'est possible, au-

peut parler de sources néo-platoniciennes, on ne peut confondre l'épanchement avec l'émanation plotinienne parce que si l'Un est « au-delà de l'être », en Dieu essence et existence sont une seule et même chose comme l'atteste le *êhyé asher êhyé*. S'il s'agit bien d'une connaissance de retranchement¹⁷⁸, elle exprime néanmoins la totale identification de l'existence à l'essence en Dieu qui ne peut donc, comme l'Un plotinien, exister au-delà de l'être. Dieu est la source sans être ses confluent et ainsi, la notion d'épanchement est la seule manière de comprendre et d'approfondir les paroles des sages du Talmud : « Dieu est la demeure du monde, mais le monde n'est point sa demeure. »¹⁷⁹ Le néoplatonisme permet d'approcher le sens de ces paroles traduisant, dans le langage humain, les actions divines. Mais il n'en est qu'une approche.

Si la théorie de l'émanation permet de penser, autant que possible, une forme de causalité distincte de la causalité physique strictement aristotélicienne, elle ne peut pourtant rendre totalement compte de la constitution du sensible. La matière échappe à l'action de l'Un. Elle est une altérité qui s'oppose au Principe ; elle est l'informe et par là même désagrège tout ce qui est informé, le corps n'ayant plus la force de lutter contre la matière, l'informe. Or, du fait qu'elle échappe à l'action de l'Un, l'explication de la constitution reste incomplète. Pour cette raison même, l'épanchement ne peut être une émanation mais doit aller plus loin. La matière ne peut échapper à l'action de Dieu mais elle est le point ultime de son action.

D'autre part, si la théorie émaniste est incomplète, l'Un, également, ne peut être la transcription philosophique du Dieu biblique, mais son approximation imparfaite parce que l'Un est totalement détaché et indifférent aux choses de la nature. Si l'on peut parler de providence, elle est déléguée à l'âme providentielle, générique. L'Un est étranger et séparé du monde, de la nature, de la sphère de l'être. C'est en ce sens que Georges Vajda affirme que « la négation de toute détermination positive exprime, en fait, la plénitude de l'être, mais aussi, et sur ce point Maïmonide va plus loin que les

delà duquel par conséquent il n'y a plus d'être. » (Al-Fârâbi, *Idées des habitants de la cité vertueuse*, chapitre VIII, Le Caire, Impr. de l'Institut français d'archéologie orientale, traduit par R. P. Jaussen, Youssef Karam et J. Chlala, 1949, p. 30 ; cette traduction, sur ce point, est plus précise que celle de Sabri Tahani.)

¹⁷⁸ « Dieu existe mais non par l'existence », *G*, I, 62, p. 275.

¹⁷⁹ *G*, I, 70, p. 326.

néoplatoniciens, celle de la conscience.¹⁸⁰ » Et, grâce à la notion d'épanchement, va s'opérer ce changement de perspective.

Ce n'est donc pas en s'opposant à la philosophie mais en suivant son chemin que Maïmonide consolide les fondements de sa foi. La notion d'épanchement semble se construire non en rupture radicale avec la philosophie, ce n'est qu'avec un courant philosophique, celui de l'aristotélisme pur, mais en se servant d'une autre voie, le néoplatonisme dont il pousse la thèse jusqu'au bout tout en dégageant le concept d'épanchement de toute interprétation visant une identification de la source et des confluent, de Dieu et de ses intermédiaires.

Le culte des Sabiens « actuel » peut ainsi être identifié à un détournement du sens des concepts philosophiques, les aliénant à une finalité non philosophique c'est-à-dire non libérale¹⁸¹, à une finalité matérielle : le culte au profit de ses intérêts immédiats, le désir de pouvoirs temporels sur lesquels se forme la croyance en la providence fondée sur celle du pouvoir et de l'influence des astres. Mais n'en est-il pas de même de certaines lectures et interprétations de la Loi ?

d) La Torah comme amulette

La notion d'épanchement sert de pivot pour distinguer le culte véritable de l'idolâtrie où les différentes opinions et interprétations de cette notion d'épanchement divin permettront d'identifier les formes de croyances sur la providence, la prophétie et le culte véritable. En effet, la manière de l'interpréter recouvre les différentes interprétations de la providence, de la théorie aristotélicienne de la providence générique au destin en passant par la croyance en une providence individuelle. Et seule une grille de lecture, grâce notamment à la méthode des contradictions comme approche négative, permet de discriminer ces différentes croyances ; et seule la logique philosophique permet de donner cette grille de lecture, par son activité libérale.

Mais si la philosophie ne peut être identifiée au sabéisme, en raison de cette différence fondamentale d'activité désintéressée, sans visée d'un pouvoir temporel, on

¹⁸⁰ Georges Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, Paris, Vrin, « Etudes de philosophie médiévale », 1947, p. 136.

¹⁸¹ Au sens antique du terme.

peut distinguer, à l'intérieur même de l'étude de la Torah, un danger plus grand encore qu'un quelconque import de croyances extérieures.

Dans le chapitre du *Guide* introduisant la notion d'épanchement, Maïmonide semble faire une digression apparente sur la mauvaise interprétation de l'épanchement à partir d'un corps :

On dit aussi des forces des sphères célestes qu'elles s'épanchent sur le (bas) monde, et on dit : « l'épanchement de la sphère céleste, » quoique les effets produits par celle-ci viennent d'un corps et qu'à cause de cela les astres agissent à une distance déterminée, je veux dire suivant qu'ils sont près ou loin du centre (du monde) et selon leur rapport mutuel. C'est ici le premier point de départ de l'astrologie judiciaire.¹⁸²

Il distingue, dans cet extrait, l'astrologie dite naturelle, c'est-à-dire l'art de prédire les événements naturels, de l'astrologie judiciaire, l'art de lire dans les astres la destinée des hommes. Il y discerne le danger de la justification quasi-scientifique de cette forme de superstition. Par l'étude des astres, et la confusion entre astronomie et astrologie, leur attribuant l'action de l'épanchement, on peut interpréter cette dernière notion à partir de la croyance au destin qu'elle servirait à justifier. Cette analyse participe ainsi à la même critique développée dans sa *Lettre sur l'astrologie* comme une des causes de la chute du Temple à travers l'étude des livres des Chaldéens qui a causé la perte de la science d'Israël¹⁸³.

Le reproche que fait Maïmonide aux savants de l'époque, comme aux savants de son temps qui se laissent séduire par l'astrologie judiciaire, comme Ibn Ezra par exemple, n'est pas l'étude de ces textes astrologiques en tant que tels mais la séduction elle-même envers la facilité, le chemin de moindre résistance. Par conséquent, c'est moins l'étude de textes idolâtres ou de livres astrologiques qui a causé la chute du Temple que l'interprétation idolâtre de la Loi. Son assimilation aux livres des nations en a fait une sorte d'amulette : « si bien qu'ils négligèrent l'art de la guerre et la conquête du

¹⁸² G, II, 12, p. 103.

¹⁸³ « Mais lorsque les méchants d'entre les nations ignorantes [c'est-à-dire idolâtres] eurent anéanti nos belles qualités, détruit nos sciences et nos livres et massacré nos savants, – de sorte que nous devînmes ignorants, ainsi qu'on nous en avait menacés à cause de nos péchés [...] nous nous mêlâmes à ces nations, et leurs opinions passèrent à nous, ainsi que leurs mœurs et leurs actions » (G, II, 11, p. 97)

sol, pensant qu'elles [les matières astrologiques] y pourvoiraient.»¹⁸⁴ Préférant l'immédiateté et la facilité des prédictions et des oracles, ils négligèrent la stratégie militaire mais plus grave encore, même si cet aspect est passé sous silence dans ce passage, en introduisant les livres idolâtres dans les maisons d'études, les traités d'astrologie, écrits par des peuples ignorants¹⁸⁵, ils ont fait de l'étude même un objet d'idolâtrie.

Dès l'introduction de livres idolâtres par les savants et s'accroissant après la chute du Temple, face à la perte géographique et culturelle, au sein de la diaspora, se dessine une alternative :

*There can be little doubt that prophetic activity in one form or another continued until well after the exile. At the same time, two important theologoumena from this period gradually evolved into virtual substitutes for prophetic revelation: exegesis and apocalyptic.*¹⁸⁶

« L'instrument a cessé de fonctionner », la *Shekhinah* s'est retirée, comme le répète Maïmonide dans le *Guide*. Il ne reste plus que l'exégèse rabbinique, dont la science s'est quasi éteinte, et une autre forme d'« utilisation » de la Loi : les apocalypses et la théurgie, comme, pour reprendre l'expression de Bockmuehl, « un substitut virtuel » à la prophétie.

Ce n'est pas un hasard si Maïmonide date la perte de la science profonde d'Israël peu après l'époque des *Tannaim*, c'est-à-dire juste après l'écriture de la *Mishnah*, après l'époque des fondateurs du Judaïsme rabbinique mais aussi peu avant l'époque de la naissance de la mystique de la *Merkavah*¹⁸⁷. Serait-ce alors ce Judaïsme rabbinique, celui des maîtres du Talmud, perdu à ses yeux, que Maïmonide se propose de restaurer

¹⁸⁴ *LA*, p. 11.

¹⁸⁵ « [...] et certes ils étaient d'une ignorance extrême. » (*G*, III, 29, p. 223)

¹⁸⁶ Markus N. A. Bockmuehl, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*, Tübingen, J. C. Mohr (Paul Siebeck), *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament : Reihe 2* : 36, 1990, p. 13.

¹⁸⁷ Il ne s'agira pas de trancher ici entre la datation défendue par Scholem (vers les Ve et VIe siècle) contre la datation traditionnelle de ce courant le situant plutôt au IXe siècle sous l'influence de l'Islam (Cf. : G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Grande Bibliothèque Payot, 1994, p. 57-58.) ou contre la datation plus récente défendue par D. Halperin ou celle de Schäfer que je citerai plus loin. Il ne s'agit pas non plus d'affirmer que Maïmonide a explicitement en vue ce courant mystique, puisqu'il n'y fait pas allusion, mais d'essayer de déterminer certains courants qui ont pu naître et leurs influences sur le milieu intellectuel dans lequel Maïmonide a écrit le *Guide*.

en dévoilant, dans son traité, les secrets de la Torah, la « science dans sa réalité » ? Et si cette restauration est si pressante qu'il enfreint l'interdiction rabbinique, est-ce uniquement à cause des persécutions, dont les communautés juives sont victimes, ou également contre une autre tradition, remontant, elle aussi, aux premiers temps de l'Exil, dans une confrontation silencieuse ?

Il s'agit bien sûr de la thèse de Moshe Idel¹⁸⁸. Mais avant de l'analyser, reprenons la cause, pour l'auteur du *Guide*, de la diffusion de l'idolâtrie : « lorsque ce livre [le Pentateuque] se fut répandu parmi les sectes religieuses, et que celles-ci le saisirent entièrement dans son sens littéral, ils (les Sabiens) forgèrent cette histoire en question, afin que les hommes inexpérimentés qui l'entendraient fussent induits à croire que le monde est éternel. »¹⁸⁹ Nous avons vu le lien étroit qu'établit Maïmonide entre interprétation littérale et idolâtrie. Le sujet principal de toute la première partie du *Guide* est l'impossibilité d'attribuer toute corporéité à Dieu. Mais pourquoi y consacrer tant de chapitres ? Seul l'ignorant peut lire ces passages bibliques apparemment anthropomorphiques de manière littérale. Seul le vulgaire peut croire naïvement à ces anthropomorphismes. Et pourtant, comme l'indique Maïmonide dans l'introduction de son traité, le *Guide* ne s'adresse pas au vulgaire mais au savant. Et il ne s'adresse pas à n'importe quel savant mais à son élève le plus doué. Pourquoi alors prévenir cet élève du « danger » de ce genre d'interprétation naïve aisément réfutable ?

On pourrait avancer une hypothèse. Elle s'appuie sur la phrase qui suit immédiatement le passage cité précédemment : « Bien qu'un homme comme toi n'ait pas besoin de cette observation, – car tu possèdes assez de science pour empêcher ton esprit de s'attacher aux fables des Sabiens et aux folies des Casdéens et des Caldéens, dénués de toute science qui mérite véritablement ce nom, – j'ai pourtant cru devoir donner un avertissement *pour préserver les autres ; car le vulgaire n'est que trop disposé à ajouter foi aux fables.* »¹⁹⁰ On pourrait comprendre, à partir de cette remarque, tous ces chapitres consacrés à la non-corporéité de Dieu comme une sorte de guide pédagogique destiné au savant, lui donnant les outils qui lui serviront devant

¹⁸⁸ « D'après Maïmonide, la signification particulière du *Ma'aseh Beréshit* (récit de la Création) et du *ma'aseh Merkavah* (récit du Char), a été perdu peu après l'époque des Tannaïtes (IIe siècle). Ce disant, Maïmonide discrédite implicitement le corpus de la littérature mystique qui recelait, entre les lignes, de longues discussions concernant la nature de ces deux sujets. » (Moshe Idel, *Maïmonide et la mystique juive*, Paris, Cerf, Patrimoines Judaïsme, 1991, p. 14.

¹⁸⁹ *G*, III, 29, p. 238.

¹⁹⁰ *G*, III, 29, p. 238-239 ; que j'ai souligné.

sa communauté. L'ensemble de ces chapitres serait alors un canevas argumentatif, destiné aux commentaires des versets lors des assemblées communautaires et dans les maisons d'études, permettant au savant, au rabbin, d'écarter tout risque d'interprétation idolâtre de la communauté dont il a la charge.

Cela appuierait d'ailleurs la définition de Stern du sabéisme affirmant qu'il « *is more specific than general idolatry because it is focused on the worship of stars. It is more general because it essentially includes, besides idolatry, astrology, theurgy, and magic, both as these are incorporated in popular religion and as they are defended and elaborated by Neoplatonically inclined philosophers and thinkers* »¹⁹¹. Le culte des Sabiens serait bien une importation, dans le Judaïsme, des croyances des peuples, elles-mêmes détournant les systèmes philosophiques afin de les rendre accessibles au vulgaire. Et cette importation, peut-être tout autant que la chute du Temple, en est une conséquence et serait l'origine de la perte du savoir d'Israël et de son assimilation, jusque dans ses pratiques, aux « modes de vie » des nations, à leur ignorance.

Or, si effectivement, Maïmonide passe sous silence la « littérature des Palais », non par ignorance mais par stratégie, comme l'affirme Moshe Idel, le fait de dater la perte de la science profonde peu après l'époque des *Tannaïm* lui donnerait l'autorité de refonder cette science philosophiquement par son identification du *Ma'aseh Béréchit* à la *Métaphysique* et du *Ma'aseh Merkavah* à la *Physique*. Pour le dire autrement, en passant sous silence tout ce pan d'une tradition gnostique, Maïmonide rendrait possible la reconstruction d'un savoir « perdu » mais cette fois sur des bases rationnelles. Cela expliquerait également son évaluation du *Chi'our Qoma* comme un faux byzantin¹⁹².

Au chapitre I, 46, préparant la voie négative et dans le même chapitre que la métaphore du souverain, Maïmonide reprend l'attribution « naïve » et populaire d'organes corporels à Dieu : « Or, comme on ne concevrait pas que nous autres nous puissions

¹⁹¹ Joseph Stern, *Problems and Parables of Law*, New York, State University of New York Press, 1998, p. 125. Même si on peut en effet comprendre le sabéisme comme une importation de l'extérieur, en ce qui concerne une importation du sabéisme par la philosophie néoplatonicienne, on ne peut que citer ce passage du *Guide* définissant le degré de science des Sabiens : « ils débitent des mensonges extrêmement ridicules qui dénotent un grand défaut de raisonnement et montrent qu'ils étaient plus que tous les autres hommes éloignés de la philosophie. » (*G*, III, 29, p. 223) Maïmonide ne peut, en vertu de son postulat, voir l'astrolâtrie des Sabiens (qu'il assimile aux croyances de l'Asie occidentale) comme une importation d'un courant philosophique, hypothèse qui ne pourrait que ruiner sa démonstration de la compatibilité de la philosophie et de la Loi.

¹⁹² Voir M. Idel, *op. cit.*, p. 14 : « De surcroît, un autre traité important, appartenant au corpus des *Hékhalot* (la littérature des Palais célestes), le Séfer Chiour Qoma, a été expressément rejeté par Maïmonide qui le considérait comme un faux byzantin. »

accomplir toutes ces actions autrement qu'au moyen d'organes corporels, on a métaphoriquement attribué à Dieu tous les organes [...] afin d'indiquer par là ses actions, et que ces actions elles-mêmes lui ont été métaphoriquement attribuées, afin d'indiquer par là une perfection quelconque qui ne consiste point dans l'action elle-même »¹⁹³ Cela revient à rejeter toute la thématique de la tradition du *Chi'our Qoma*, c'est-à-dire l'étude des mesures et des dimensions du corps de Dieu.

Il ne s'agit pas de dire que les attaques contre les anthropomorphismes de la première partie du *Guide* visent principalement la mystique juive ancienne mais de remarquer certains éléments troublants qui pourraient étayer la thèse du retournement maïmonidien d'une interprétation mystique du Talmud, de la littérature rabbinique et de ses « héros », comme Rabbi Akiba, en interprétation « philosophique » des secrets de la Torah.

Maïmonide énonce deux assertions principales quant à son projet de restauration de la « science de la Loi dans sa réalité » : les secrets de la loi ont été perdus peu après l'époque des *Tannaïm* et l'ésotérisme juif a été oublié et il les a appris avec ses seules forces, sans l'aide d'un maître. Ceci est le plus troublant. Pour introduire son commentaire philosophique des premiers versets d'Ezéchiel et donc de son explication du récit du Char, Maïmonide explique la manière dont il est parvenu à ces connaissances :

Ajoutons à cela que ce que j'en crois posséder moi-même n'est que simple conjecture et une opinion (personnelle). Je n'ai point eu là-dessus de révélation divine qui m'ai fait savoir que ce soit là réellement ce qu'on a voulu dire, et je n'ai pas non plus appris d'un maître ce que j'en pense ; mais ce sont les textes des livres prophétiques et des discours des docteurs, ainsi que ces propositions spéculatives que je possède, qui m'ont induit à croire que la chose est indubitablement ainsi.¹⁹⁴

On ne peut s'empêcher de penser au *Philosophe autodidacte* d'Ibn Tufayl où Hayy se hisse aux connaissances métaphysiques par ses seules forces intellectuelles et non au moyen d'un enseignement ou d'une révélation. Mais, dans l'étude de ces sujets secrets, il est assez étrange de les découvrir seul. Le savoir est bien plus habituellement

¹⁹³ *G*, I, 46, p. 160.

¹⁹⁴ *G*, III, « observation préliminaire », p. 5-6

transmis de maître à disciple¹⁹⁵. C'est d'ailleurs dans la perspective de l'impossibilité de la rupture de la chaîne du savoir que l'on peut comprendre la littérature des Palais célestes dont les auteurs se disent héritiers du savoir ésotérique d'Israël à partir de leur propre interprétation de ce même paragraphe des *Pirqé Avot*. Dans les *Hekhalot Zoutarti* « les Noms qu'ils rapportent de leur voyage, ils les communiquent à leurs disciples, c'est-à-dire à un cercle d'initiés. La mise en garde contre la divulgation du secret qui a été transmis semble bien être une allusion au savoir ésotérique à un milieu fermé. »¹⁹⁶ Cette transmission d'un savoir secret réservé à une petite élite, ne trahit donc aucunement les secrets de la Loi et obéit à l'injonction rabbinique.

Et pourtant, Maïmonide va entièrement rejeter, par son silence, toute cette tradition gnostique qui se dit héritière du savoir des Anciens. Il pose un gouffre temporel, de la période des compilateurs de la *Mishnah* jusqu'au Moyen-Âge, comme si le savoir ne pouvait être redécouvert que de son temps. Bien sûr, c'est à son époque que les compilateurs arabes ont introduit le grec dans le bassin méditerranéen, par leurs traductions, permettant également un remodelage de l'hébreu à partir du grec, c'est-à-dire de la philosophie, ce qui peut faire dire à Maïmonide que « lors donc que nous eûmes été élevés dans l'habitude des opinions des peuples ignorants, ces sujets philosophiques parurent être aussi étrangers à notre Loi qu'ils l'étaient aux opinions des peuples ignorants, *bien qu'il n'en soit pas ainsi* »¹⁹⁷. Si l'histoire, pour l'auteur du *Guide*, est celle de l'oubli et de la perte, on pourrait comprendre cette affirmation de la rupture de la chaîne de transmission du savoir comme nostalgie de l'unité du peuple, elle-même assurée par l'autorité centrale, le Sanhédrin.

Or, avec la chute du Temple, sans l'autorité du Sanhédrin, l'unité du peuple et, peut-être plus encore, celle des savants, ne pouvait que dégénérer en dispersion et discordes. Cela pourrait éclairer d'un jour nouveau le chapitre I, 31 sur la cause des disputes : « *De nos temps* il y a une quatrième cause qu'il n'a pas mentionnée, parce qu'elle n'existait pas chez eux : c'est l'habitude et l'éducation »¹⁹⁸. Sans Etat et sans

¹⁹⁵ De la même façon, Maïmonide, instaurateur par cette affirmation d'une nouvelle tradition sous couvert de restaurer l'ancienne, transmet de manière inhabituelle son savoir à son disciple puisque par voie écrite et non orale dans une relecture personnelle du premier paragraphe des *Pirqé Avot* : « Soyez circonspects dans le jugement, formez de nombreux disciples et faites une haie autour de la Torah. »

¹⁹⁶ Peter Schäfer, *Le Dieu caché et révélé, Introduction à la mystique juive ancienne*, Paris, Cerf, Patrimoines Judaïsme, 1993, p. 150.

¹⁹⁷ *G*, II, 11, p. 97 ; que j'ai souligné.

¹⁹⁸ *G*, I, 31, p. 108.

pouvoir juridique fort permettant d'« arbitrer » les dissensions et discussions, habitude et éducation, loin d'être sources de progrès, seraient bien plutôt les causes de la dégénérescence. L'autorité religieuse se trouve éparpillée en différents courants concurrents ne trouvant de justification à leurs commentaires que dans « l'habitude et l'éducation » sans « tête » pour les guider. Et ainsi, à cause des influences étrangères¹⁹⁹ et de l'Exil, introduisant dans la pratique du Judaïsme, aussi bien intellectuelle que quotidienne, des traditions superstitieuses, idolâtres, théurgiques et magiques, par le biais des savants et rabbins²⁰⁰, la transmission orale du savoir et des connaissances de la Torah ne pouvait qu'être corrompue.

Cela expliquerait alors l'affirmation quasi romantique de Maïmonide d'une connaissance sans maître, échappant à la gangue de l'habitude, laquelle ne peut que gauchir toute interprétation de la « Loi dans sa réalité ». Cela éclaire également la nécessaire compatibilité de la philosophie et de la Loi (« ces propositions spéculatives que je possède ») afin de rendre à la Loi son sens philosophique véritable, recouvert par les couches successives d'ignorance et de superstitions importées durant l'Exil. Or, par ce même postulat de la compatibilité de la philosophie et de la Loi, assistons-nous réellement à une restauration d'un savoir perdu ou bien à l'invention – corrélative à celle de la langue – d'une nouvelle tradition dont Maïmonide serait le fondateur ? Dans ce cas, il serait nécessaire de briser les anciennes traditions non philosophiques, comme celle des *Hekhalot* dont les thèmes similaires – la royauté, le pouvoir de la langue – ne pourraient qu'être des traditions concurrentes du projet de rationalisation philosophique des secrets de la Loi.

D'une certaine façon, les auteurs des *Hekhalot*, comme Maïmonide, partent du même constat : la *Shekhinah* s'est retirée et l'instrument a cessé de fonctionner. Ce n'est donc que par le voyage extatique ou l'étude rabbinique, que l'alliance brisée peut être refondée. Ce sera le rôle du *yored merkavah* dans la mystique²⁰¹ des *Hekhalot*, celui du

¹⁹⁹ D'où la nécessité de montrer le caractère non étranger de la philosophie, malgré les apparences.

²⁰⁰ Ceci dès la chute du Temple, en passant par la lecture littérale de la Loi, comme on a pu le lire en III, 29.

²⁰¹ Cette notion doit être utilisée avec prudence concernant la littérature des Palais célestes, comme l'explique Peter Schäfer, puisqu'il s'agit moins d'une ascension individuelle, d'une *unio mystica*, que d'une transformation radicale aussi bien de la cosmologie traditionnelle que de la compréhension de l'alliance de Dieu et d'Israël qui ne passerait plus par la répétition et l'étude fastidieuse mais par la compréhension (et donc le pouvoir) des lettres, des Noms donnant au *yored merkavah* une tonalité quasi messianique : « Cette littérature représente en fait une transformation radicale de la vision du monde fixée depuis plusieurs siècles auparavant par les rabbins du Judaïsme dit classique ou normatif, et cette

perplexe régénéré pour Maïmonide. Et l'un et l'autre chemin ne peuvent qu'être opposés.

Avant tout, il nous faut établir une première distinction. Si on peut parler d'un gnosticisme des *Hekhalot*, on ne peut l'identifier à celui des mystiques helléniques, en raison de leur conception basiléomorphe de Dieu. En tant que Saint-Roi, il ne peut être que transcendant, échappant à toute tentative de compréhension et d'approche discursive. Or, une des caractéristiques des *Hekhalot*, c'est leur style fleuri, voire « grandiloquent ». Il n'y a pas assez de qualificatifs pour louer Dieu :

Car c'est le devoir de toutes les créatures
De reconnaître ta puissance,
De t'orner
De te louer, [...]
De dire ta sublime grandeur
De te glorifier,
Roi Grand et Saint [...] ²⁰²

Maïmonide se gausse des interprétations littérales liée à la corporéité de Dieu en I, 46, juste après avoir filé la métaphore du souverain : deux des thèmes principaux du *Chi'our Qoma* ²⁰³. De la même façon, comme nous l'avons vu avec la voie négative, on ne peut glorifier Dieu. Tout qualificatif ne peut être qu'une imperfection et plus grave encore un blasphème :

As-tu achevé toutes les louanges de ton Seigneur ? S'exclame Rabbi 'Hanînâ [repris par Maïmonide]. Certes même les trois premiers (attributs), si Moïse ne les avait pas énoncés dans la Loi et que les hommes du grand Synode ²⁰⁴ ne fussent pas venus les fixer dans la prière, nous n'oserions pas les prononcer ; et toi, tu en prononces un si grand nombre ! Pour faire comparaison : un roi mortel, par exemple, qui posséderait

transformation qui est presque une révolution dépasse de loin le terme de mystique qu'on voudrait lui assigner » (Peter Schäfer, *Le Dieu caché et révélé, Introduction à la mystique ancienne, op. cit.*, p. 9). De la même façon, il ne s'agira pas de traiter les *Hekhalot* comme un tout systématique mais comme un ensemble de textes disparates, mêmes si certains thèmes, que je viens d'évoquer, peuvent en être dégagés.

²⁰² *Hekhalot Rabbati*, § 274, in Peter Schäfer, *Le Dieu caché et révélé, op. cit.*, p. 20-21.

²⁰³ Le troisième étant la puissance du Nom.

²⁰⁴ Là encore, on ne peut que remarquer la grande insistance maïmonidienne sur la nécessité d'une législation forte, celle de Moïse perpétuée par le Grand Sanhédrin.

des millions de pièces d'or, et qu'on vanterait pour (posséder des pièces) d'argent, ne serait-ce pas là une offense pour lui ?²⁰⁵

Cependant, il est nécessaire, malgré la critique maïmonidienne, d'éviter la caricature. Si le basiléomorphisme des *Hekhalot*, représentant les attributs divins comme des attributs de puissance, semble être naïf, on ne peut s'en tenir à cette lecture superficielle. La multiplication des louanges comme, dans le *Chi'our Qoma*, l'étude des mesures du corps divin ne peuvent être identifiées à un anthropomorphisme ou à une idolâtrie naïfs parce que « l'immense solennité de leur style, l'enflure de leurs phrases pompeuses reflètent le paradoxe fondamental de ces hymnes : le sommet de sublimité et de grandeur que le mystique peut atteindre dans cette tentative pour exprimer la magnificence de sa vision est aussi le *non plus ultra* du vide. »²⁰⁶ Ces hymnes, loin d'être des qualifications naïves, montreraient au contraire l'incommensurable distance entre l'homme et Dieu. Trop de fioritures ou trop d'éloges ne sont-ils pas les signes d'un silence nécessaire, non par dérision, mais par le sentiment de la tragédie de la séparation ? De la même façon, les anthropomorphismes d'apparence grossière du *Chi'our Qoma* ne signifient-ils pas en creux que Dieu ne peut être mesurable, que la comparaison ne peut qu'être absurde ? La reprise des paroles de R. 'Hanîna par Maïmonide pourrait prendre alors une double signification : celle de la critique des anthropomorphismes et de l'idolâtrie (sens extérieur) et une autre visant à éviter l'écueil du silence total (sens caché et profond).

Si Maïmonide, de manière d'ailleurs traditionnelle, articule la métaphore du souverain aux attributs divins²⁰⁷, c'est pour lui donner un sens différent afin justement d'éviter cette identification de Dieu à ses attributs, compris comme attributs de pouvoir. Il reprend la métaphore royale pour différencier le roi de ses sujets, de ses gouvernés, pour donner à cette métaphore un sens qui ne sera plus tout à fait celui du culte traditionnel (piété, humilité, crainte et respect) mais bien plutôt intellectuel. Dans

²⁰⁵ *G*, I, 59, p. 254.

²⁰⁶ Gershom Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, op. cit., p. 71.

²⁰⁷ Par exemple *G*, I, 23, p. 83 (« par comparaison avec les actes qui émanent des rois » ; I, 46, p. 157-158 ; I, 54 ; I, 59, p. 254, sq. ; I, 61, p. 268 (« le nom même (d'*Adônai*), qu'on substitue à celui de *yod*, *hé*, *wâw*, *hé*, est également dérivé, (renfermant l'idée) de seigneurie ») ; II, 30, p. 256 ; III, 51 ; III, 52, p. 451.

un paragraphe de la macroforme *Ma'aseh Merkavah* Dieu est décrit comme siégeant sur son trône de gloire et sa royauté est immédiatement rattachée à son Nom :

Que ton nom soit béni pour toujours et à jamais ;
 Ta royauté [subsiste] d'éternité en éternité.
 Ton siège est éternel, ton trône [dure] de génération en génération ;
 Ton éclat [se répand] au ciel et sur la terre.
 Ta souveraineté s'étend sur les supérieurs et sur les inférieurs.
 Et toute chose te confère le chant, la louange et l'éloge.
 Seigneur, ton Nom est plus juste que toute chose au monde [...]²⁰⁸

En articulant la royauté au Nom de Dieu, identifié lui-même à la puissance (גבורה, *gvourah* en hébreu), les attributs d'actions, du même geste, deviennent des attributs essentiels. Le roi déploie sa puissance dont le Nom est l'expression, où les noms dérivés deviennent eux-mêmes des attributs de pouvoir en tant qu'ils étendent leur action sur toute chose, des « supérieurs » (la sphère céleste) aux « inférieurs » (les corps matériels). Et c'est ce danger de l'identification du Nom aux attributs que veut prévenir Maïmonide. « Lui, il est ELOHÎM, c'est-à-dire gouvernant, et eux ils sont gouvernés. Il ne faut pas y voir l'idée de domination, car c'est là le sens de *qoneh*, possesseur ; (en disant ELOHÎM) c'est au point de vue du rang que Dieu occupe dans l'être et de leur rang à eux ; car c'est lui et non pas le ciel, qui est Dieu. »²⁰⁹ Ce nom n'indique pas son pouvoir mais son absolue transcendance afin d'éviter toute confusion de Dieu et du ciel qu'engendre cette idée de pouvoir. S'il développe la métaphore du souverain, ce n'est pas pour glorifier son pouvoir mais bien au contraire pour éviter l'identification de son Nom à son essence, le Nom devenant sinon attribut et lieu de pouvoir²¹⁰.

Dans cette perspective, Maïmonide infléchit la signification traditionnelle de la royauté : « le grand roi qui l'accompagne [celui en quête de la perfection humaine] et

²⁰⁸ *Ma'aseh Merkavah*, § 591, in Peter Schäfer, *Le Dieu caché et révélé*, op. cit., p. 82.

²⁰⁹ *G*, II, 30, p. 256.

²¹⁰ Cela sous-entendrait que celui qui possède la connaissance du Nom divin acquerrait simultanément une partie de son pouvoir. Croyance idolâtre pour Maïmonide.

s'attache à lui constamment est plus grand que toute personne humaine²¹¹, fût-ce même David et Salomon. Ce roi, qui s'attache (à l'homme) et l'accompagne, c'est l'intellect qui s'épanche sur nous et qui est le lien entre nous et Dieu. »²¹² Le roi n'est pas Dieu mais l'intellect actif qui émane de Dieu. Si nous voulons attribuer la royauté à Dieu, ce n'est pas en fonction de son essence mais de son action, ne pouvant aucunement qualifier Dieu, et ainsi il désactive toute articulation du Nom essentiel de Dieu de ces actions et donc de son pouvoir. En articulant l'épanchement à la métaphore royale, Maïmonide infléchit radicalement le sens de cette métaphore. En comprenant cela, c'est par « les voies de la vérité et non de l'imagination », dit-il peu après, que réside le culte de l'homme parfait et non dans l'exaltation. Piété, humilité, crainte et respect (המדות, les *middoth* en hébreu) coïncident avec la finalité des commandements, à savoir le retournement de l'imagination en rationalité, l'inversion de leur rapport de primauté et de domination. Et par là même, il interdit toute croyance en un voyage extatique fondé sur l'exacerbation de l'imagination. La marche maïmonidienne vers la perfection humaine est exactement à rebours du voyage du mystique de la *Merkavah* qui exalte son imagination par des préparatifs de jeûne et d'abstinence : « *They entered a psychological state in which their fantasies felt so real that they could not distinguish them from experiences; in other words, fantasy had become hallucination.* »²¹³ Le voyageur extatique est entré dans un état psychologique dans lequel son imagination semble si réelle qu'il ne peut plus la distinguer de son expérience. Ce voyage céleste s'apparenterait alors à la perte de l'orientation. L'imagination prend le pas sur la raison, l'hallucination devient expérience, le haut devient bas. Le mystique de la *Merkavah* est appelé *yored*, synthétisant aussi bien l'ascension, en fait une descente, *yarad*, que sa redescente, *'alah*, toujours dans cette permutation des vocables, représentant la conversion du sensible en intelligible. Par cette permutation, le *yored merkavah*, sert alors d'intermédiaire dans, notamment, la transmission des noms à ses disciples.

²¹¹ Maïmonide établit un écart, de manière traditionnelle, entre l'homme et Dieu ; Dieu si on lit seulement le début de la phrase puisqu'il s'agit de l'intellect actif, la dixième intelligence séparée, qui est le lien entre nous et Dieu, interdisant toute interprétation d'un lien direct entre Dieu et l'homme dans une relation de face-à-face. Peut-être peut-on y lire également, en creux, une certaine raillerie des hyperboles de ceux qui lisent le Texte de manière littérale en reprenant leur langage ?

²¹² *G*, III, 52, p. 451-452.

²¹³ David Halperin, *The Faces of the Chariot, Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen, J.C.B (Paul Siebeck), 1988, p. 68.

Or, désactiver le pouvoir du Nom essentiel, en retournant incessamment l'imagination en rationalité, Maïmonide propose de faire exactement le chemin inverse. Si, comme dans les *Hekhalot*, il y a bien marche, un des sens de la *Halakhah*, comme quête mobile, cette quête est de part en part rationnelle. Si la parabole du Palais²¹⁴ met bien en scène la démarche du croyant qui chemine de la pure pratique des commandements à leur compréhension dans leur sens profond, elle est bien cheminement de l'opinion à la connaissance, par la force des concepts, des démonstrations, qui assurent les prises nécessaires à la marche elle-même. Par ces exercices méditatifs, l'opinion doit devenir croyance vraie. Mais si on peut parler de « méditation », elle ne peut en aucune manière devenir incantation ou pure répétition, représentant la vacuité d'un culte abandonné à l'imagination débridée. Et cette confrontation entre les deux conceptions des Palais est encore plus manifeste en ce qui concerne l'« usage » des Noms, du *shem ha-mephorash* aux Noms dérivés.

Avant d'aller plus loin, en confrontant la tradition de la littérature des *Hekhalot* au projet du *Guide*, on assiste à l'émergence de deux voies concurrentes dans la maîtrise de la Torah. La connaissance du *yored Merkavah* s'élève en par opposition aux maisons d'études rabbiniques, qui étudient la Loi dans le labeur, peinant dans leurs commentaires, dont la vision synoptique ne peut être que repoussée vers un horizon infini. Pour lui et la tradition mystique qu'il engendre, l'effort n'est plus nécessaire puisque le Nom, transmis de maître à disciples depuis R. Akiba, les procédés magiques et théurgiques permettent d'en prendre connaissance dans une sorte d'intuition intellectuelle fulgurante :

Rabbi Ismaël a dit :

Pendant trois ans Rabbi Nehounya ben Haqana

me vit dans une grande souffrance et dans une grande peine : le passage que j'étudiais,

je l'oubliais du jour au lendemain.

Et comme je vis que mon étude n'avait aucune consistance, je me repris et je me concentrai sur moi-même,

[...]

²¹⁴ G, III, 51.

et aucune mélodie ni aucun chant ne sortit de ma bouche [...]
 Aussitôt Rabbi Nehounya ben Haqana me saisit,
 me fit sortir de la maison de mon père
 et m'emmena dans la salle rectangulaire;
 là il m'adjura au moyen du Grand Sceau
 et du Grand Serment [...]
 Une fois que j'eus entendu ce grand secret,
 mes yeux se mirent à briller et tout ce que j'entendais,
 [que ce soit] de l'Écriture, de la Michnah ou autre chose
 encore,
 je ne l'oubliais plus. Le monde se renouvelait [pour moi] en pureté
 et il me semblait que je venais d'un monde nouveau.²¹⁵

Les *Hekhalot* ne rejettent évidemment pas le don de la Torah mais l'usage qui en est fait dans les maisons d'études lesquelles, à force de répétitions, enlèvent au texte tout son sens, c'est-à-dire tout son pouvoir, celui donné au Sinaï d'imiter les *middoth*, les actions de Dieu, c'est-à-dire leur puissance. Et c'est ce saut que refuse Maïmonide en déniaut toute fonction d'amulette aux Noms. Ainsi, savoir laquelle des deux hypothèses sur l'identification des auteurs des *Hekhalot*, celle de Schäfer ou de Halperin, est vraie importe peu. En effet si, comme l'affirme Schäfer²¹⁶, la littérature des palais célestes a commencé à être rédigée dès la fin de la rédaction de la *Mishnah*, cela expliquerait la datation maïmonidienne de la perte du savoir ésotérique, corrompu par cet ajout théurgique au sein même de la tradition rabbinique. Cela expliquerait également la nécessité de refonder cette science sur la base de la rationalité philosophique qui pourrait l'assainir de toute interprétation irrationnelle. L'hypothèse de Halperin²¹⁷ avance, au contraire, l'idée que les *Hekhalot* seraient issues de la tradition populaire comme une sorte de révolte contre le pouvoir des rabbins, ouvrant

²¹⁵ *Hekhalot Rabbati*, § 308, in Peter Schäfer, *Le Dieu caché et révélé*, op. cit., p. 56-57.

²¹⁶ « Toutes les tendances existants au sein du Judaïsme à la fin de l'Antiquité furent, chacune à leur façon, marquées par l'impact de la révolution qu'exerça dans les esprits le développement de la magie. La littérature des *Hekhalot* est l'essai le plus significatif (mais non le seul) visant à transformer la vision du monde propre à la littérature rabbinique classique en une vision du monde empreinte d'éléments magiques. » (Peter Schäfer, *Le Dieu caché et révélé*, op. cit., p. 164)

²¹⁷ « *The 'am ha'ares had well learned the lessons that the rabbinic preachers had taught them. When they stormed heaven rebellion against the rabbis, they did it on the rabbi's own terms, inspired by rabbinic Aggadot.* » (David Halperin, *The Faces of the Chariot, Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, op. cit., p. 442)

une voie de connaissance pour l'ignorant, « l'homme de la terre », le *'am ha-arets*, contre l'étude fastidieuse de la littérature rabbinique classique. Si cette dernière hypothèse est juste, on comprendrait tout autant le mépris que montre Maïmonide envers les interprétations littérales populaires et le « guide pédagogique » qu'il propose aux savants afin d'éviter toute interprétation imaginaire du vulgaire, pouvant le conduire à ce chemin de moindre résistance, afin d'éviter finalement la tentation du fantasme de la maîtrise sans effort de la Torah, et donc du monde pour les *Hekhalot*.

Dans cette perspective, on peut lire sa critique virulente de la croyance au caractère magique et incantatoire des Noms de Dieu. La Révélation du Nom de Dieu à Moïse est la révélation d'une auto-identité qui, pour Maïmonide, est la preuve ontologique de l'existence de Dieu : « tout le mystère est dans la répétition, sous forme d'attribut, de ce mot qui désigne l'existence [...] le sujet est identiquement la même chose que l'attribut. C'est donc là une explication de cette idée : que Dieu existe, mais non par l'existence ; de sorte que cette idée est ainsi résumée et interprétée : « l'Être qui est l'Être », c'est-à-dire l'être nécessaire »²¹⁸. L'existence nécessaire ne fait qu'un avec l'essence de Dieu. La forme tautologique du Nom désactive la logique de l'attribution, où l'attribut coïncide exactement avec son sujet qui est en même temps un verbe à la forme de l'inaccompli, marquant l'éternité de Dieu. En effet dans la grammaire hébraïque (de l'hébreu biblique), les temps – passé, présent, futur – sont structurés par cette distinction de l'achevé et de l'inachevé. Dans ces conditions, on devrait logiquement traduire *êhyé asher êhyé* par « je serai qui je serai », notre futur rendant le mieux compte de l'inaccompli. Or, encore une fois, Maïmonide ne vise pas l'exactitude de la traduction de la langue mais une intertextualité entre Torah et philosophie. Maïmonide insiste bien plus sur la répétition (« tout le mystère est dans la répétition ») que sur la forme verbale. Il insiste bien plus sur l'essence de Dieu, finalement, que sur son mode d'être éternel parce que poser l'éternité de Dieu, par la forme de l'inaccompli, ne serait pas une originalité de la Loi, puisque les Grecs l'avaient déjà posée avec l'idée d'un premier moteur. Non, l'originalité réside entièrement dans cette identification de l'être et de l'existence, qui serait la marque de la *causa sui*²¹⁹. D'où le mystère de la répétition : Dieu, à la différence du premier

²¹⁸ *G*, I, 63, p. 282-283.

²¹⁹ Idée qu'il peut introduire à travers l'introduction de la tradition néoplatonicienne, avec la notion d'épanchement permettant une causalité non physique, et l'idée, concernant l'intelligible, de pouvoir se

moteur aristotélicien, est cause de lui-même et non simple moteur posé-là et immobile. Et ce serait justement là la marque de sa transcendance. Le Nom divin montre et cache, tout à la fois, la transcendance de Dieu. Le Nom le démarque donc entièrement du Dieu des philosophes, immanent à sa création, mais aussi d'un Dieu qu'on pourrait approcher, dont on pourrait contempler la Face.

Aucun attribut ne peut donc le définir car il les englobe tous : « Dieu, le Très-Haut, pour les hommes parfaits qui saisissent son être, ne saurait être qualifié par plusieurs attributs, et que tous ces nombreux attributs qui indiquent la glorification, la puissance, le pouvoir, la perfection, la bonté, etc. [c'est-à-dire ses actions], reviennent tous à une seule chose, et cette chose c'est l'essence divine, et non pas quelque chose qui serait hors de cette essence. »²²⁰ Tous les attributs que Maïmonide vient d'énumérer qualifient les actions de Dieu et ne touchent en rien son essence.

« Êhyé asher êhyé » serait alors le dévoilement du Nom de Dieu, dévoilement qui prend également la forme d'un voilement absolu, comme faisant signe vers cet Autre, dans sa singularité absolue. C'est pourquoi le Nom de Dieu, le Nom essentiel, ne peut être prononcé :

Peut-être indique-t-il, – selon la langue (hébraïque), dont il ne nous reste aujourd'hui que très peu de choses, et selon la manière dont il est prononcé, – l'idée de l'existence nécessaire. En somme, ce qui fait que ce nom a une si haute importance et qu'on se garde de le prononcer, c'est qu'il indique l'essence même de Dieu ; de sorte qu'aucun être créé ne participe à ce qu'il indique.²²¹

Le tétragramme indique l'essence de Dieu et marque sa radicale transcendance. Son Nom, composé de quatre lettres, est imprononçable, un mot-exception qui traduit, dans une impossible traduction, la singularité absolue de Dieu. Comme Maïmonide l'explique, ce mot est hors langue, imprononçable et intraduisible, parce qu'extra-historique (« de sorte qu'aucun être créé ne participe à ce qu'il indique ») et ainsi symbolise l'unicité de Dieu. Or, parce que le tétragramme soutient les langues qui en sont issues il peut se fragmenter dans ces lettres, une fois associées à des voyelles.

produire soi-même. Je renvoie aux analyses de ce travail, concernant la théorie plotinienne de l'émanation, p. 67-70, et à celles « sur l'équivocité de *barâ* », p. 129-130.

²²⁰ G, I, 20, p. 74.

²²¹ G, I, 61, p. 271-271

Mais il ne les sous-tend pas seulement sur un plan linguistique. Le tétragramme, pour Maïmonide, n'est pas l'illustration du problème du fondement du langage, en tant que théorie du langage. Comme il l'affirme en introduction, son but n'est pas de faire un traité sur la langue mais d'entre-apercevoir le fondement de notre connaissance, de notre langue, de notre être. Et c'est ce fondement que pointe le Nom propre de Dieu. Le tétragramme est imprononçable parce qu'il est le signe d'un silence fondateur qui est en même temps plénitude. YHVH montre l'équivalence entre l'être et l'existence. Il est donc le mot/chose, le seul mot qui ne représente rien mais qui est. Il ne faut pas comprendre le tétragramme comme une singularité ou une anomalie de type linguistique mais comme le signe et la marque de l'auto-identité du fondement. Il est donc un mot-origine, un mot source extralinguistique, hors langue mais pourtant à l'origine du langage. Ses lettres peuvent donc être comprises comme des lettres matricielles, comme une source d'où peut jaillir le sens, mais dont le sens originel ne peut être enfermé dans les combinaisons qu'elles produisent.

Dans cette perspective, Maïmonide introduit une assez longue digression sur « les langues téméraires »²²² et il est assez étrange de lire cette similitude entre les thèmes des *Hekhalot* et la description féroce et ironique que Maïmonide en fait :

[Ils] se servaient à son égard de tous les attributs et de toutes les allocutions qu'ils croyaient pouvoir se permettre, et insistaient là-dessus, afin de l'émouvoir, comme ils se l'imaginaient, de manière à ce qu'il fût affecté (par leurs paroles). Surtout quand ils trouvaient à cet égard quelque texte d'un discours prophétique, ils croyaient pouvoir se permettre d'employer ces mêmes termes, qui, de toute manière, ont besoin d'être allégoriquement interprétés.²²³

On ne peut penser qu'aux louanges fleuries et emphatiques des *Hekhalot Rabbati* ou aux interprétations de la *Merkavah* que Maïmonide assimile à la langue des poètes c'est-à-dire à des fables. Il est intéressant de noter qu'il refuse même d'en citer un

²²² La digression commence en I, 59 (« C'est que, ne comprenant pas ces sujets sublimes, trop étrangers aux intelligences du vulgaire, ils abordaient Dieu avec leurs langues téméraires », p. 256) pour se poursuivre en I, 51 puis en I, 52 sous la désignation d'« hommes relâchés » (p. 274) et « hommes téméraires » (p. 275)

²²³ G, I, 59, p. 256.

exemple ou de citer un auteur²²⁴. La raison apparente de ce refus est la naïveté et la manifestation de leur ignorance. Pourquoi alors cette digression si violente ? Il semble que Maïmonide assimile ces « langues téméraires » à une expression de croyances populaires (« trop étrangers aux intelligences du vulgaire »), ce qui d'ailleurs rejoindrait la thèse de Halperin sur l'émergence populaire des *Hekhalot*. Mais peut-être, par son silence même, Maïmonide y voit un danger plus grand : cette croyance populaire peut gagner les maisons d'études rabbiniques et les esprits des savants²²⁵. Ce silence sur les auteurs et les textes de ces « langues téméraires » serait ainsi bien le signe d'un profond mépris que celui de la nécessité de ne pas nommer ni de décrire dans le détail toute croyance qui risquerait d'ébranler les fondements de la Loi.

Il en est de même des *kami'ôth* :

Il ne faut pas croire autre chose, ni donner accès dans ton esprit à la folie de ceux qui écrivent des *kami'ôth* et à ce que tu entendras d'eux ou que tu liras dans leurs écrits insensés, en fait de noms qu'ils forgent sans offrir un quelconque sens, les appelant *shémôth* (noms sacrés), et prétendant qu'ils exigent de la sainteté et de la pureté, et qu'ils opèrent des miracles. Toutes ces choses-là sont des fables et qu'un homme parfait ne devrait pas seulement écouter ; et comment donc pourrait-il y croire ?²²⁶

Premièrement, il est intéressant de constater une tournure de phrase similaire en I, 59²²⁷ au sujet de l'attribution de qualités à Dieu. Il s'agit d'une seule et même erreur cognitive, celle de l'idolâtrie du premier degré, aussi bien dans la formulation d'attributs que dans la composition de Noms/amulettes. Mais, et là réside le danger pour Maïmonide, cette erreur cognitive se complique nécessairement en détournement du sens de la Torah et de sa donation (avec le *shem hamephorash*) comme objet de pouvoir et non plus d'étude et de méditation désintéressées²²⁸. Le *yored Merkavah*, en

²²⁴ « S'il ne m'était pas pénible d'abaisser les auteurs, je t'en citerais quelque chose pour attirer ton attention sur ce qu'il y a d'impie ; mais ce sont des discours dont le vice est trop évident pour celui qui sait comprendre » (*Ibid.*, p. 257).

²²⁵ Ce en quoi il n'aurait pas tort puisque la « mystique » ancienne donnera en quelque sorte naissance à la kabbale extatique.

²²⁶ *G*, I, 51, p. 272.

²²⁷ « Tu ne dois nullement y prêter l'oreille ; et comment alors oserais-tu les prononcer, et comment (à plus forte raison) oserais-tu en faire de semblables ? » (*G*, I, 59, p. 258)

²²⁸ C'est d'ailleurs en ce sens que cette critique violente des amulettes, dans le *Guide*, est bien une critique stratégique dans ce projet de restauration des secrets de la Torah. Il est par exemple licite, d'un point de vue médical, en cas de danger extrême, « de murmurer un exorcisme » (Cf. : *LC*, chapitre XI, §

invoquant la couronne et les Noms qui lui sont utiles, peut s'élever vers les Palais de Dieu parce que, dans la littérature des *Hekhalot*, le monde est composé de ces Noms. Les Noms de Dieu, notamment le plus important, le *shem hamephorash*, se confondent avec les attributs d'actions que le mystique de la *Merkavah* a à imiter par une préparation (« prétendant qu'ils exigent de la sainteté et de la pureté ») puis par leur seule prononciation dont le secret est transmis de Moïse à R. Akiba jusqu'à ses disciples secrets. L'auteur du *Guide* s'élève si violemment contre la pratique magique de la Torah, contre la fabrication de talismans, à cause de cette conception du monde fondée sur le pouvoir des Noms comme pouvoir des paroles : celles de Dieu créant le monde et celle des hommes dans leur tentative de le maîtriser.

En ce sens, en creux, Maïmonide nous enjoint à la relecture de *Berakhot* 55a : « Rav Yehouda dit, Rav a dit : Betsalel savait associer les lettres par lesquelles le ciel et la terre ont été créés. Il est écrit ici : « il le remplit de l'esprit divin, de sagesse, d'intelligence et de science » [citant Prov. 3, 19-20] »²²⁹. Par la combinaison des lettres hébraïques, Dieu a créé le ciel et la terre, se servant de ces lettres pour y émaner son intelligence et sa sagesse. Mais, si Dieu a pu créer le monde par la combinaison des lettres formant ses noms, « ces noms dérivés ne sont nés qu'après la naissance du monde »²³⁰. Maïmonide opère une torsion du sens du texte afin de désactiver toute identification du pouvoir de Dieu avec son essence. Ce pouvoir n'en est qu'une dérivation. Et cela lui permet de balayer toute une tradition²³¹ mystique afin de la remplacer par une tradition philosophique, dont il serait l'instaurateur, comme seule méthode d'interprétation de la *Merkavah* et du *Ma'aseh Béréchit* :

La plupart croient qu'il n'y a là autre chose que des lettres qu'on prononce, mais auxquelles ne s'attache aucune idée, de sorte que ce serait par ces lettres qu'on obtiendrait lesdites choses sublimes, et que ce serait pour elles qu'on aurait besoin de ces dispositions morales et de cette grande préparation dont il a été question, tandis qu'il est clair *qu'il ne s'agit dans tout cela que de faire connaître des sujets*

11-12, p. 335) dont l'intérêt est purement psychologique. C'est leur consistance ontologique que Maïmonide refuse.

²²⁹ *TB, Berakhot, 55a.*

²³⁰ *G, I, 61, p. 271.*

²³¹ De la tradition de la littérature des *Hekhalot* à celle du *Sefer Yetsira*.

métaphysiques, de ces sujets qui font partie des mystères de la Torâ, comme nous l'avons exposé.²³²

Maïmonide s'oppose bien à toute une tradition mystique populaire (« la plupart croient »), qu'il pressent de plus en plus dominante, si on articule ce passage à ce qu'il en dit en I, 59 (« trop étrangers aux intelligences du vulgaire »). Face à cette tradition, celle finalement de l'invocation qu'il juge issue de l'imagination, il procède à une opposition silencieuse afin d'instaurer une autre tradition – l'identification des secrets de la Loi à des sujets métaphysiques – permettant de retrouver le sens perdu de ces mêmes secrets. C'est en ce sens que nous pourrions interpréter ce passage étrange de la fin de la *Lettre sur l'astrologie* : « Coupez l'arbre, cassez ses branches, abattez ses rameaux, et dispersez ses fruits ! Plantez à la place l'arbre de la connaissance du bien et du mal, mangez-en le fruit excellent ; étendez la main et prenez encore de l'arbre de vie ! »²³³ Pourquoi donc manger le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal alors même que c'est ce qui a « perdu » Adam ? En se référant à Daniel IV, 2, Maïmonide présente deux arbres : l'arbre de l'idolâtrie et des superstitions qui a pour terreau l'imagination conduisant aux croyances fausses et « l'arbre de la connaissance du bien et du mal ». A la lumière de sa définition de l'idolâtrie et de la finalité de la Loi qui, selon lui, court le risque d'être détournée de son sens profond par son usage imaginaire, celui de la tradition mystique, cet « arbre de la connaissance du bien et du mal » ne peut qu'être la Loi révélée, permettant de distinguer le bien du mal, le juste de l'injuste grâce aux commandements. Mais peut-être pourrions-nous aller plus loin. Cet arbre de la connaissance du bien et du mal serait plus précisément la *Mishnah*, conférant à la Loi orale, par sa compilation, son caractère légal. La science d'Israël s'est perdue peu après l'époque des *Tannaïm*, compilateurs de la Loi orale. Elle s'est perdue à cause d'interprétations imaginaires et fausses de cette même Loi orale, les textes prophétiques interprétés comme apocalypses, les *Aggadot* coupées de leurs racines rationnelles. Maïmonide propose ainsi de replanter cet arbre de la connaissance du bien et du mal, de faire une répétition de la *Mishnah*, elle-même répétition comme compilation de la Loi orale, donc de renforcer le caractère législatif de la Loi (l'objet du *Mishneh Torah*) qui seul permettra de déterrer ses secrets (objets du *Guide*) en

²³² G, I, 62, p. 277.

²³³ LA, p. 25.

commençant, avant tout, par une réforme de la langue à laquelle s'attache un grand pan de la première partie du *Guide*.

2) La réforme de la langue.

a) La lexicographie.

« Comme une pomme d'or dans un filet d'argent à ouvertures très fines, telle est la parole dite selon ses deux faces »²³⁴, explique Maïmonide, synthétisant la méthode d'ex-plication de la Torah « dans sa réalité ». On pourrait alors comprendre cette image à partir d'une sorte de mise en abîme du sens, au sein de laquelle la double strate de compréhension serait élevée au carré. Au niveau pratique, les commandements doivent être compris à partir d'une double strate : leur aspect extérieur, le fait de les pratiquer, prenant sens à partir de leur face interne commandant cette pratique. Et au niveau « théorique », les paroles prophétiques ou les discussions talmudiques²³⁵, prenant le plus souvent la forme d'images, ne peuvent dévoiler leur sens qu'à partir d'une interprétation allégorique, devenant seconde strate de compréhension des textes.

Or, on ne peut en aucun cas séparer ces différents niveaux de lecture, pratique/théorique, extérieur/intérieur. Il faudra sans cesse naviguer entre ces strates. Cette navigation prend la forme d'une oscillation perpétuelle puisque les vérités se dévoilent et se dérobent de manière structurelle, mais aussi, corrélativement, et la forme d'un retissage traducto-interprétatif, dans l'interprétation allégorique, comme dans les mots mêmes du Texte. Si l'on suit la double interprétation du « filet », à la manière de Salomon qui, de cordes en cordes, s'enfonce dans la profondeur, on ne peut approcher la compréhension des allégories que si, déjà, la pensée est assainie des fausses croyances, des images-idoles. Elle ne peut l'être qu'en déployant un filet sur ces images. De même que la matière ne peut être livrée à elle-même et doit prendre forme, de même l'image ne peut rester livrée à elle-même sans courir le risque de se transformer en simple idole vide de sens. Seule l'image informée, encerclée, c'est-à-dire l'image dont les contours sont délimités par un sens qui lui est toujours déjà

²³⁴ G, introduction, p. 18, à propos de Prov. 25, 11.

²³⁵ Principalement les *Haggâdoth du Talmud*.

extérieur, peut être utile. Dès lors, en suivant cette allégorie programmatique (« comme des pommes d'or dans un filet d'argent »), le « filet » servirait à circonscrire le territoire de l'imagination et, du même geste, à protéger les secrets de la Torah, donnant une limite²³⁶ à ce qui n'en possède aucune. Or, comment comprendre cette transformation de l'informe à l'informé ?

La compréhension ne peut venir que par strates comme l'annonce, en tant que méthode et signification du projet maïmonidien, l'allégorie de Salomon : « A quoi ressemblaient les paroles de la Torâ avant que Salomon eût apparu ? A un puits dont l'eau froide était située dans la profondeur, de sorte que personne ne pouvait en boire. Que fit alors un homme intelligent ? Il attacha des cordes les unes aux autres et des fils les uns aux autres, et ensuite il puisa et but. »²³⁷ On ne peut approfondir les paroles de la Torah qu'en s'enfonçant de cordes en cordes, d'allégories en allégories, vers l'abîme, le sans-fond, la source d'où, sans être localisable, affluent toutes les significations. De cet abîme, on ne peut « entrer et sortir en paix » qu'à partir de la « prise » d'un sens juste, laquelle pourtant sans cesse se dérobe. Et c'est cette « prise » que Maïmonide se propose de faire entrevoir dans le *Guide*. Elle doit, avant tout et peut-être principalement, sans cesse se déprendre des fausses interprétations, des contresens charriés jusqu'à présent, dans lesquels Maïmonide voit la source de la perplexité.

De même, Maïmonide affirme encore que « ceci n'est pas un traité sur la langue ; – mais nous mentionnons de ces divers sens ceux dont nous avons besoin pour notre but, pas autre chose »²³⁸. La lexicographie, qui va occuper une très grande part de la première partie du *Guide*, quarante-neuf chapitres, n'est pas un dictionnaire linguistique²³⁹ mais son but est de déterrer les idées contenues dans une langue –

²³⁶ Entre le dedans et le dehors, la surface et la profondeur, entre finalement l'informe et ce qui lui donne forme.

²³⁷ *G*, introduction, p. 17.

²³⁸ *G*, I, 10, p. 55.

²³⁹ Comme l'explique Mordechai Z. Cohen, cette forme de lexicographie n'est pas nouvelle. Saadia ou Ibn Ezra ont eux aussi composé un catalogue pour l'un et un dictionnaire pour l'autre des anthropomorphismes dans les textes bibliques. C'est la stratégie maïmonidienne qui est nouvelle, dans son articulation systématique de la philosophie et de la Torah à partir aussi bien de la lexicographie que de l'interprétation allégorique dont elle est un des outils : « *But neither Sa'adia nor Moses Ibn Ezra had a well-defined mashal strategy as an alternative to their all-inclusive majāz-based method, which amounts to a catch-all for non-literal interpretation.* » (Mordechai Z. Cohen, *Three approaches to biblical metaphor, From Abraham Ibn Ezra and Maimonides to David Kimhi*, Leiden, Brill, Etudes sur le Judaïsme médiéval, Tome XXVI, 2003, p. 203.)

l'hébreu – « dont il ne nous reste aujourd'hui que très peu de choses. »²⁴⁰. A la perte de la langue correspond la perte de la science qu'il est nécessaire de restaurer. Et cette restauration de la science perdue d'Israël ne peut que s'enraciner dans celle de la langue, lui rendant la rationalité de ses concepts, perdue par leurs interprétations poétiques et imaginatives.

Le but de la lexicographie²⁴¹ serait alors de montrer le lien inextricable qui unit les théories que développe l'auteur au fil du traité et la pratique d'une herméneutique se justifiant par une traduction philosophique des textes. En effet, nous pouvons découvrir une double fonction à cette lexicographie, comme on peut s'en apercevoir en analysant l'interprétation maïmonidienne de *yaschab*. Comme pour chaque mot interprété²⁴², Maïmonide commence par rapporter l'interprétation littérale pour ensuite approfondir le sens du mot et dégager son sens allégorique écartant toute possibilité de corporéification. La lexicographie, suivant cette première approche, confirme donc le passage du sens littéral, lié à la corporéité, au sens allégorique comme application de l'interprétation allégorique que proposait l'introduction.

Mais, en creux, une autre fonction de la lexicographie se laisse esquisser et consiste à entrelacer concepts grecs et mots hébreux, comme seule manière d'en dévoiler le sens. En distinguant deux catégories linguistiques – basées sur la *Rhétorique* d'Aristote et décrites dans le chapitre XIII du *Traité de Logique* de Maïmonide – la métaphore (*isti'āra* en arabe ; השאלה, *hashālah* en hébreu) et l'allégorie (*mathal* en arabe ; משל, *mashal* en hébreu), Mordechai Z. Cohen observe une indistinction fréquente entre les notions d'*isti'āra* et de *manqūl*²⁴³ dans le *Guide*. En se fondant sur l'« Observation préliminaire » de l'introduction du *Guide* – affirmant qu'aucune contradiction dans le traité ne peut être due à l'évolution de la pensée de l'auteur – il en conclut que « *isti'āra in the Guide means dead metaphor, period.* »²⁴⁴ Et s'il est possible de

²⁴⁰ G, I, 61, p. 270.

²⁴¹ Lexicographie dont on peut retracer quatre grands thèmes, suivant la division qu'en fait Mordechai Z. Cohen (in *Three approaches to biblical metaphor*, op. cit., p. 202), lui-même s'appuyant sur celle de Leo Strauss : la première section concerne la métaphore de l'image de l'homme (chapitres 1-7), la deuxième celle du mouvement (chapitres 8-25, 26 et 27), la troisième celle des membres et de l'intellect humains (chapitres 28-48, 46-48) et la dernière concerne celle des anges (le chapitre 49)

²⁴² Mots ambigus pouvant conduire à une fausse interprétation c'est-à-dire à une corporéification de Dieu.

²⁴³ Traduit, par Rémi Brague, par « nom transporté », représentant le sixième type de noms équivoques (*TL*, chap. XIII, p. 92-93) et que Mordechai Z. Cohen assimile à la notion contemporaine de « métaphore morte » (« a metaphor used so often that it is not perceived as such and thus functions as a literal expression. » in Mordechai Z. Cohen, *Three approaches to biblical metaphor*, op. cit., p 110)

²⁴⁴ *Three approaches to biblical metaphor*, op. cit., p. 111.

reprendre cette analyse identifiant la « métaphore morte » aux métaphores analysées dans le *Guide*, si les métaphores bibliques sont « mortes » c'est, encore une fois, parce que leur sens a été perdu. Ces métaphores sont mortes comme a été perdue la « science de la loi dans sa réalité ». Reprises par le commun et les « langues téméraires » qui leur donnent, au fil du temps, un sens littéral, elles doivent être revivifiées. Leur sens véritable, qui ne que peut faire tension, doit leur être rendu. Tel est le but de la lexicographie.

Prenons un exemple. Pour expliquer *yaschab* lorsqu'il est appliqué à Dieu, l'auteur le définit comme désignant « celui qui est perpétuel et stable et qui n'est soumis à aucune espèce de changement, ni changement d'essence, ni changement par rapport à un état quelconque qui serait hors de son essence, ni enfin changement par rapport à sa relation avec autre chose ; car il n'y a entre lui et les autres choses aucune relation telle qu'il puisse subir un changement dans cette relation »²⁴⁵. Suivant ce sens allégorique, il est prouvé que Dieu ne peut être affecté et ce, à l'aide d'une catégorie d'Aristote, le changement, où le concept vient relayer l'ambiguïté de l'hébreu²⁴⁶. En interprétant *yaschab* à partir de la catégorie du changement, Maïmonide peut démontrer l'immutabilité de Dieu et ainsi reforger l'image, trop ambiguë, en idée par la délimitation de son sens, repris dans les filets de la rationalité philosophique. Cependant, si la catégorie du changement permet la compréhension de l'immutabilité divine, il semble que suivre cette définition conduit à l'idée d'une providence générique, celle finalement du Dieu des philosophes, du premier moteur immobile et éternel. Et c'est cette ambiguïté qu'il est nécessaire de creuser²⁴⁷.

En effet, « être assis » traduit la stabilité, l'immutabilité divine et il en découle, en toute logique, que « lorsque Dieu est mis dans cette relation [exprimée par homonymie] avec les espèces des êtres soumis à la naissance et à la destruction, on dit également de lui qu'il est assis ; car ces espèces sont perpétuelles, bien réglées et d'une existence stable comme celle des individus du ciel »²⁴⁸. « Dans cette relation », où la séparation est marquée par l'homonymie, c'est-à-dire dans la perspective de l'action de

²⁴⁵ *G*, I, 11, p. 59.

²⁴⁶ Langue dont, encore une fois, comme l'affirme l'auteur du traité, il ne reste que très peu de connaissances.

²⁴⁷ Ambiguïté d'ailleurs inhérente à la théorie de la providence qui semble se construire à partir d'une alternative que Maïmonide ne tranchera pas, tout au moins explicitement.

²⁴⁸ *G*, I, 11, p. 59-60.

Dieu sur le sublunaire, il ne semble y avoir de providence qu'au niveau de l'espèce, non pour l'individu. *Yaschab* peut être alors compris comme une préparation à la première théorie de la providence. Ce n'est qu'avec *tçour* que se dessine une théorie plus précise en tant qu'il désigne « le principe et la cause efficiente de tout ce qui est hors de lui »²⁴⁹. Cette définition serait alors la propédeutique à la construction de la notion d'épanchement. De *yaschab* à *tçour*, l'idée d'immutabilité divine devient celle d'un « principe » en tant que « cause efficiente ». A partir de l'interprétation rationnelle des mots bibliques ambigus, la conception d'un principe statique devient celle d'un principe dynamique, ce que l'on pourrait comprendre comme préparant la double théorie de la providence.

Grâce à la lexicographie, Maïmonide tisse ainsi tout un réseau de significations, au sein duquel chaque mot renverrait à un autre, rendant possible, du même geste, la compréhension des « têtes de chapitre », développées discursivement tout au long du *Guide* et condensées dans chaque mot biblique ambigu²⁵⁰ dont le sens est à dérouler. De cette hypothèse on peut alors dégager deux conséquences. Premièrement, d'un point de vue stratégique, cette traduction-interprétation permettrait d'apaiser les perplexes en désactivant le débat de sa charge temporelle, circonstanciée. Si les tensions mises en scène dans le *Guide* (sur la providence, la question de la création ou de l'éternité du monde) sont toujours *déjà*²⁵¹ contenues dans les textes bibliques, grâce à cette lexicographie Maïmonide tend à prouver que le débat plongeant ses contemporains dans la perplexité n'est pas historique mais que cette tension serait une des structures de la Torah²⁵². C'est peut-être en ce sens également que Maïmonide s'appuie sur l'autorité des prophètes, Malachie et David en particulier, pour rejeter l'opinion niant l'omniscience divine : « Tout ce que j'avais pour but dans ce chapitre, c'était de montrer que c'est là une manière de voir très ancienne, je veux parler de cette erreur des ignorants qui nient que Dieu ait connaissance (des choses humaines) »²⁵³. En prouvant que le débat n'est pas nouveau, totalement circonstancié, par cette lecture

²⁴⁹ *G*, I, 16, p. 67.

²⁵⁰ Ambiguïté qui est la marque même de la nécessité du creusement du sens.

²⁵¹ « Déjà » ne peut être compris sur le mode temporel ou historique même si la donation de la Torah est un point d'ancrage historique, mais déborde de toutes parts le cadre de l'histoire, du temps de la finitude en général.

²⁵² Torah qui est avant tout dialogale.

²⁵³ *G*, III, 19, p. 146.

allégorique de la Bible, s'appuyant sur une lexicographie rationnelle, le débat temporel et passionnel se transforme en débat d'idées qui a lieu sur la terre ferme de la raison.

Dans cette perspective s'esquisse la seconde conséquence de cette interprétation. Si le débat, engageant les opinions philosophiques et théologiques, est développé de manière discursive, la lexicographie tend à prouver la validité de ce débat, tel qu'il est mis en scène par l'auteur. La lexicographie « philosophique » rend possible la construction de la théorie maïmonidienne de la compatibilité de la philosophie et de la Loi en démontrant, mots à l'appui, la non-contradiction de cette théorie avec les Textes. La théorie, une fois dévoilée rationnellement, rend ainsi compte de sa lexicographie et la justifie.

Par cette lexicographie, Maïmonide veut finalement démontrer l'impossible réduction de cette science à restaurer à l'explication de ses mots, en commençant par la refondation de sa langue : « et il ne faut pas faire comme ces pauvres *darschanîm* (prédicateurs) et commentateurs, qui s'imaginent que la science consiste à connaître l'explication des mots »²⁵⁴ précisément parce que « *Et l'homme imposa des noms, etc.* (Gen. II, 20), qui nous apprend que les langues sont conventionnelles et non pas naturelles, *comme on l'a cru* »²⁵⁵. Ce n'est pas le mot en tant que tel qui charrie le sens – les mots sont institués par les hommes – mais l'idée qu'il contient. En tant que tel, le mot n'est ni vrai ni faux, ni bénéfique ni nocif. Ce n'est pas, finalement, le sens de ces mots qui intéresse Maïmonide lorsqu'il compose sa lexicographie mais l'idée que le mot ne peut contenir en son entier. Et seule la méthode de l'interprétation allégorique permet de déterrer cette idée.

b) L'interprétation allégorique.

Opposer la raison à l'idolâtrie de manière frontale ne peut que renforcer l'illusion anthropomorphique puisqu'il s'agit de deux régimes hétérogènes de pensée. Seuls des arguments rationnels, tirant leur force du sein même de l'idolâtrie, peuvent la retourner contre elle-même. Tel est le propre de l'interprétation allégorique, visant à déterrer le sens rationnel à travers sa représentation dans l'image.

²⁵⁴ G, II, 29, p. 227.

²⁵⁵ G, II, 30, p. 253-254.

Suivant cette hypothèse, « faire une haie autour de la Torah » prendra, en premier lieu, l'apparence d'une haie textuelle la protégeant de toute interprétation prenant pour norme la seule imagination. En effet, Maïmonide refuse la méthode du פֶּשֶׁט (*pshat* en hébreu), c'est-à-dire l'interprétation strictement littérale, parce qu'en suivant cette méthode, l'investigation se trouve paralysée au seul niveau des corps, du langage dans son sens le plus courant : la désignation de l'identique. Or, lire la Torah de cette façon revient à « oublier » une des branches de la tension, à rester au seul niveau de l'immanence et, du même geste, à trahir sa vocation même. C'est alors en ce sens qu'il nous faut comprendre l'interprétation allégorique. Ce n'est qu'en opérant une torsion sur le langage que peut se dévoiler, dans la sphère du même, son origine qui l'excède.

Comme nous l'avons dit, on ne peut approfondir les paroles de la Torah qu'en s'enfonçant de cordes en cordes, d'allégories en allégories, vers la source de la signification. On ne peut aller dans la profondeur qu'en suivant la stratégie d'écriture du *Guide*, elle-même écho de la structure ontologique des vérités qui se dévoilent pour se dérober. Tel est le sens de la nécessité d'une dissémination textuelle non seulement pour « avancer masqué », ou cacher la vérité aux ignorants, mais comme seule méthode de compréhension de la Torah « dans sa réalité ».

Il s'agit donc bien d'une mise à la question du sens du Texte à partir de la mise à la question de ses mots. A l'approfondissement du sens correspond la torsion des mots, brisant le cercle de l'interprétation imaginative. Maïmonide demande à son lecteur :

Sépare et distingue les choses par ton intelligence, et tu comprendras ce qui a été dit par allégorie, ce qui a été dit par métaphore, ce qui a été dit par hyperbole, et ce qui a été dit exactement selon ce qu'indique l'acception primitive (des termes). Et alors toutes les prophéties te deviendront claires et évidentes ; tu auras des croyances raisonnables, bien ordonnées et agréables à Dieu [...]²⁵⁶

On ne peut approfondir le sens des prophéties qu'à partir d'une analyse philosophique, elle-même rendue possible par une lecture du texte guidée par sa schématisation générale des figures de la rhétorique : allégorie, métaphore, hyperbole, sens propre. Or, comment comprendre cette rhapsodie de figures et leur articulation ?

²⁵⁶ G, II, 47, p. 360.

Maïmonide, comme au passage, rappelle le projet du *Guide* en affirmant qu'« on les initiera à la manière de les interpréter [c'est-à-dire à la manière allégorique], et on appellera leur attention sur les homonymies et les métaphores dont s'occupe ce traité »²⁵⁷. Suivant cette lecture, on pourrait comprendre l'allégorie comme le genre dont la métaphore, l'hyperbole et l'homonymie seraient les espèces afin d'encercler l'image, la prendre dans les filets de la raison. Il est intéressant d'analyser la fin du chapitre où Maïmonide dit : « ce sont là aussi des sujets qui font partie des secrets de la Loi, et, quoique nous n'ayons parlé que d'une manière sommaire, il sera facile, par ce qui précède, d'en connaître les détails »²⁵⁸. Bien sûr, l'auteur ne peut qu'en parler de manière sommaire²⁵⁹, mais cette classification peut être vue comme une des multiples portes d'entrées de la lecture de la Torah, et donc également du *Guide*, puisqu'elle permet de découvrir les têtes de chapitres disséminées.

Premièrement, la métaphore (*isti'āra*) opère suivant le régime du même, par une assimilation de différents. Au risque de l'anachronisme, on pourrait employer la terminologie de Saussure en définissant la métaphore comme faisant signe vers le signifié mais pouvant très bien parfois se substituer au même signifié, l'élément comparatif disparaissant peu à peu. Mais, plus important encore, il n'y a pas de faille dans la signification. La métaphore, au sens courant du terme, serait plutôt une précision.

Comme le montre l'analyse du mot *panim*²⁶⁰ le mode opératoire de toute la lexicographie est de commencer par le sens courant, le langage commun qui est celui des corps, pour en dégager le sens profond, de plus en plus intellectualisé. Selon le verset biblique : « l'Éternel parla à Moïse face à face » (Ex. 35 : 11). Comme l'explique Maïmonide²⁶¹, Moïse l'entendait sans intermédiaire – sous-entendu sans l'intermédiaire de l'imagination, à la différence des autres prophètes, qui n'ont que des visions prophétiques ou des rêves prophétiques par l'intermédiaire de l'imagination.

²⁵⁷ *G*, I, 35, p.132.

²⁵⁸ *G*, II, 47, p. 361.

²⁵⁹ Rappelons-nous les remarques de l'introduction : « L'homme attentif ne me demandera pas ni n'espérera, lorsque nous aurons parlé d'un certain sujet, que nous l'achevions, ou, lorsque nous aurons commencé l'explication du sens d'une certaine allégorie, que nous épuisions tout ce qui a été dit au sujet de cette allégorie : ceci, un homme intelligent ne pourrait le faire de vive voix, dans une conversation, et comment pourrait-il le consigner 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. » (*G*, introduction, p. 8-9.)

²⁶⁰ *G*, I, 37.

²⁶¹ « Par *face à face* on veut indiquer qu'il (Moïse) entendait la *voix* (divine) sans l'intermédiaire d'un ange. » (*G*, I, 37, p. 139.)

Donc il s'agit bien d'un rapport métaphorique. L'image de la « face » sert à décrire la prophétie de Moïse et à souligner l'absence d'intermédiaire entre Dieu et Moïse. Mais, bien entendu, Moïse ne contemple pas le visage de Dieu. Ce serait de l'anthropomorphisme. Et c'est dans cette perspective que Maïmonide présente le mot *panim* comme « un homonyme, et il l'est principalement sous le rapport métaphorique »²⁶². Que montre ce dévoilement de la métaphore ? La métaphore, *isti'āra* au sens de *manqūl*, doit à chaque fois être relayée par l'homonymie sous peine de verser dans l'anthropomorphisme.

Ainsi l'homonymie, à la différence de la métaphore, marque un écart entre le mot et la chose, entre l'image et sa signification qui devient polysémique :

Sache que celui qui ne comprend pas la langue d'un homme qu'il entend parler, sait sans doute que cet homme parle, mais il ignore ce qu'il veut dire. Mais, ce qui est encore plus grave, c'est qu'on entend quelquefois dans le langage (d'un homme) des mots qui, dans la langue de celui qui parle, indiquent un certain sens, tandis que par hasard, dans la langue de l'auditeur, tel mot a un sens opposé à celui que l'interlocuteur voulait (exprimer) ; et cependant l'auditeur croit que le mot a, pour celui qui parle, la signification qu'il a pour lui-même. Si, par exemple, un Arabe entendait dire à un Hébreu *abā*, l'Arabe croirait que l'autre veut parler de quelqu'un qui repousse une chose et ne la veut pas, tandis que l'Hébreu veut dire, au contraire, que la chose plaît à celui-là qui la veut. C'est là également ce qui arrive au vulgaire avec le langage des prophètes.²⁶³

Le problème n'est pas celui du sens littéral en tant que tel mais de l'écart incompris entre le langage quotidien, pouvant finalement être ramené au besoin vital, et le langage des prophètes. Il ne s'agit pas seulement d'une traduction d'une langue dans une autre. En quelque sorte ce serait trop « simple » puisque d'une langue à l'autre, ce sont les différences qui sautent aux yeux, d'où la difficulté de l'apprentissage. Dans la « traduction » de la langue des prophètes, ce n'est pas l'apprentissage qui pose problème mais la reconnaissance même de la différence entre les langues. Pour cette raison, Maïmonide donne l'exemple de l'hébreu et de l'arabe, deux langues sémitiques

²⁶² *G*, I, 37, p. 138.

²⁶³ *G*, II, 29, p. 210-211.

très proches, signalant que c'est la proximité des langues qui est source de confusion. « La Loi parle le langage des hommes », les prophètes usent du langage ordinaire, mais pour exprimer une idée qui n'est pas de l'ordre du régime ordinaire du langage. D'où la nécessité d'opérer un écart de signification, rôle joué par l'homonymie. Et c'est le sens du relai immédiat de la métaphore par une homonymie afin de dégager la différence de sens.

Restent l'amphibologie et l'hyperbole, des genres de l'homonymie et de la métaphore. L'amphibologie peut être comprise comme un genre de l'homonymie au sens où elle met en évidence des ambiguïtés. Par exemple, Moïse est appelé prophète par amphibologie²⁶⁴ parce que sa prophétie, n'ayant besoin d'aucun intermédiaire, est différente de toutes les autres prophéties. L'hyperbole relève plutôt de la métaphore par son caractère d'exagération, faisant référence au même et fait signe, comme la métaphore, vers l'homonymie²⁶⁵.

Pour cette raison, le *Guide* ne contient aucune métaphore. Il interprète les métaphores bibliques mais lui-même n'en présente aucune parce qu'on ne peut dévoiler les secrets de la Torah à partir du régime commun du langage. Ce dernier est non seulement appauvrissement de la signification de l'image mais, plus précisément, la perte de son sens, devenant « métaphore morte ». C'est le sens, d'ailleurs, de ce développement introductif : « car il nous semblait qu'en procédant nous-même par voie d'allégorie et en cachant ce qui doit rester caché, nous ne nous serions pas écarté du but primitif (des *Derachôth*), et nous n'aurions fait pour ainsi dire que substituer un individu à un autre individu de la même espèce »²⁶⁶. Suivant ces propos apparents, le mode d'écriture du *Guide* ne serait pas allégorique ; seule sa méthode d'interprétation de l'Écriture le serait et l'allégorie serait ce jeu entre métaphore et homonymie, dévoilement et voilement des secrets, poussant le langage à rompre avec son régime habituel de fonctionnement. L'homonymie ou la métaphore seules ne peuvent pas rompre avec le régime du même mais, relayées incessamment l'une par l'autre, elles participent de cette méthode de lecture qu'est l'interprétation allégorique.

²⁶⁴ *G*, II, 35, p. 278.

²⁶⁵ Par exemple : « Des villes grandes et fortes jusqu'au ciel » (*G*, II, 47, p. 357), l'âge des patriarches, l'ouverture des cieux, etc.

²⁶⁶ *G*, introduction, p. 15.

La métaphore, considérant l'image *en tant qu'image*, et non identifiée à la chose elle-même, met en évidence le caractère représentatif du langage, le régime du même, et ne peut prendre sens que relayée par l'homonymie, produisant un écart et ainsi rendant possible le dévoilement, au sein même du langage, de son origine qui l'excède. La tension sera alors toujours maintenue, l'allégorie empêchant tout oubli de l'un des deux niveaux de la tension. Doit-on alors étendre l'interprétation allégorique à tous les secrets de la Loi, comme clé principale de dévoilement ?

Là encore ce serait trop simple. Dès qu'on ne comprendrait pas le sens de tel ou tel verset biblique, par ignorance ou incapacité, on se servirait systématiquement de l'interprétation allégorique. Puisque, par exemple, les philosophes professent l'éternité du monde, l'interprétation allégorique des textes pourrait « sauver la Torah » de toute croyance étrangère et affirmer la thèse de la création du monde. Or, bien sûr cela est impossible. Comment la Loi pourrait-elle alors se distinguer de l'idolâtrie avec de telles pratiques ? Maïmonide est très clair, à propos du débat sur l'éternité ou la création du monde :

Il faut nécessairement avoir recours à l'interprétation allégorique, toutes les fois que, *le sens littéral étant réfuté par une démonstration*, on sait (d'avance) qu'il est nécessairement sujet à interprétation. Mais l'éternité du monde n'a pas été démontrée, et par conséquent, il ne convient pas de faire violence aux textes et de les interpréter allégoriquement, pour faire valoir une opinion dont on pourrait aussi bien faire prévaloir le contraire, en raisonnant d'une autre manière²⁶⁷.

L'interprétation allégorique n'est valide que sur les sujets déjà démontrés (sous-entendu : philosophiquement). Donc, premièrement, ce n'est pas la seule méthode du *Guide* ou la seule clé. Et deuxièmement, le *Guide* ne peut pas être écrit de manière allégorique car ses sujets principaux ne peuvent pas être démontrés.

On peut alors avancer la définition de l'allégorie comme méthode et travail préparatoire à la compréhension des divergences qui serait la finalité du traité. En effet, si l'interprétation allégorique peut être comprise avant tout comme une haie textuelle autour de la Torah, la protégeant contre tout dévoilement des images dont elle use, en tant que refaçonnage des mots, elle est une analyse préparatoire à la compréhension de

²⁶⁷ G, II, 25, p. 196; que j'ai souligné.

leur sens, celle des vérités cachées, dont les divergences représentent le cœur que Maïmonide se propose d'étudier. Le constat, de Mordechai Z. Cohen, de l'indistinction fréquente, dans le *Guide*, entre *isti'āra* et *manqūl* n'est-il d'ailleurs pas le signe de la présence d'une divergence et donc d'une allusion à un secret de la Torah ?

Aux paroles obscures correspond l'interprétation allégorique, comme aux secrets de la Loi correspondent, dans le texte du *Guide*, les divergences, seule manière de dévoiler ce qui, dans sa nature même, ne peut que rester caché.

Dès lors, on ne peut comprendre les idées et les principes rationnels, contenus dans la Loi, qu'à partir du tissage des mots dont la trame ne peut être retrouvée qu'à partir d'une méthode usant d'outils définis : allégorie, voie négative, contradictions, divergences, répétitions, silences. Il est nécessaire de retrouver le sens caché de la Loi, de « comprendre la Loi dans sa réalité » et ce ne peut être possible qu'à partir d'une lecture se coulant dans l'écriture de la Loi, suivant son sillon pour en dégager la trame rationnelle. C'est pourquoi, aux vérités qui ne sont entrevues que pour ensuite se dérober ne peut que correspondre la dissémination textuelle des éléments, dans le *Guide*, prenant pour modèle la structure en apparence non structurée de la Torah : « Ces éléments mêmes ne se trouvent pas, dans le présent traité, rangés par ordre et d'une manière suivie, mais, au contraire, disséminés [...] car mon but est (de faire en sorte) que les vérités y soient entrevues, et qu'ensuite elles se dérobent, afin de ne pas être en opposition avec le but divin. »²⁶⁸ Il s'agit bien d'approfondir les paroles de la Loi, en suivant la méthode de la Torah orale, assainie de son interprétation guidée par l'imagination, parce que la Torah, en son entier, est dialogale, à la fois pont entre la sphère de l'immanence et son origine qui l'excède et dans son mode d'écriture même. Il est ainsi nécessaire de transgresser l'interdiction des sages du Talmud en vue de rétablir ce dialogue perdu, voilé par les interprétations fondées sur l'imagination. Or, comment le réactiver, seule manière d'apaiser les perplexes, sans pour autant trahir cela même qu'il est nécessaire de défendre ?

Maïmonide doit défendre la Torah sur plusieurs fronts. D'une part, les commandements, dans leur entier, doivent être lavés de toute « accusation » d'irrationalité, de même que la Torah, au sens le plus général, doit être lue « dans sa réalité », c'est-à-dire principalement en suivant la trame rationnelle qui la sous-tend.

²⁶⁸ G, introduction, p. 10.

En ce sens, la philosophie peut être menace et source de perplexité, comme exercice d'une rationalité en apparence « autre » que celle pratiquée dans la Torah orale, dans les *Haggâdoth* par exemple. Mais, d'autre part, la foi ne peut être défendue au prix de la vérité, non seulement par amour de la vérité mais aussi par stratégie défensive. Défendre la Loi « à tout prix » reviendrait à accroître la perplexité puisque la démonstration ne peut, dans cette perspective stricte, avoir force de preuve. C'est pourquoi Maïmonide combat la méthode du *Kalām* :

[...] car ils sont comme quelqu'un qui s'échappe de la cendre brûlante (pour tomber) dans le feu. En effet, ils ont effacé toute loi naturelle et altéré la nature du ciel et de la terre, en prétendant que par ces propositions on peut démontrer que le monde est créé. Mais, loin d'avoir démontré la nouveauté du monde, ils nous ont détruit les démonstrations de l'existence, de l'unité et de l'incorporité de Dieu.²⁶⁹

Défendre la Loi à tout prix, au prix même de la vérité, c'est ravager les fondements même que l'on voulait défendre et se joindre à Elisha A'her « si tu aspiras à une perception au-dessus de ta faculté perceptive, ou que tu te hâtes de déclarer mensonges les choses dont le contraire n'est pas démontré, ou qui sont possibles, fût-ce même d'une manière très éloignée »²⁷⁰. Tout est question de limites, celles de notre finitude, de notre complexion, mais surtout de la rationalité que l'on ne peut dépasser. La méthode du *Kalām* est une menace pour la Torah en raison de sa méthode. Selon Maïmonide, elle consiste à vouloir démontrer ce qui ne peut l'être et donc à franchir les limites propres à notre rationalité finie et ainsi à s'abîmer dans le territoire de l'imagination qui, du même geste, n'a plus de frontières et ne peut plus être qu'*hubris*, démesure, représentant tout ce à quoi on voulait échapper. Il serait alors intéressant d'étudier la figure de l'*A'her*, telle qu'elle est comprise dans le *Guide*, comme paradigme de ce contre quoi la Torah doit être défendue. Pour cela, Maïmonide, dans son allusion à l'ascension des quatre sages au *Pardès*, au paradis du sens, ne fait mention que de R. Akiba et d'Elisha A'her, comme métaphores des deux voies qui, finalement, s'offrent au perplexe : la sagesse ou la destruction. Et c'est au sein de cette oscillation que l'*A'her* prend tout son sens à partir d'une certaine inflexion face à sa

²⁶⁹ G, I, 76, p. 458-459.

²⁷⁰ G, I, 32, p. 111.

vision traditionnelle²⁷¹. Dans le *Guide*, l'*A'her* est moins l'Autre de la Torah, en tant qu'il la renie pour la culture grecque, que l'Autre renonçant à la rationalité propre à la Torah *et* à la philosophie et ainsi sombrant dans l'*hubris*.

Par conséquent, s'il faut « faire une haie autour de la Torah », ce n'est pas en rejetant ce qui en apparence lui est Autre (la vision grecque) mais au contraire en intégrant cet « Autre » dans ses propres fondements. Il est nécessaire d'intégrer la rationalité grecque, compatible avec celle de la Loi, devenant le filet enserrant les secrets de la Torah, délimitant leurs contours, dévoilant leur structure et par là même les protégeant de toute interprétation irrationnelle qui ne pourrait que les détruire, en même temps que les racines de la religion. Ainsi, l'Autre de la Torah ne peut être défini à partir de la seule opposition entre un intérieur (les racines de la religion) et un extérieur (la culture grecque comme « Autre » du Judaïsme). Il ne peut être conçu à partir de sa seule « étrangeté » face à la Loi mais comme point limite de l'outrepassement des frontières, de l'effondrement de la rationalité cédant à l'*hubris*. La rationalité philosophique peut servir de filet circonscrivant le territoire de l'imagination, interdisant tout passage à l'illimité. Mais, si elle sert d'instrument à la construction de la haie, il nous reste encore à approfondir sa compatibilité avec la Torah.

c) La parabole de l'enfant dans l'île

Si le postulat de la compatibilité de la philosophie avec la Loi permet à Maïmonide de composer sa lexicographie, enroulant les idées grecques dans les mots hébraïques, et si l'interprétation allégorique ne peut servir à justifier toute opinion, la lexicographie ne peut en aucun cas justifier la compatibilité, « coûte que coûte », de la Loi et de la philosophie. Pour Maïmonide, elle sert à dégager la rationalité cachée des passages bibliques, dont l'impossibilité du sens littéral a été démontrée. Et cette rationalité ne doit pas être un quelconque forçage de sens. La lexicographie a pour but de forger des concepts, à partir de l'hébreu entretissé d'idées grecques. Si ce tissage tend à rendre à

²⁷¹ Interprétation telle qu'on peut la comprendre dans *Talmud Babli, Hagiga*, 15b : « Et le *A'her*, que se passa-t-il donc avec lui ? Un chant grec ne quittait jamais ses lèvres » ou dans le *Kuzari* : « le troisième corrompt les pratiques religieuses parce qu'il s'était hissé jusqu'aux êtres intelligibles. Il se disait que "ces pratiques religieuses ne sont que des instruments et des moyens pour accéder au niveau des intelligibles. Or, moi j'y suis parvenu ; je n'ai donc plus à me soucier des pratiques religieuses." » (Juda Hallévi, *Kuzari*, III, 65, Lagrasse, Verdier, « Les Dix Paroles », p.140.)

la langue sa force conceptuelle originaire, contre son interprétation poétique, il permet également, à partir de cette force renouvelée, de montrer sa singularité et celle des secrets qu'elle contient, notamment à partir d'écarts face aux opinions des philosophes. A quelle forme de rationalité sommes-nous alors confrontés dans ce traité ?

Dans le débat sur la croyance en la création ou l'éternité du monde, nous savons que Maïmonide ne tranchera pas, tout au moins par une démonstration. Dans le chapitre II, 30 du *Guide*, il prend bien soin de distinguer « premier » de « principe », à partir de la langue même : « Le mot qui, dans notre langue (hébraïque), indique la priorité, est *te'hilla* [...] Celui qui désigne le principe est *reschît* ; car il est dérivé de *rôsch*. »²⁷² S'il y a bien un commencement, il ne peut être commencement temporel mais du temps lui-même, comme cela a été démontré grâce à la physique aristotélicienne. Maïmonide peut ainsi retraduire *beréschit* grâce à sa connexion à son interprétation philosophique. Ainsi, « on a dit *be-réschîth* (Genèse, I, 1), où la particule *be* a le sens de *dans*. La véritable traduction de ce verset est donc celle-ci : *Dans le principe Dieu créa le haut et le bas* (de l'univers) ; c'est là la seule explication qui s'accorde avec la nouveauté (du monde). »²⁷³ L'origine ne peut désigner le tout début, non seulement parce que ce serait renvoyer à un ordre mythologique mais parce que cela reviendrait à assimiler Dieu à l'ordre du temps, à le considérer au sein du mouvement temporel. L'origine n'est pas un commencement dans le temps mais du temps lui-même. Elle est commencement dans le principe. Partant, la création du monde est en même temps renouvellement du monde en tant que le Principe assure son maintien et sa continuation²⁷⁴. Le monde, une fois créé, apparaît comme s'il était éternel parce qu'il est perpétuel grâce au Principe. Or, si nous avons vu que l'auteur du *Guide* a prouvé que Dieu est la cause efficiente de la rotation du ciel, comment en inférer une création *ex nihilo* alors même qu'ici et maintenant le monde apparaît comme éternel ?

Si une démonstration peut être établie, ce ne peut être qu'une démonstration par la négative, le projet maïmonidien même : « J'exposerai que, si nous sommes conduits à quelque conséquence absurde en admettant la création, on est poussé à une absurdité plus forte encore en admettant l'éternité »²⁷⁵. On ne peut alors acquérir, sur cette

²⁷² *G*, II, 30, p. 231.

²⁷³ *G*, II, 30, p. 231-232.

²⁷⁴ Cela expliquerait les paroles de Salomon pour qui « ces œuvres de Dieu, c'est-à-dire le monde et ce qu'il renferme, resteront perpétuellement stables dans leur nature, bien qu'elles aient été faites. »

²⁷⁵ *G*, II, 16, p. 129.

question, qu'une connaissance négative en se demandant quelle opinion sera la moins absurde. Cependant, Maïmonide s'était proposé, dès l'introduction, d'expliquer les secrets de la Torah, dont fait partie la question de la création. Comment alors se proposer d'expliquer ces secrets alors même qu'un des plus profonds en reste à sa seule compréhension comme secret, comme vérité inaccessible ? En fait, c'est au cœur de cette idée de compréhension que tout se joue. Cette forme de connaissance ne peut être appréhendée au pur niveau épistémologique car elle est avant tout prise de conscience des limites de la rationalité humaine. La question de la création est un des secrets sur lesquels bute la rationalité humaine, non pas à cause d'une ignorance circonstanciée mais parce qu'elle est un des signes de ses limites. La compréhension de la création du monde ne pourra alors s'exprimer par une démonstration. Par conséquent, dans ce débat, la méthode philosophique ne s'avère pas limitée par elle-même mais c'est la rationalité humaine qui semble avoir atteint son propre seuil. La philosophie a pour objet ce qui est, ici et maintenant. La causalité est avant tout celle des corps, de même que le langage est celui des hommes, essentiellement lié à la matière et par extension au corps. La question de la causalité divine ne peut donc relever des sujets de la physique.

Sur ce point précis Maïmonide ne peut plus suivre Aristote qui n'étudie que la causalité physique, ici et maintenant, et c'est en ce sens qu'il utilise la notion *feidh*. En introduisant cette notion, à la croisée de la philosophie et de la tradition torahique, il rompt avec la logique aristotélicienne, seul moyen de sauver l'opinion de la Torah. Or, cet argument ne peut avoir la force d'une démonstration. Il est affirmation d'une croyance qui ne peut être ni réfutée, puisqu'elle se fonde sur des prémisses rationnelles et logiques, ni démontrée, puisque au-delà des capacités humaines. Doit-on alors dire que Maïmonide abandonne la logique aristotélicienne au bénéfice de l'opinion de la Torah ?

Certes, la création *ex nihilo* est indémontrable, mais il en est de même au sujet de l'opinion concernant l'éternité du monde : « Quant à moi, il me semble qu'il [Aristote] ne prétend nullement attribuer aux preuves dont il l'appuie une force démonstrative ; mais elle est, selon lui, ce qu'il y a de plus admissible. »²⁷⁶ Si les deux opinions sont

²⁷⁶ G, II, introduction, p. 28 faisant référence à l'affirmation d'Aristote selon laquelle l'éternité du monde est un problème dialectique : « les questions au sujet desquelles nous n'avons aucun argument, parce qu'elles sont trop vastes et que nous croyons qu'il est difficile d'en fournir la raison : si, par

indémontrables, si ce problème accuse les limites de la connaissance humaine, il n'en reste pas moins qu'il doit faire « l'objet d'une investigation » ; d'où la méthode par conjectures²⁷⁷. Nous avons vu que, pour Aristote comme pour la Torah, le but est bien moins la démonstration de sa propre thèse – ce que les *Mutakallimūn* n'ont pas compris – que la recherche elle-même, rendant aporétique la solution du débat entre la création ou l'éternité du monde. Et si Maïmonide ne peut suivre Aristote que jusqu'au point de rupture, marqué par l'introduction de la notion d'épanchement, on ne peut pour autant parler d'abandon de la logique aristotélicienne. Au contraire, ce n'est qu'en suivant sa logique et plus généralement la logique philosophique, telle qu'elle a été pratiquée par Platon et Aristote, que l'on peut entre-apercevoir quelque vérité parce que ce n'est ni l'intention d'Aristote ni celle de la Torah de démontrer ces opinions.

Dès lors, s'il y a bien désaccord, rupture impossible à dépasser, leur compatibilité est pourtant réelle. Et ce n'est qu'au sein de cette tension que l'on peut comprendre la compatibilité de la philosophie et la Torah, au sein de la négativité. C'est alors ce travail de la négativité qu'il nous faut interroger en tant qu'investigation capable peut-être, au cœur du règne de la négativité semblant pourtant indépassable, de trouver une perle, pour reprendre cette métaphore maïmonidienne. Mais si les opinions d'Aristote et de la Torah sont compatibles au niveau de la logique de la recherche, comment montrer la primauté de celle de la Loi alors même que toute démonstration est impossible ? Aristote choisira la voie dialectique pour établir son opinion mais une autre voie est peut-être envisageable.

Si la rupture avec Aristote est nécessaire, elle n'est pas négation de la logique philosophique mais changement de plan d'existence. Pour cela, Maïmonide va développer une parabole²⁷⁸ montrant ainsi, par une image, ce que la raison ne peut que difficilement saisir. Comme l'enfant dans l'île ne peut concevoir une existence potentielle puisqu'il ne peut observer que celle qui est en acte, la *Physique* n'étudie que le sensible ici et maintenant et Aristote infère une métaphysique de ces seules données sensibles. Or, de même que la philosophie doit mettre un terme au questionnement infini et conclure qu'il existe un Premier Moteur marquant l'arrêt de la

exemple, le Monde est ou non éternel, car même des questions de ce genre peuvent faire l'objet d'une investigation. » Aristote, *Topiques*, I, 11, 104b14-17.

²⁷⁷ Qui sera analysée plus loin.

²⁷⁸ La parabole de l'enfant dans l'île, *G*, II, 17, p. 130-133.

régression infinie (*ananké stenai*), de même il faut interrompre la série des « pourquoi », selon Maïmonide, en affirmant la croyance en la création du monde. Les questions circulaires de l'enfant dans l'île représentent la circularité du raisonnement des philosophes parce qu'ils en restent à une perspective univoque, celle du seul plan sensible.

Le rejet des images corporelles de Dieu, la désensibilisation du langage et la défense de la croyance en la création du monde ne peuvent donc qu'être inextricablement liés. La défense de la Loi ne peut que passer par la compréhension non corporelle de ses images, ce qui implique une réinterprétation de la philosophie parce que la Torah est pont entre deux plans : immanence et transcendance. Mais si Aristote s'arrête au plan de l'immanence, il ne s'agit pas seulement de lui opposer une croyance à un autre plan d'existence, simple opposition frontale, ni même de lui opposer une transcendance divine mais un plan qu'Aristote lui-même a analysé : la distinction entre l'acte et la puissance, sans pousser jusqu'au bout son argumentation²⁷⁹. Aristote établit que la rationalité humaine ne rend compte que du devenir, observé ici et maintenant. Et c'est toute la difficulté de l'enfant dans l'île : rompre le cercle du devenir et de l'immanence pour concevoir cet autre plan comme structure du sensible. Or, là encore, il ne s'agit aucunement d'une démonstration mais d'un récit, dévoilant, dans sa structure textuelle même, cette structure inaccessible. Cette parabole peut alors être l'une des clés de voûte de la rationalité maïmonidienne. En effet, Maïmonide prouve les limites de la rationalité humaine à l'aide de la parabole de l'enfant dans l'île laquelle, dans sa structure, est la monstration de ces limites. Elle n'est ni démonstration, impossible, ni sophisme, n'ayant aucune valeur de vérité, mais récit comme image rationnelle de ce qui ne peut être rationalisé par aucune autre forme discursive d'argumentation. L'image « rationnelle », dont la lecture est guidée par la raison et non par l'imagination, pourrait alors être la forme la plus achevée d'une rationalité butant sur ses propres limites et empêchant l'outrepassement de cette limite qui laisserait ce champ de la science profonde à la poésie, aux purs égarements littéraires guidés par la seule imagination, et prenant, aux yeux de Maïmonide, l'ornement pour de la spéculation.

²⁷⁹ La théorie de la distinction de l'acte et de la puissance rend compte de la génération et de la corruption et plus important encore, dans l'argumentation maïmonidienne, corrobore la théorie de la création du monde, mettant en évidence des « poches » d'indétermination dans la matière.

Transition : le « pieux mensonge » maïmonidien

Maimonide parsème son traité du sombre constat de la perte de la science profonde d'Israël auquel fait écho la perte de la langue. Or, on ne peut lire ce constat de manière erratique, sans lien avec le sujet du chapitre évoquant cette disparition.

Le chapitre I, 61, au sujet de la prononciation du shem hamephorash, fait allusion à l'oubli de la langue hébraïque : « langue (hébraïque), dont il ne nous reste aujourd'hui que très peu de chose. »²⁸⁰ Le chapitre I, 67, traitant de la création du monde en sept jours et plus précisément du shabbat, fait le même constat : « on ne saurait opposer une règle de conjugaison, surtout lorsque nous savons que nous

²⁸⁰ G, I, 61, p. 270.

n'embrassons point aujourd'hui la connaissance (complète) de notre langue »²⁸¹. En II, 11, Maïmonide affirme que « notre nation était une nation savante et parfaite [...] Mais lorsque les méchants d'entre les nations ignorantes eurent anéanti nos belles qualités, détruit nos sciences et nos livres et massacré nos savants ; – de sorte que nous devînmes ignorants »²⁸². Or, ce chapitre, traitant de l'astronomie, introduit l'explication de la notion d'épanchement, développé dans le chapitre 13. De même, en II, 36, il articule l'arrêt de la prophétie à la captivité : « la prophétie a cessé au temps de la captivité »²⁸³. Dans ces différents extraits, il semble que cette allusion à la perte de la langue s'inscrit textuellement au cœur d'une explication d'un secret de la Loi : la connaissance de Dieu, le récit de la Création, l'action de Dieu par l'épanchement, la prophétie. Comment alors comprendre cette allusion ? Elle pourrait indiquer un chapitre, voire un passage important d'un chapitre marquant l'interprétation proprement maïmonidienne de ces secrets, contre peut-être son interprétation traditionnelle, ou tout au moins d'une tradition indue, telle qu'étudiée dans ce travail. Si Maïmonide a pu atteindre la connaissance de ces secrets sans tradition et sans maître, le fait d'insister sur la perte de la science profonde d'Israël dans un chapitre clé du Guide pourrait mettre le lecteur sur la voie de cette restauration proprement maïmonidienne.

De même, en I, 71, chapitre clé dans la critique systématique des méthodes du Kalām, l'auteur du Guide nous livre les raisons de la disparition de cette science, raisons faisant pendant à la reconstruction de l'histoire de la philosophie : « Sache que les nombreuses sciences que possédait notre nation pour approfondir ces sujets se sont perdues tant par la longueur des temps que par la domination que les peuples barbares exerçaient sur nous, et aussi parce que ces sujets, ainsi que nous l'avons exposé, n'étaient point livrés à tout le monde »²⁸⁴. Sont évoquées deux raisons à la perte de la science profonde. L'Exil a entraîné l'oubli des sciences de ce que l'on pourrait appeler l'Âge d'or d'Israël, de la période du Temple²⁸⁵ ; la science ésotérique

²⁸¹ G, I, 67, p. 299-300.

²⁸² G, II, 11, p. 96-97.

²⁸³ G, II, 36, p. 288.

²⁸⁴ G, I, 71, p. 332.

²⁸⁵ Si ce chapitre fait référence à la transmission des secrets de la Torah, développée en I, 34 (p. 127-129), ce mode de transmission, dans les temps tels qu'ils sont, dans les temps de l'Exil, ne peut plus fonctionner et n'a pu que conduire à la perte du savoir parce que, dans les communautés exilées, fragmentées, la transmission du savoir ne peut plus être orale. C'est ce que Maïmonide explique dans

de la Loi s'est éteinte en raison de ce mode de transmission. Dans cette perspective, d'une manière inéluctable d'ailleurs, le principe de précaution dans la transmission des secrets a été fatal à cette science. L'Exil, fragmentant les communautés et donc leur savoir, est la première cause de la perte de la science profonde et a entraîné, par nécessité, la seconde cause de l'oubli, le mode propre de transmission des secrets. En quelque sorte, la perfection de cette science a causé sa propre perte. Seul un homme parfait dans son savoir comme dans ses mœurs pouvait être initié à la science profonde²⁸⁶ et surtout le savoir ne pouvait se transmettre que d'un maître à un étudiant et non à plusieurs. Avec la destruction du Temple et de la communauté, divisée en multiples fragments, ce mode de transmission ne pouvait plus opérer. Le savoir s'est non seulement dispersé mais surtout il n'y avait plus assez de maîtres (eux-mêmes tués pendant les persécutions, avant qu'ils aient pu léguer leur savoir) pour initier les rabbins de toutes les communautés.

On pourrait lire alors l'interrogation de R. Ismaël comme la représentation de l'histoire même de l'Exil : « Que signifie comme un marteau qui brise le roc ? Comme le roc vole en éclats sous les coups du marteau, ainsi chaque parole que l'Eternel a prononcées s'est fragmentée en soixante-dix langages. »²⁸⁷ Babel est un épisode paradigmatique de l'éparpillement des mots devenus muets les uns pour les autres, après l'éroulement de la tour, du rêve brisé de la conquête des hauteurs, si l'on suit l'interprétation de R. Ismaël, à partir de la vision de Jérémie, « chaque parole que l'Eternel a prononcée s'est fragmentée en soixante-dix langages ». Chaque langue, tel l'éclat, est, coupée de son origine, le rocher (tçour, « la souche et le principe de toutes choses »²⁸⁸). Mais en même temps, en tant qu'éclat, elle contient aussi une parcelle du rocher, une parcelle de son origine. Pour filer la métaphore, si la parole peut être comprise à partir de l'image de l'éclat de rocher, elle est aussi bien pauvre que riche. Elle est pauvre parce que toujours déjà coupée de ses racines. Une langue est juste un éclat parmi d'autres langues, un morceau, un fragment. Et en même temps elle est

l'« observation préliminaire » du livre III : « C'est la raison pourquoi cette science s'est entièrement éteinte dans notre communion, de sorte qu'on n'en trouve plus la moindre trace. Et il devait en être ainsi, car elle n'a été transmise que par tradition d'un docteur à un autre, et elle n'a jamais été mise par écrit. » (G, III, « observation préliminaire », p. 4-5)

²⁸⁶ Ce qui d'ailleurs justifierait le projet du *Guide* puisqu'il s'adresse au perplexe qui est aussi bien savant que parfait dans ses mœurs et la religion.

²⁸⁷ *Aggadoth du Talmud, Chabbat*, 133.

²⁸⁸ G, I, 16, p. 67.

riche de promesses parce que précisément éclat contenant un « quelque chose » de son origine. Si les coups du marteau ont fait voler en éclat le roc, le fragment, imparfait et voué à la multiplicité, contient son origine, même cachée ou encore « oubliée ». Et c'est cet horizon de sens qu'il nous faut retrouver. A travers les fragments, il faut tenter de reconstituer le sens, de réunifier les communautés dispersées. Et c'est à partir de ce projet qu'on peut comprendre celui du cheminement du Guide. Mais comment retrouver un sens qui a été perdu définitivement ? Si les fragments représentent aussi bien la langue que la communauté dispersées, comment les réunifier alors que « cette science s'est entièrement éteinte dans notre communion » ?

Il est avant tout nécessaire de transformer le mode de transmission de cette science, ce qui oblige Maïmonide à outrepasser l'interdiction rabbinique. « “Faites une haie autour de la Loi.” De même, il leur fut accordé, dans telles circonstances ou en considération de tel événement, de suspendre certaines pratiques prescrites par la loi, ou de permettre certaines choses qu'elle avait défendues »²⁸⁹. En articulant la transgression de l'interdiction rabbinique à la décision temporaire, valable dans des circonstances particulièrement graves, susceptibles de mettre en péril la Loi, on pourrait comprendre cette transgression non pas comme volonté arbitraire de restaurer une science perdue mais comme le seul moyen de sauver la Loi d'une perte que Maïmonide juge présentement menaçante. Les meilleurs savants – comme le prouve l'introduction du Guide dans leur description – sont perplexes, raison pour laquelle Maïmonide écrit son traité. Il faut parler, non à tous, mais au savant-perplexe qui, à cause de la perte de cette science²⁹⁰, doute des fondements de sa foi. Cette nécessité impérieuse pousse Maïmonide à inventer un nouveau mode de transmission des secrets de la Loi qui n'est plus une transmission orale, devenue impossible, mais une écriture codée. En même temps, il « invente » une nouvelle science, relayant l'ancienne définitivement perdue. Cette « nouvelle » science ainsi, du fait même de son caractère écrit, peut être diffusée dans toutes les communautés – et éviterait le désastre de la science pré-exilique – tout en ne s'adressant qu'à quelques-uns, capables de la comprendre, respectant ainsi, par le biais, l'interdiction rabbinique. Mais comment réinventer une science perdue, « entièrement éteinte » ?

²⁸⁹ G, III, 41, p. 325.

²⁹⁰ Et peut-être également à cause d'une tradition encore naissante, concurrente de la tradition rabbinique.

Si « cette science s'est entièrement éteinte », Maïmonide ajoute « dans notre communauté », ce qui sous-entendrait qu'elle ne se serait peut-être pas éteinte complètement dans d'autres cultures. Dans le Guide comme dans le Mishneh Torah, en retraçant l'histoire du savoir dans sa série de pertes et d'oublis, il présuppose une unité originare, une unité du monothéisme et une unité dans la spéculation qui présupposent également une universalité fondamentale du Judaïsme. Si, au chapitre II, 11 du Guide, il retrace la perte de cette unité, la vocation universelle du peuple juif n'en est pas pour autant effacée : « Lors donc que nous eûmes été élevés dans l'habitude des opinions des peuples ignorants, ces sujets philosophiques parurent être aussi étrangers à notre Loi qu'ils l'étaient aux opinions des peuples ignorants, bien qu'il n'en soit pas ainsi. »²⁹¹ Si le peuple est devenu ignorant, le savoir peut être reconstruit parce qu'à l'origine il n'en était pas ainsi, parce qu'à l'origine les vérités de la Torah étaient philosophiques. Maïmonide présuppose – présupposition à la base de toute son explication de l'histoire de la science – une harmonie originare entre la philosophie et la Loi²⁹². Il serait non seulement possible mais nécessaire de retrouver cette harmonie grâce au renouveau philosophique, à la redécouverte du grec notamment, à travers les traductions et compilations arabes. Et ce postulat²⁹³ d'une harmonie originare perdue sert le projet entier de restauration de cette science, aussi bien dans la construction de la lexicographie qu'avec la voie négative à laquelle appartient l'interprétation allégorique.

Dans Qu'est-ce que la philosophie juive ?, G. Bensussan explique que « le peuple juif aurait donc à se réapproprier une connaissance originare engloutie dans les épreuves. Sa culture primordiale serait donc fondamentalement universelle et sa restauration détient une dimension prospective [...] la réappropriation de ces "sciences" oubliées se présente comme une haute tâche dont l'accomplissement reviendrait à Maïmonide, sous la forme d'un travail qui consisterait à faire advenir

²⁹¹ G, II, 11, p. 97.

²⁹² Comme on peut le lire dans l'introduction du *Guide* (« ces sujets aussi se présentent dans les livres prophétiques par des allégories, et les docteurs aussi en ont parlé par des énigmes et des allégories, en suivant la trace des livres (sacrés), parce que ce sont des choses qui ont un rapport intime avec la science métaphysique » p. 10) ; en I, 17 (« Cela (se faisait) non seulement chez les théologiens mais aussi chez les philosophes ; et les savants païens de l'antiquité s'exprimaient sur les principes des choses d'une manière obscure et énigmatique » p. 68) ; I, 62 (« Quant à ces deux autres (noms), ils renfermaient nécessairement un certain enseignement métaphysique » p. 276) ; I, 70 (« ces hautes vérités, objet de la spéculation des plus grands philosophes, sont disséminés dans les *Midraschôth* » p. 329) ; II, 11, cité plus haut.

²⁹³ En tant que tel, il ne peut être prouvé.

pour nous, pour la nation juive en sa situation présente, ce qui est en soi depuis l'origine. »²⁹⁴ La science de la Loi « dans sa réalité », c'est-à-dire dans sa compréhension et non pas uniquement dans sa pratique habituelle, par tradition, s'est perdue définitivement ce qui, premièrement, discrédite toute les autres traditions des sîtré Torah qui se seront développées après la chute du Temple et plus précisément après l'époque des Tannaïm et, deuxièmement, justifie le travail de rationalisation des secrets de la Loi, dans le Guide, puisqu'il s'agirait de déterrer²⁹⁵ cette origine oubliée mais partagée et par les savants juifs et par les philosophes grecs.

Mais pour Maïmonide il ne s'agit pas uniquement de justifier son projet. S'il y a bien construction d'une fiction, celle de l'unité perdue, son utilité stratégique face à la religion traditionnelle est bien plutôt la face apparente d'un sens plus profond : réinsuffler à la Loi sa force spéculative en intégrant la philosophie dans ses textes, dans ses interprétations. En ce sens, Maïmonide développe une stratégie bien différente de celle de J. Hallévi dans son rapport à la philosophie. Si pour Hallévi la science d'Israël a bien également une origine spéculative elle n'est pas pour autant philosophique : « les fondements et les principes de toutes les sciences sont passées de chez nous chez les Chaldéens d'abord puis chez les Perses et les Mèdes, enfin chez les Grecs et les Romains. Mais, en raison du temps écoulé et du nombre des intermédiaires, on ne s'est plus souvenu que les sciences ont été apportées de chez les Hébreux et on a cru qu'elles l'avaient été de chez les Grecs et les Romains. »²⁹⁶ Les Grecs ont été influencés par les sciences hébraïques et non l'inverse mais, base commune avec Maïmonide, c'est la longueur du temps qui a provoqué l'oubli de cette transmission. Or, si pour l'un comme pour l'autre, la longueur du temps est la cause de l'oubli de la science hébraïque, il n'y a pour Maïmonide aucune importation. Ce ne sont ni les Grecs qui ont influencé les sciences juives ni les sciences juives qui ont été exportées. Maïmonide postule plutôt un développement simultané. Leur langue – forgée dans un seul et même creuset, celui de la rationalité – est commune malgré les apparences. Et c'est pourquoi l'auteur du Guide pose une « équivalence

²⁹⁴ Gérard Bensussan, *Qu'est-ce que la philosophie juive*, op. cit., p. 81-82.

²⁹⁵ Il faut restaurer la science pour rompre avec l'ignorance (premier niveau) et cette restauration passe par la nécessité de « déterrer » ces secrets (second niveau), enfouis par la volonté de ceux qui s'arrogent, de manière intéressée, la légitimité de la tradition. Ce second niveau ne peut qu'avoir des répercussions politiques, comme le paradigme du culte des Sabiens le décrit.

²⁹⁶ J. Hallévi, *Le Kuzari*, Livre II, § 66, p. 78.

transcriptive »²⁹⁷ entre *physique/ Ma'aseh Berêshith et métaphysique/ Ma'aseh Merkavah. Le projet du Guide serait-il alors de « philosophiser » la Loi ou de théologiser la philosophie ?*

*Maïmonide est très clair sur ce point : « Sache que dans ce traité, je n'ai pas eu pour but de composer (un ouvrage) sur la science physique, pas plus que d'analyser d'après certains systèmes les sujets de la science métaphysique, ou de reproduire les démonstrations dont ils ont été l'objet. »*²⁹⁸ *Le but de Maïmonide n'est pas de composer un traité de philosophie et n'a pour sujet ni la physique ni la métaphysique. Il est bien plutôt la transcription elle-même de la physique et de la métaphysique dont le travail majeur est la lexicographie. Mais, encore une fois, le but n'est pas non plus de composer un « traité sur la langue ». Le Guide n'est pas un traité de grammaire ou de pure traduction mais surtout il n'est pas un traité apologétique*²⁹⁹. *C'est pourquoi, d'ailleurs, l'histoire de l'Exil, pour Maïmonide, est moins celle d'une chute que le « symptôme » de la nécessité de retrouver l'unité de la Loi grâce à l'universalité de la philosophie lui réinsufflant sa propre universalité « perdue », recouverte par une ignorance surajoutée.*

Dans cette fiction de l'Age d'or de la culture juive, on ne peut que reconnaître une autre « fiction », développée dans le Timée³⁰⁰ et le Critias de Platon, celle de l'Atlantide³⁰¹ et de l'Age d'or de la culture athénienne. Si Critias décrit l'Atlantide comme une cité vertueuse, riche et intellectuelle, comme la ville-mère de l'empire athénien, l'image de sa chute éclair met en lumière, par contraste, la longue décadence inéluctable d'Athènes. L'Age d'or est derrière nous, pourrait-on dire, et nous ne pouvons qu'assister au crépuscule d'une culture en déliquescence. Or, il n'en est rien pour Maïmonide. Si, pour lui également, l'Age d'or de Jérusalem est derrière nous, si l'Exil apparaît sans fin, la « fiction » d'une harmonie originarie entre philosophie et Loi est bien moins le signe d'un constat d'une dégénérescence ou d'une nostalgie passive que d'une volonté de reforger cet accord originarie. L'idée d'un Age d'or, à la différence du mythe de l'Atlantide, vise à montrer qu'à la déchéance exilique

²⁹⁷ Gérard Bensussan, *Qu'est-ce que la philosophie juive*, op. cit., p. 82

²⁹⁸ G, II, 2, « observation préliminaire », p. 49.

²⁹⁹ A la différence du *Kalām* ou à celle de J. Hallévi fondant la supériorité du peuple juif sur la sainteté de sa langue (J. Hallévi, *Le Kuzari*, Livre II, § 67-81)

³⁰⁰ Dont Maïmonide pouvait connaître une traduction arabe.

³⁰¹ Récit de l'Atlantide développé par Critias dans le *Timée* (21e-22e) et le *Critias* (109b-110c).

apparente correspond, en creux, la force essentielle de la Loi et de la culture juive, non pas contre la culture grecque mais à partir de « connexions différentielles »³⁰².

Nous avons parlé de l'exégèse rabbinique (comme, dans les traditions adverses, les apocalypses et la théurgie) comme d'un « substitut virtuel » à la prophétie. A travers l'explication des obscurités de la Loi, de ses secrets, ce serait là le but du Guide : redonner à la Torah sa force conceptuelle et, du même geste, refonder une culture juive, à partir d'un mode particulier d'exposition correspondant aux temps exiliques, et ainsi restaurer l'unité des communautés disséminées à partir de l'universalité philosophique, dans ses tensions et correspondances avec la Loi.

DEUXIEME PARTIE : La revenance du prophète.

A. Le roi et sa demeure.

1) La création à partir de « rien ».

a) *Et sous ses pieds il y avait comme un ouvrage de l'éclat de saphir.*

A partir de sa recherche étymologique, Maïmonide a montré l'immutabilité de Dieu, en le comprenant comme « le principe et la cause efficiente de tout ce qui est hors de lui »³⁰³. Mais, peut-on déduire de l'idée de cause efficiente l'action d'un Dieu créateur ? Nous savons que l'auteur du *Guide* ne tranchera pas par une démonstration la question du commencement ou de l'éternité du monde. Et pourtant, il est nécessaire d'aborder la question du commencement pour approfondir les « secrets de la Torah »

³⁰² *Qu'est-ce que la philosophie juive, op. cit.*, p. 80. « Connexions différentielles » telles que nous avons pu les analyser à travers la voie négative, la lexicographie, l'interprétation allégorique ou l'analyse de la notion d'épanchement.

³⁰³ *G*, I, 11 et *G*, I, 16, p. 67, comme nous l'avons analysé précédemment concernant la lexicographie (p. 93-95).

dont fait partie le *Ma'aseh Berêshith*. En ce sens, la question de la providence doit, dans un premier temps, être abordée à partir de la *Physique*, donnant l'assise « scientifique »³⁰⁴ permettant une interprétation rationnelle du « Récit de Commencement » à partir duquel peuvent être abordées les autres questions, en particulier celle de l'action divine.

Pour cela, Maïmonide va aborder le sujet à partir d'une analyse étymologique, celle de *reghel*. Suivant la méthode d'interprétation développée tout au long de la première partie du *Guide*, il dégage le sens non-corporel de « cause », nécessaire à l'étude de « commencement ». Le sujet est donc abordé par le biais d'une question de traduction à partir de ces mots de l'Exode : « *Et sous ses pieds il y avait comme un ouvrage de l'éclat du saphir* (Exode, XXIV, 10)³⁰⁵, Onkelos, comme tu le sais, les interprète de manière à considérer le pronom dans *raghelav* (*ses* pieds) comme se rapportant au mot *kissê*, *trône* (qui serait sous-entendu) ; car il traduit : « et sous le trône de sa gloire. »³⁰⁶ Suivant la traduction d'Onkelos, Maïmonide rattache « *ses* (pieds) » à כסא (*kissê*, en hébreu), le trône c'est-à-dire le ciel³⁰⁷. Cette interprétation, par-delà le problème particulier de la traduction, est crucial, au sens littéral du terme. Si le pronom se rapporte à Dieu, alors cela revient à attribuer le trône à Dieu lui-même et « il s'ensuivrait que Dieu s'établirait sur un corps, et il en résulterait la corporification »³⁰⁸. Non seulement la corporification serait idolâtrie mais ce serait accorder aux philosophes la possibilité d'une théologie astrale et même d'un contact entre Dieu et la sphère céleste et ainsi prouver, au cœur des Textes, l'opinion de l'éternité du monde. Seule l'attribution du pronom à *kissê*, sous-entendu, permet d'échapper à l'abîme. Par conséquent il est nécessaire de sous-entendre « le trône » et donc de dépasser le sens littéral du texte, non seulement dans son interprétation mais au cœur de sa traduction même, pour « faire une haie autour de la Torah » et empêcher la ruine de ses principes.

Mais tout de suite, Maïmonide affirme qu'avec cet exemple « nous nous sommes écartés du sujet de ce chapitre [la « simple » traduction] »³⁰⁹. Cette digression n'est-elle qu'une propédeutique à l'explication de sujets plus profonds (du *Ma'aseh*

³⁰⁴ Comme Maïmonide l'affirme explicitement : « cela ne peut être compris que par celui qui a d'abord acquis la connaissance de la logique et de la nature de l'être. » (*G*, I, 55, p. 226).

³⁰⁵ (vétha 'hath raghelav kem 'aseh livnath hasapir) ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר

³⁰⁶ *G*, I, 28, p. 94-95.

³⁰⁷ Expliqué quelques chapitres auparavant : *G*, I, 9, p. 53-55.

³⁰⁸ *G*, I, 28, p. 95.

³⁰⁹ *Ibid.*

béréchit, en particulier) ou ne sommes-nous pas déjà, dans ce chapitre, au cœur de l'explication du « Récit du Commencement », caché sous des digressions apparentes ? Premièrement, ce chapitre vingt-huit éclaire et développe ce qui ne semblait que suggéré au chapitre neuf : « on veut désigner par *kissé* (trône) la majesté et la grandeur³¹⁰ de Dieu, qui ne sont point quelque chose en dehors de son essence [ce qui reste encore à expliquer] »³¹¹. Et plus profondément encore, par-delà la question de la création du ciel, ce qui engagerait la discussion avec les philosophes bien trop tôt puisque sans bases encore assez solides, ce verset de l'Exode fait apparaître « la véritable condition de la matière première »³¹², en accord, pour le moment, avec les philosophes. Dans cette perspective, celle de la physique, l'interprétation de *kissé* ne peut être qu'une digression. Elle est digression nécessaire puisque servant à écarter toute corporification de Dieu mais reste digression parce que l'interprétation allégorique de *reghel* ne peut servir à engager *frontalement* le débat avec les philosophes mais à aborder la question du commencement à partir de celle de la matière première.

Il est alors nécessaire de suivre le chemin des philosophes afin de percevoir « la véritable condition de la matière première, laquelle est venue de Dieu, qui est la cause de son existence. »³¹³ La matière est causée et peut donc être comprise comme « un ouvrage », *ma'aseh*, sous le trône de Dieu. Cette compréhension de la matière première est cruciale pour Maïmonide. Suivre le chemin des philosophes permet d'évacuer toute interprétation non rationnelle de la Torah et toute possibilité d'action de la matière. En tant qu'« ouvrage », elle est pure passivité, simple réceptacle des formes que lui impose Celui qui la compose³¹⁴. Il faut démontrer qu'elle est « la première de ses créatures comportant la naissance et la destruction, et que c'était lui qui l'avait produite du néant [*mubdi'uhā*, en arabe] »³¹⁵. Là encore, seule l'intertextualité peut rendre raison de cette idée. Le verset doit être interprété

³¹⁰ C'est-à-dire la *shekhinah*, comme cela est affirmé au chapitre vingt-huit.

³¹¹ *G*, I, 9, p. 55.

³¹² *G*, I, 28, p. 96.

³¹³ *G*, I, 28, p. 96.

³¹⁴ En ce sens d'ailleurs, Maïmonide ne distingue pas le Dieu créateur d'un démiurge. Seule l'intéresse, à ce point précis de la discussion, la production de la matière. Il construit un point d'accord entre les philosophes et la Loi, avant de s'engager dans le débat entre production ou création.

³¹⁵ *G*, I, 28, p. 98. Si on se réfère à la note de S. Munk (note 3, p. 98) et à celle de S. Pinès, dans la traduction anglaise (note 22, p. 61 du tome 1), *mubdi'uhā* est un mot arabe qui connote l'idée d'une création *ex nihilo*. Ecart nécessaire, pour Maïmonide, dans cet extrait, pour éviter une conception éternelle de cette matière première.

philosophiquement, dé-couvert par la raison et l'interprétation philosophique fondée et justifiée par le Texte de la Loi. Mais, ce n'est possible qu'à partir d'inflexions nécessaires : inflexion philosophique puisque Maïmonide tend à prouver, en se servant de la *Physique*, « que c'était lui qui l'avait produite du néant [*mubdi'uhā*] » et inflexion face à l'interprétation traditionnelle de la Loi en effaçant tout « avant » de la création en définissant la matière comme substrat, première et « principe » de la naissance et de la corruption. Or, comment cette inflexion est-elle possible ?

Seule une redéfinition du « commencement », dont finalement le chapitre vingt-huit est une prémisses, peut rendre raison du *Ma'aseh béréshit*, grâce d'ailleurs à l'équivocité de *ma'aseh* que Maïmonide dévoile dans ce chapitre. Seule la théorie aristotélicienne de la matière première, la définissant comme pur réceptacle, peut non seulement interdire toute corporification de Dieu mais, corrélativement, rompre avec toute interprétation non rationnelle de la Torah. Mais s'il faut suivre le chemin des philosophes³¹⁶, ce sera jusqu'au point de rupture, l'idée de commencement, annoncée à la fin du chapitre par l'affirmation qu'il « l'a produite du néant ». On assiste alors à une double inflexion : face à la philosophie puisque la matière première, pure passivité et simple réceptacle transparent (privé de toutes les formes, « comme un éclat de saphir »), est produite du néant ; face à la Torah écartant d'elle toute interprétation née de l'imagination, rompant, grâce à la philosophie, avec tout récit infra-rationnel de la création. Mais peut-on pour autant dire que la philosophie ravale « le *tohu-bohu*, le *tehom*, le *hoshek*, c'est-à-dire le chaos, l'abîme, le gouffre ténébreux [...] ces puissances au néant, [que] la philosophie les livre à la puissance supérieure du *nihil*, dont l'essence consiste à *annihiler*, à réduire à rien, de telle sorte que l'Avant est mort-né, un avorton que la Genèse jette au rebut à l'instant même où elle le découvre »³¹⁷ ?

³¹⁶ Par les démonstrations des philosophes, il faut établir que « Dieu existe, qu'il est un et qu'il est impossible qu'il soit un corps ; et cela, en leur accordant d'abord (l'hypothèse de) l'éternité du monde [l'assimilation du *Ma'aseh* à la matière première chez Aristote qu'il conçoit comme éternelle] [...] et enfin, avec l'aide du Tout-Puissant, je reviendrai m'engager avec les philosophes dans ce qu'il ont dit de l'éternité du monde [la rupture dans le chapitre vingt-huit avec l'idée d'une création *ex nihilo*] » (*G*, I, 71, p. 459). Or, le débat n'est-il pas toujours déjà engagé, condensé dans la recherche étymologique qui pourrait être comprise comme introduction et en même temps creusement du débat ?

³¹⁷ André Neher, *L'exil de la parole, Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, Seuil, 1970, p. 67.

Comme esquissé peu avant³¹⁸, Maïmonide lit le récit de la Création à partir d'idées philosophiques, cachées, qu'il faudrait extraire du texte avant d'en retrouver le sens, en évacuant donc tout aspect mythologique. Or, pour reprendre l'explication de ce commentaire en *G*, II, 5, la philosophie n'assimile pas le *tohû-bohû* au *nihil*. « Avant » la création n'était que néant, certes. Mais, en interprétant *tohû-bohû* et *tehom* comme des participes, Maïmonide opère une translation, un changement de plan. C'est ce qu'explique Hermann Cohen en disant :

Ce qui freine la réflexion lorsqu'il s'agit de la création tient d'abord à l'idée mythologique qui toutefois se contredit elle-même en présupposant un *chaos*. Il est donc logique que le récit de la création de la Genèse ne commence pas par un chaos, mais qu'il situe le chaos (*tohû-bohû*) seulement sur terre, après qu'elle a été créée.³¹⁹

La terre se lamente et se désole dans le temps, dans le devenir et non dans un passé pré-originel. Il n'y a aucun ravalement mais un « pointage » de la scission inhérente au devenir qui déchire la terre, le sensible, ici et maintenant. Or, si la scission n'est pas rejetée dans un cloaque pré-crétionnel, comment la concilier avec l'idée de création qui suppose la bonté de son auteur ?

Si la lumière et les ténèbres :

[...] Sont la cause prochaine de la naissance et de la destruction »³²⁰ et si l'on suit le commentaire de Rabbi Eléazar : « Le Saint béni soit-Il ne proclame jamais l'unité de son Nom à propos du mauvais, mais seulement à propos du bon. Ainsi, le texte ne dit-il pas “et Elohim appela la lumière : jour, et les ténèbres Elohim les appela : nuit”, mais “Elohim appela la lumière : jour, et les ténèbres Il les appela : nuit” [...]»³²¹

Il semble que la création est scindée suivant deux principes antagonistes, lumière et ténèbres, génération et corruption. La cause prochaine, selon Maïmonide, est la sphère céleste rythmant le devenir selon le cycle des saisons. Les astres donc, en leur

³¹⁸ Sur la nécessité de lire philosophiquement les passages obscurs du récit de la Création, notamment le commentaire talmudique de Genèse I, 2.

³¹⁹ Hermann Cohen, *Religion de la raison tirée des sources du Judaïsme*, op. cit. , p. 96.

³²⁰ *G*, I, 5, p. 66.

³²¹ *Midrash Rabba*, *Beréchet rabba*, III, 6, p. 62.

mouvement régulier, impriment sur le sensible leur rythme implacable, l'alternance du jour et de la nuit, de la vie et de la mort. D'une certaine façon, on peut dire que le mouvement visible du ciel est la mesure du sublunaire en tant que principe d'ordonnement de tout ce qui est. Or, il n'en reste pas moins que s'il y a bien une configuration réglée, elle suit le rythme de la confrontation de ces deux principes, l'un bon et l'autre mauvais, l'un porteur de vie et l'autre de mort. Une telle dualité rend alors difficile la conception d'un Dieu bon qui, à chaque étape de la création, « considéra que c'était bien », et qui pourtant produit les ténèbres (*hoshek*) porteuses de mort et de confusion³²².

On ne peut esquisser une réponse qu'en faisant un détour par Platon. En effet, dans le *Timée*, on assiste à une sorte de cosmogonie où le dieu produit le monde à partir d'une matière première toujours en mouvement : « Il voulut, en effet, le dieu, que toutes choses fussent bonnes, et qu'il n'y eut rien de vil, autant qu'il était possible, et pris toute la masse des choses visibles qui se mouvaient sans concert et sans ordre et les fit passer du désordre à l'ordre, ayant estimé que celui-ci vaut infiniment mieux que celui-là. »³²³ Platon présuppose un désordre antérieur, une an-archie avant le monde, non pas balayée par un ordre, comme un principe qui s'y opposerait, mais comme ce qui tend à être ordonné, ce qui doit recevoir l'action d'un principe (*archè*). Et pourtant, il reste des zones d'ombre, « autant qu'il est possible ». La matière résiste, non pas, encore une fois, comme un principe antagoniste mais en tant qu'elle ne peut jamais complètement être ordonnée. La matière recule quand l'ordre s'installe mais il reste des « poches » d'indétermination³²⁴, celles d'une matière ne pouvant recevoir l'action de l'intelligence.

Il ne s'agit évidemment pas de « plaquer » la cosmogonie platonicienne sur la cosmologie maïmonidienne mais de comprendre ces « ténèbres » qui ne peuvent être principe antagoniste introduisant du « mauvais » dans la création. Et c'est peut-être à la lumière du *Timée* que l'on peut comprendre l'affirmation de Maïmonide : « car,

³²² Et le problème sera de plus en plus crucial lorsque Maïmonide abordera la question de la providence divine.

³²³ Platon, *Timée*, 30a.

³²⁴ Cette expression est empruntée à Amos Funkenstein lorsqu'il explique qu'« il y a dans la nature, et cela de façon essentielle, en vertu même de sa définition de nature, des « poches » de hasard [et] ressemble, d'une certaine façon, aux conclusions de la physique moderne lorsqu'elle affirme l'existence d'un principe d'incertitude dans la nature. » (Amos Funkenstein, *Maïmonide. Nature, histoire et messianisme*, Cerf, La nuit surveillée, Paris, 1988, p. 59.)

comme nous l'avons dit, il n'y avait encore jusque-là aucune nature fixe »³²⁵, sous-entendu jusqu'à la fin du sixième jour. Suivant la cosmogonie platonicienne et la théorie physique d'Aristote, ce passage devient plus clair. « Il n'y avait aucune nature fixe », c'est-à-dire qu'il n'y avait que du potentiel, non pas comme principe mauvais mais en tant que non actualisée. Et ce potentiel, la matière première, doit être animé, ordonné par des principes, ce qui sera la sphère céleste. Tout est régi par une causalité déterminée, suivant un régime nécessaire puisque « les principales causes de la naissance et de la corruption, après les forces des sphères célestes, sont la lumière et les ténèbres, à cause de la chaleur et du froid qu'elles ont pour conséquence »³²⁶. Dans une interprétation mythologique, lumière et ténèbres sont deux principes métaphysiques opposés. Mais, suivant la *Physique*, il est évident que ces deux causes sont physiques, non pas sources du devenir mais prises dans le mouvement du devenir régi par le rythme des saisons imposé par le mouvement régulier du ciel.

Ainsi, Maïmonide, dans son commentaire des premiers chapitres de la Genèse, démontre non seulement la compatibilité de la philosophie avec la Loi mais, grâce à cette compatibilité, évacue toute interprétation mythologique du récit, qui finalement peut être interprété comme la forme condensée de ce qui est déroulé dans la *Physique*. Or, reste la question de la matière première. En effet, si le récit de la création, une fois dé-couvert, déroule la causalité nécessaire imposée à la fin du sixième jour, comment comprendre l'action divine, cet acte de création ? Si toutes les causes sont physiques, Dieu en est la cause métaphysique en tant que principe de cette causalité. Or, si son action consiste à mettre en ordre cette matière première, le *tohû-bohû*, en quoi le Dieu décrit par Maïmonide est-il différent du démiurge platonicien ? Et s'il en est différent, un problème plus grave se pose. Le démiurge platonicien ne peut être responsable de la matière informe puisqu'il n'est pas son créateur, mais l'artisan de son ordonnancement. Si Dieu est créateur, comment concilier l'idée d'une matière informe, sortie du cloaque mythologique pour être réceptacle du devenir, avec l'affirmation d'une création bonne ? L'évacuation de la mythologie ne se fait-elle pas alors au prix de l'idée de *création* divine, la ravalant à une production démiurgique, ou pire, de la bonté divine ?

³²⁵ *G*, II, 30, p. 246.

³²⁶ *G*, II, 30, p. 244.

Si le *tohû-bohû* est bien ante-historique, pour Maïmonide, on ne peut en rester à une interprétation mythologique. Il doit être interprété rationnellement comme image de la matière première parce que cela touche un des secrets de la Torah, le *Ma'aseh Berêshith* :

Tu vois là comme ces hautes vérités, objets de la spéculation des plus grands philosophes, sont disséminées dans les *Midraschôth*, que le savant non équitable, en les lisant superficiellement, trouve ridicules, parce qu'il en voit le sens littéral en contraste avec la réalité de l'être ; mais ce qui est la cause de tout cela, c'est qu'on s'est exprimé d'une manière énigmatique, parce que ces sujets étaient trop profonds pour les intelligences vulgaires [...]³²⁷

A l'un des « mystères de l'être », la question du commencement, correspond un des « secrets de la Torah » disséminé dans les Textes, sous forme d'énigmes, non seulement pour cacher la vérité, toujours trop profonde, au vulgaire mais surtout parce que sa profondeur ne peut que prendre la forme du voilement. Ainsi, philosophes et talmudistes, malgré les oppositions dans leurs hypothèses, dans leurs croyances, ont la même visée : dire l'être en tant qu'être, suivant la même rationalité, parlant finalement la même langue, mais suivant des modalités différentes. Or reste un problème crucial. Cette « conciliation » du Midrash avec la philosophie semble faire courir le risque de l'assimilation du Dieu de la Torah à celui des philosophes, produisant un monde avec une matière préexistante et non le créant.

Pour répondre à cette question, nous pourrions nous aider d'une des *Haggâdoth* du *Talmud* donnant sens à la notion, devenue rationnelle, de *tohû-bohû* : « Le *Tohou*, c'est le cercle vert qui entoure le monde entier. C'est de lui que viennent les ténèbres qui tombent sur le monde, car il est dit *Il faisait des ténèbres sa retraite, sa tente autour de lui* (Ps. 18, 12). »³²⁸ Le *Tohou* serait alors, si nous suivons également l'interprétation rationnelle maïmonidienne, une ceinture et donc, en tant que telle, elle exprimerait une limite et, dans la perspective physique, rendrait possible l'information de la matière en tant que limite entre le néant et la forme. Mais, d'autre part, l'informe fait signe vers l'inconnaissable. C'est en ce dernier sens que l'interprète Raphaël Draï lorsqu'il

³²⁷ G, I, 70, p. 329.

³²⁸ *Aggadoth du Talmud de Babylone, op. cit.*, *Ordre Mo'ed*, traité *Haguiga*, § 25, p. 574.

explique qu'« il constituerait une “ligne verte” qui entourerait l'univers et de laquelle procéderait ce que l'on nomme l'obscurité. L'obscurité n'est pas ce qui s'oppose à la lumière mais ce qui autorise aussi le recueillement et la discrétion. »³²⁹ En faisant référence au verset 12 du psaume 18, le *tohou* serait l'informe tout autant que la tension de l'informe vers son principe qui, au sein du devenir, reste inconnaissable. Le *tohou* désignerait, dans la perspective de la physique, l'informe, la matière première, limite du fini, comme il serait l'expression, dans la perspective métaphysique, du retrait de Dieu, non pas comme Dieu lointain, un Premier Moteur, mais en tant qu'il déborde le réel de toute part : source souterraine travaillant le réel tout en lui restant inaccessible. Le *tohou* serait alors le signe de l'appel du fini à son origine qu'il ne peut découvrir en lui-même. Et c'est en ce sens précis que le Dieu de Maïmonide est bien un Dieu créateur.

En effet, à la différence du démiurge platonicien ou du Premier Moteur d'Aristote, le Dieu de la Torah ne peut être un simple producteur d'ordre, encore moins uniquement un principe de mouvement. Il est créateur du monde en tant que le produisant *ex nihilo*. Et, ce n'est que la contingence de l'univers qui peut être la marque de cette création. Toute la difficulté de Maïmonide est de naviguer entre l'opinion de la nécessité pure, rendant inutile l'action divine, et la contingence absolue livrant le devenir au pur arbitraire. Navigation nécessaire entre les Mo'tazales et les Ash'arites pour sauver l'opinion de la Torah. L'auteur du *Guide* relève les trois opinions cosmologiques principales : la création du ciel, de la terre, du temps à partir d'un pur rien, ce qui est l'opinion de la Torah ; l'existence d'une matière première éternelle produite et organisée par un démiurge, opinion de Platon ; et enfin la croyance en l'éternité du monde professée par Aristote³³⁰. En identifiant l'opinion de Platon à celle d'Aristote, puisqu'ils admettent l'un et l'autre l'éternité du monde, la divergence de doctrines se ramène à une alternative : l'opinion de la Loi ou celle de la philosophie, débat au sein duquel sont plongés les perplexes.

Nous savons que Maïmonide ne tranchera pas le débat. Le but de cette analyse ne sera d'ailleurs pas de l'analyser dans tous ses détails mais de comprendre la forme de rationalité capable d'approfondir ces sujets et surtout la structure métaphysique qui les sous-tend. Premièrement, seule une certaine forme de contingence permet de légitimer

³²⁹ Raphaël Draï, *La pensée juive et l'interrogation divine. Exégèse et épistémologie*, op. cit., p. 97.

³³⁰ *G*, II, 13, p. 104-112.

l'opinion de la Torah. Comme l'affirme Amos Funkenstein, « l'univers dans son ensemble porterait sa marque [à la contingence], car, si les lois de la nature oeuvraient de façon telle qu'elles régissent tous les corps de façon contraignante, fixe, exclusive et déterminée, alors tout dans la nature serait le fruit d'une nécessité immanente à elle et il n'y aurait nul besoin de penser un Créateur. »³³¹ Il est nécessaire de penser des « poches » d'indétermination dans la nature livrées à la volonté divine³³², non pas arbitrairement mais régissant l'individuation, par l'action de la forme, dans le cadre des lois générales structurant l'ensemble du monde. Une intervention de Dieu dans la nature, non seulement au niveau de sa création mais de sa perpétuation, est donc possible. Grâce donc à la *Physique*, et d'une certaine façon contre la *Métaphysique* ne concevant qu'un Premier Moteur, et grâce à la contingence du sublunaire constatée par Aristote, le postulat d'un Créateur est sauvé. Or, il s'agit justement d'un postulat, non démontré donc. Comment alors sauver la Torah, par-delà toute démonstration, puisque l'idée de création même échappe à la prise rationnelle ?

b) Sur l'équivocité de *barâ* (Gen. I, 1)

Dans le chapitre I, 28, Maïmonide identifie l'« ouvrage de l'éclat du saphir » à la matière première située sous la שכנה (*Shekhinah*, en hébreu), le trône/ gloire de Dieu. Par là, « ce qu'ils³³³ perçurent, c'était la véritable condition de la *matière première*, laquelle est venue de Dieu, qui est la cause de son existence. »³³⁴ Parce qu'elle est « sous ses pieds » (à la *Shekhinah*), par laquelle Dieu agit, la matière première est donc bien causée. Elle a bien été créée ou, pour être plus précis, elle a bien été produite par un agent qui en est la cause. Or, on ne peut parler, au sujet de la « production » de la matière première, d'une cause directe. Si Dieu en est la cause, il ne l'a pas produite

³³¹ Amos Funkenstein, *Maïmonide. Nature, histoire et messianisme, op. cit.*, p. 55.

³³² Indétermination qui deviendra problématique et cruciale avec la question de la providence.

³³³ Moïse, Aaron, Nadab, Abihou et les soixante-dix anciens d'Israël (Exode, XXIV, 9)

³³⁴ *G*, I, 28, p. 96.

comme un artisan, une cause directe, mais l'a créée du *néant*³³⁵. En III, 10, Maïmonide donnera une définition de la création *ex nihilo*, ne pouvant plus s'identifier à une simple production ou fabrication, grâce à l'étymologie du verbe *ברא* (*barâ*, en hébreu) : « mot qui dans la langue hébraïque se rattache au non-être [*'adam*, en arabe³³⁶], comme il est dit : *Au commencement Dieu créa (barâ) etc.*, ce qui veut dire : (il fit sortir) du néant [*'adam*]. »³³⁷ Avant d'analyser le type de causalité de l'acte de création, on ne peut que constater, par cette utilisation étymologique, l'articulation de *barâ* au *nihil*, comme si cela allait de soi, grâce justement à sa référence étymologique. La création serait, selon cette première lecture, nécessairement *ex nihilo*. Or, si dans la Bible, *barâ* exprime bien la volonté et la puissance divines, il ne s'agit pas uniquement d'une action ponctuelle, dans une cosmogonie que Maïmonide récuse, mais d'une action permanente³³⁸. De manière générale, peut le traduire comme création *ex nihilo* parce que *barâ* n'est jamais employé avec un accusatif de matière. Or, signifie-t-il l'idée univoque d'une création à partir d'un néant absolu ou ne peut-il signifier celle, également, d'un néant relatif ?

En associant le *nihil* à la privation, Maïmonide prévient toute attribution d'existence positive aux ténèbres, au mal, à la matière³³⁹. Mais, en identifiant le *nihil* à la privation, ne rend-il pas la notion de création plus ambiguë ? Si *nihil* est un non-être comme pure privation, n'est-ce pas également le cas de la matière ? Rappelons-nous, « Il est dans la véritable nature de la matière que celle-ci ne cesse jamais d'être associée à la *privation* ; c'est pourquoi elle ne possède aucune forme (individuelle) »³⁴⁰. Comment alors comprendre le *nihil* : est-il non-être ou matière, au sens de privation de forme ?

³³⁵ Mot ambigu qui va être analysé.

³³⁶ Par anticipation sur les analyses ultérieures, *'adam* est une notion ambiguë, signifiant aussi bien une privation qu'un « non-être » (au sens du contraire de l'être). Cette démonstration, à partir de l'hébreu, ne peut donc être une preuve irréfutable, en raison de cette ambiguïté terminologique.

³³⁷ *G*, III, 10, p. 60.

³³⁸ Occurrences que l'on peut trouver en Gen. I, 1, 21, 27 ; II, 3, 4 ; V, 1-2 ; VI, 7 ; Exode XXXIV, 10 ; Nombres, XVI, 30 ; Deut. IV, 32 ; Es, IV, 5 ; XL, 26 et 28 ; XLI, 20 ; XLII 5 ; XLIII, 1, 7 et 15 ; XLV, 7, 8, 12, 18 ; XLVIII, 7 ; LIV, 16 ; LVII, 19 ; LXV, 17 et 18 ; Jer. XXXI, 22 ; Ez. XXI, 35 ; XXVIII, 13 et 15 ; Am. IV, 13 ; Mal. II, 10 ; Ps. LI, 12 ; LXXXIX, 13 et 48 ; CII, 19 ; CIV, 30 ; CXLVIII, 5 ; Eccl. XII, 1.

³³⁹ Prévention stratégique en vue de la question de la providence divine, de la même manière que Saadia Gaon récuse les théories manichéennes à partir de cette même définition : « *darkness is not a principle opposed to that of light, but merely the absence of light [...] As for the ascription of the creation of light and darkness to God, that was due only to the desire to offset the reprehensible theory of the Dualists.* » (Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, New Haven, Yale University Press, Volume 1, 1er traité, chapitre III, traduction Samuel Rosenblatt, 1948, p. 64-66)

³⁴⁰ *G*, III, 8, p. 45.

La même ambiguïté apparaît en II, 30 : « en parlant de cet être qui comprend l'ensemble de l'univers, c'est-à-dire le ciel et la terre, on emploie le verbe *barâ*, *créer*, qui, selon nous, signifie *produire du néant* »³⁴¹, par opposition à toutes les choses de la nature produites à partir de la composition de la matière et d'une forme. *Barâ* n'est pas un acte d'information spécifique, certes. Mais, comme l'affirme Sara Klein-Braslavy, « *the arabic word 'adam (nonexistence), by which Maimonides explains the Hebrew verb baro', is an equivocal term, which can mean either "nothing" or "matter".* »³⁴² Pourquoi une telle équivocité ? Et surtout comment définir cette non-existence non seulement de manière logique – de quoi est-elle l'opposé ? – mais également existentielle : la non-existence est-elle un « rien » comme néant plutôt que quelque chose ?

Cette question n'est pas nouvelle. Elle a été développée par le *Kalām*, précisément sur le problème de la création du monde, comme le rappelle Maïmonide en III, 10 :

Les Motécallemin, comme je te l'ai fait savoir³⁴³, ne se figurent en fait de *non-être* (ou de *privation*) que le non-être absolu ; mais toutes les *privations de capacités*, ils ne les considèrent pas comme des *privations*, et ils croient, au contraire, que la *privation* et la *capacité*, comme par exemple la cécité et la vue, la mort et la vie, doivent être considérées comme deux choses opposées ; car il en est de cela, selon eux, comme de la chaleur et du froid.³⁴⁴

Chez Aristote, les opposés peuvent aussi bien être des opposés de contraires (*enantia* en grec, *muḍādah* en arabe) comme la chaleur et le froid, la bonté et la méchanceté où chacun des deux termes est « quelque chose », que des opposés de privation (*sterēsis* en grec, *'adam* en arabe) et de possession (*hexis* en grec, *malakah* en arabe). La question ontologique du non-existant se pose précisément dans ces cas : la privation, comme la cécité, est-elle quelque chose ou rien ? Est-ce que ces deux opposés comme

³⁴¹ G, II, 30, p. 255 ; que S. Pinès traduit de manière plus précise en définissant cette action comme amenant une existence hors de la non-existence : « *For according us it signifies bringing into existence out of non existence.* » (*The Guide of the Perplexed*, II, 30, p. 358)

³⁴² Sara Klein-Braslavy, « The creation of the World and Maimonides' Interpretation of Gen. I-V », in *Maimonides and Philosophy, Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter*, edited by Shlomo Pinès and Yirmiyahu Yovel, Dordrecht/ Boston Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1986, p. 66.

³⁴³ Faisant référence au chapitre I, 73, proposition 7, où Maïmonide montre l'identification, pour les *Mutakallimūn*, de l'opposition de capacités à celle de contraires.

³⁴⁴ G, III, 10, p. 58-59.

« existant » (*maujūd*) et « non-existant » (*ma'dūm*) sont des opposés de contraires, de possession ou de privation ?

Pour Maïmonide, à la suite de Saadia Gaon³⁴⁵, le *Kalām*, identifiant l'opposition de privation à celle de contraires, ne peut concevoir le « non-existant » que comme « quelque chose » puisque le « rien » ne peut être qu'un rien absolu et non relatif. C'est en ce sens que dans la septième proposition du chapitre I, 73, il reprend l'exemple de la cécité, qu'Aristote considère comme la privation de la vue et que le *Kalām* décrit comme son contraire. Ainsi, toutes les privations, comme la cécité, le repos, la mort, sont « quelque chose ».

En effet, selon Al-Šāliḥī³⁴⁶, le non-existant n'est ni un objet de connaissance ni un objet de mémoire, ni une chose, ni une essence ou une substance ni un accident. Pour Al-Ka'bī, le non-existant est une chose, un objet de connaissance et de mémoire mais il n'est ni une substance ni un accident. Pour Al-Jubbā'ī et son fils Abū Ḥāshim il est une substance et un accident mais ne peut être appelé « corps ». Enfin, pour Al-Khaiyāt le non-existant peut être *appelé* (donc objet de discours) corps mais ne peut être décrit comme un être en mouvement. Pourquoi ces divergences ? C'est, historiquement, selon Wolfson, à cause d'un problème inhérent à la traduction : « *In Arabic, the same word 'adam is the translation both of the Greek term for "non-existence" and the Greek term for "privation".* »³⁴⁷ Si le *Kalām* a pu identifier la privation à la contrariété c'est, à l'origine, parce que 'adam traduit aussi bien la non-existence que la privation. Mais, plus profondément, si le problème, à l'origine, semble linguistique, il ne s'agit pas pour autant d'une confusion arbitraire.

Cette ambiguïté engage la question de la création du monde hors de rien ou d'une matière pré-mondaine. En accord avec la tradition religieuse – pour le *Kalām* musulman ou juif – le monde a bien été créé hors de la non-existence. Mais ce « hors de la non-existence » est ambigu. Aucune formulation biblique ne peut être décisive

³⁴⁵ Comme on peut le lire au début du troisième traité ouvrant sur la seconde théorie de la création : « *The second theory is that of him who asserts that the bodies had a Creator, who had at His disposal eternal spiritual beings out of whom He created the above-mentioned composite bodies. This view is supported by its proponents by the thesis that a thing can come into being only from another thing.* » (Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, op. cit., 1er traité, chapitre III, traduction Samuel Rosenblatt, 1948, p. 50) ; que j'ai souligné.

³⁴⁶ Comme le décrit très précisément Harry Austrin Wolfson dans son article « *The Kalam Problem of Nonexistence and Saadia's Second Theory of Creation* », in *The Jewish Quarterly Review*, volume 36, 1945-1946, p. 374-375.

³⁴⁷ Harry Austrin Wolfson, « *The Kalam Problem of Nonexistence and Saadia's Second Theory of Creation* », op. cit., p. 375.

quant à la nature de cette création en raison même de la polysémie de « non-existant », avec l'utilisation de la notion de *'adam* qui traduit également la privation en arabe. Or, les *Mutakallimūn*, croyant à l'existence d'une matière pré-mondaine, maintiennent non seulement que le non-existant est quelque chose mais qu'il est un objet de savoir (Al-Ka'bī), un objet de mémoire et un objet de discours (Al-Khaiyāt). Et comme l'affirme Wolfson, ces définitions de la matière première, pré-mondaine, semblent être des descriptions issues de réminiscences des définitions platoniciennes des idées³⁴⁸. En appelant la matière platonicienne « non-existante » et en la définissant comme « quelque chose », les *Mutakallimūn* dévient le sens platonicien de la matière pour en faire une idée, une matière intelligible. Cela n'a pu s'opérer que sous l'influence du néoplatonisme et de la théorie plotinienne des deux matières.

En effet, si la matière, pour Plotin, est un pur indéterminé (*apoiōn*) et donc pur réceptacle, sans forme, l'indéfini ne peut, comme chez Aristote³⁴⁹, être purement quantitatif. Ce qui est ordonné dans une chose vient de la limite, de la définition et du nombre. Mais ce qui est ordonné est différent de l'ordre et ne peut donc qu'être indéfini :

Mais la matière n'est pas quelque chose de limité, non plus qu'elle est limite. Et en venant dans ce qui a été limité, l'infini détruira sa nature ; alors, l'infini n'est pas un accident de la matière ; la matière elle-même, alors, est l'infini. Parce que dans les intelligibles aussi la matière serait l'infini et serait engendrée par l'infinité ou par la puissance ou par l'éternité de l'Un, non pas que l'infinité soit en celui-là, mais il la produit.³⁵⁰

Plotin diverge d'Aristote sur la manière de concevoir le réceptacle. En identifiant la matière à l'indéfini, il lui donne une définition dynamique, comme le montre l'image du miroir³⁵¹. Comme nous l'avons vu, si la matière est cause, elle est cause indirecte.

³⁴⁸ Les idées sont objets de savoir, *gnōsis* (« c'est perpétuellement qu'existe le connaissant, qu'existe d'autre part le connu, qu'existe le beau, qu'existe le Bon, qu'existe perpétuellement chacune des réalités » *Cratyle*, 440b) ; elles sont objets de pensée, *to noeîn*, de mémoire comme l'atteste la théorie de la réminiscence ; et elles sont objets de discours, *dialegesthai* (« Tu t'essaies à définir un beau, un juste, un Bien, et singulièrement chacune des Idées » *Parménide*, 135c)

³⁴⁹ Aristote, *Physique*, III, 8, 206a9.

³⁵⁰ Plotin, *Ennéades*, II, 14 [12], 15.

³⁵¹ Plotin, *Ennéades*, III, 6, 14 : « Si la matière participait à la forme et la recevait de la façon que l'on croit, la forme en venant à elle s'y plongerait et y serait engloutie. Or, il apparaît bien qu'elle n'y est pas

La métaphore du miroir suggère bien l'idée d'une réflexion et d'une résistance de la matière. La matière est l'autre de l'ordre et du nombre et elle ne peut donc être définie par le nombre ou la quantité. Par cette métaphore, Plotin montre qu'à la différence d'un réceptacle statique, la matière est dynamique. Il y a une résistance du miroir comme de la matière qui renvoie ou arrête. Le reflet est le résultat d'une série d'actions qui se contrarient et c'est ainsi que la matière devient cause de la génération, par cette série de contrariétés. La métaphore du miroir illustre ce jeu entre ce qui relève d'un agent et la déstructuration permanente de ces formes qui le composent. La matière n'est donc pas un cadre mais un « rien », une pure privation, contre lequel il se constitue. Dans cette limitation ou ordonnancement de la matière il n'y a pas de vraie détermination de l'indéfini et il en va de même, chez Plotin, pour toute matière, même pour la matière intelligible. Il ne s'agit pas pour lui d'introduire du désordre ou du chaos dans les idées mais, par cette analogie de la matière intelligible, de rendre compte de la production de l'intelligible. L'intelligible, s'il est éternel, est en même temps engendré, par l'Un, et n'est donc plus premier, comme dans la théorie platonicienne des idées. Et c'est cela qui va intéresser les *Mutakallimūn* : la double détermination de la matière intelligible comme « rien », privation, et comme indétermination. Ce qui les intéresse, c'est cette description de l'intelligible comme éternel tout en étant engendré, ce qui serait une réponse dans le débat sur l'éternité ou la création du monde. Le monde serait créé à partir d'une matière intelligible donc, à la différence de la matière sensible, non comme cause de rupture d'ordre ou « cause errante » mais comme paradigme du pouvoir de se produire soi-même, à partir de son propre engendrement³⁵², par l'Un chez Plotin, par Dieu dans le *Kalām*. Il y a de l'indétermination dans l'intelligible mais elle lui est intérieure, sans lui être donc hétérogène, comme l'est la matière sensible. Plotin veut montrer qu'à la différence du sensible, dans l'intelligible, la puissance active n'a pas besoin d'un être passif pour s'actualiser. Et c'est cela que retiendront les *Mutakallimūn*. Le monde a été créé d'une

engloutie ; la matière est restée la même [...] elle arrête le rayonnement procédant des êtres et le renvoie [...] c'est ainsi que la matière devient cause de la génération et que les choses se combinent en elle. »

³⁵² « Or, là-bas [dans les intelligibles] il n'y a pas de matière en laquelle soit là-bas l'être en puissance ; rien n'est à venir qui ne soit déjà là-bas [...] il n'y a donc là-bas rien en quoi il y ait un être en puissance, puisque d'ailleurs ces êtres ont comme disposition l'éternité et non le temps [...] (Mais) si même, en effet, le mot matière est pris en un autre sens, il n'y en a pas moins en chaque intelligible quelque chose qui est comme sa matière, quelque chose qui est comme sa forme, et le composé des deux. [...] Ce qui est comme une matière est une forme ; l'âme aussi, qui est une forme, est matière par rapport à un autre objet. » (Plotin, *Ennéades*, II, 5 [25], 3) ; traduction modifiée.

matière intelligible, émanée des idées³⁵³. Le « rien » représente cette matière intelligible comme indétermination, qui n'est pas pour autant cause de déstructuration, comme l'est la matière sensible, et qui permet de construire une démonstration de la création du monde sans pour autant introduire un principe de rupture dans la procession.

Or, c'est cela que récuse Saadia Gaon dans sa description de la seconde théorie de la création :

The second theory is that of him who asserts that the bodies had a Creator, who had at his disposal eternal spiritual beings out of whom He created the above-mentioned composite bodies [...] they declare "We picture to ourselves that He collected little points of these spiritual beings; namely indivisible atoms – which they conceive to be as fine as the finest particles of dust – and made of them a straight line."³⁵⁴

Sous le nom de seconde théorie de la création, Saadia regroupe les opinions platonicienne, aristotélicienne, plotinienne et atomiste parce qu'il n'y a qu'une alternative : soit on croit que le non-existant est une privation, soit qu'il est un contraire et donc quelque chose ; soit on croit que le monde a été créé à partir de « rien », d'un néant pur et absolu, soit on croit qu'il a été produit à partir d'une matière éternelle. Et l'atomisme, sur cette question, ne peut être déterminant. Les *Mutakallimūn* étaient atomistes. Certains croyaient que les atomes étaient eux-mêmes créés, d'autres qu'ils étaient éternels. Saadia range cette deuxième opinion dans la seconde théorie³⁵⁵, considérant les corps composés comme créés à partir de « *spiritual things* », de choses intelligibles. Comme l'explique Wolfson « *for the term "spiritual" (ruḥāniyy), reflecting as it does the Greek term pneumatikos* »³⁵⁶, la seconde théorie décrite par Saadia Gaon, inscrit ainsi parfaitement la notion de « choses intelligibles » dans la théorie plotinienne de la procession où le *logos* organisateur produit le sensible

³⁵³ Tout au moins comme le *Kalām* a compris la théorie plotinienne des deux matières.

³⁵⁴ Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, *op. cit.*, 1er traité, chapitre III, p. 50-51.

³⁵⁵ En quelque sorte, Maïmonide et Saadia ont la même stratégie d'attaque : commencer par décrire les différentes opinions pour finalement atteindre le cœur du débat où il ne peut y avoir qu'une seule alternative, non pas seulement entre la foi et la philosophie mais plus précisément entre ceux qui soutiennent que le « non-existant » est une privation et ceux qui affirment qu'il est « quelque chose ».

³⁵⁶ Harry Austrin Wolfson, « The Kalam Problem of Nonexistence and Saadia's Second Theory of Creation », *op. cit.*, p. 384.

à partir de raisons séminales qui permettent aussi bien la vie de l'intellect³⁵⁷ que celle des êtres vivants³⁵⁸. Et, dans cette seconde théorie, l'indication de « choses » intelligibles ne peut que faire référence au « non-existant » compris comme quelque chose, c'est-à-dire cette matière intelligible.

A cette théorie, Saadia oppose la première théorie de la création, « hors du rien » : « *namely, that all things were created in time, that their Creator was someone else than they, and that He had created them out of nothing (lā min shai)* »³⁵⁹, qu'il vaudrait mieux traduire par « il ne les a pas créées à partir d'une chose »³⁶⁰, où cette négation ne doit pas être comprise de manière indéterminée, comme dans la théorie précédente, mais comme évacuation de toute idée d'une matière préexistante à la création. La création à partir d'une non-existence ne peut donc être indéterminée. C'est le sens de l'expression arabe *lā min shai*, excluant l'idée d'une non-existence qui pourrait être également « quelque chose ».

C'est cela que Maïmonide va retenir de la critique du *Kalām* par Saadia. Il retient non seulement la définition du non-existant (*min 'adam*) comme privation mais cette ambiguïté terminologique est relayée par l'univocité de l'expression *lā min shai*, excluant la création à partir de « quelque chose ». S'il utilise l'expression *min 'adam* dans un sens ambigu en II, 30³⁶¹ et III, 10³⁶², en tension avec le sens univoque de *lā min shai* en II, 13³⁶³, il ne s'agit pas, comme chez Saadia d'opposer deux théories –

³⁵⁷ « Cette sagesse, l'on en voit la grandeur et la puissance, puisqu'elle a avec elle et *qu'elle a produit tous les êtres* [Óti met' aÚtÁ] œcei], que tous la suivent, qu'elle est elle-même les êtres et qu'ils sont nés avec elle, que els deux ne font qu'un, que, là-bas, *l'être c'est la sagesse* [¹ oÚsia ¹ TMke<]» (Plotin, *Ennéades*, V, 8, 4, 42-47 ; que j'ai souligné).

³⁵⁸ « [...] En considérant *la raison séminale qui informe* [λΌγον θεωρίν], on voit par là le même sujet qui reçoit cette forme ; car l'animal composé n'apparaît pas du tout comme équivalent à l'animal intelligible ; on ne peut observer la raison séminale qu'opérant dans le composé et donnant une forme à une matière inférieure » (Plotin, *Ennéades*, III, 3, 6, 5-7 ; que j'ai souligné).

³⁵⁹ Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, *op. cit.*, 1er traité, chapitre III, p. 50 ; que j'ai souligné.

³⁶⁰ En suivant les indications de Wolfson : « *he describes it as a belief htat creation is "not from something" (lā min shai), intimating thereby that the term "nonexistent" in the traditional formula of creation does not mean that it is "something".* » (Harry Austrin Wolfson, « *The Kalam Problem of Nonexistence and Saadia's Second Theory of Creation* », *op. cit.*, p. 387.)

³⁶¹ Que Pinès traduit par « *bringing existence out of nonexistence (min 'adam)* » (Tome 2, p. 358), que j'ai souligné.

³⁶² Que Pinès traduit par « *out of nonbeing (min 'adam)* » (Tome 2, p. 438)

³⁶³ « Que l'univers, dans sa totalité, je veux dire tout être hormis Dieu, c'est Dieu qui l'a produit du néant pur et absolu » (p. 105) que Pinès traduit par « *was brought into existence by God after having been purely and absolutely nonexistent* » (Tome 2, p. 281) ; « que cette chose elle-même dont le temps accompagne le mouvement a été créée et est née *après ne pas avoir existé (lā min shai)* », p. 105, que j'ai souligné. Au chapitre II, 13 du *Guide*, l'expression *lā min shai* ets utilisée dans la définition de la

celle de la création *ex nihilo* que soutient Saadia et celle de la création à partir d'une matière première – mais de montrer que l'ambiguïté est au cœur du texte biblique. En II, 25, Maïmonide affirme qu'on « pourrait interpréter les textes dans son sens [à Platon] et trouver, dans les textes du Pentateuque et ailleurs, beaucoup d'expressions analogues auxquelles elle pourrait se rattacher et qui pourraient même lui servir de preuve. »³⁶⁴ Si Saadia expose les ambiguïtés de « non-existence » à partir d'une critique du *Kalām*, c'est en vue d'une apologétique, afin de prouver la thèse de la création *ex nihilo* (à travers l'expression *lā min shai*). Or, il semble que Maïmonide utilise les conclusions de Saadia à rebours. S'il se sert de la distinction entre *lā min shai* et *min 'adam*, c'est pour montrer que l'univocité de la première expression ne peut prévaloir sur l'ambiguïté de la deuxième, parce qu'il n'y a pas de critère discriminant, même dans le texte biblique. En employant en II, 30 et III, 10 l'expression *min 'adam*, Maïmonide insiste sur la possibilité de l'emploi d'une expression équivoque : la création peut être comprise hors de quelque chose. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si la traduction de Pinès, dans les expressions univoques, remplace « *out of* », suggérant que le monde pourrait être créé à partir de quelque chose, par « *after nonexistence* » ou encore « *after pure and absolute nonexistence* » où cette redondance serait plus la marque de la prise de conscience de l'ambiguïté que de son rejet. Doit-on alors comprendre ces ambiguïtés à partir du mode d'écriture crypté du traité visant à écrire suivant le même mode d'exposition ésotérique des vérités que la Torah ? Ou doit-on les comprendre, comme le suggère Sara Klein-Braslavy, comme l'indication d'une forme de scepticisme chez Maïmonide³⁶⁵ ?

Le problème se redouble lorsqu'on articule les chapitres II, 19 et 22, où Maïmonide utilise la méthode de particularisation du *Kalām* au sujet des problèmes d'astronomie au chapitre II, 24. En écartant l'atomisme des *Mutakallimūn*, il se sert de la théorie de la particularisation, prouvant « par des preuves qui approchent de la démonstration, que cet univers nous indique nécessairement un Créateur agissant avec intention »³⁶⁶. En suivant l'argument du *Kalām*, quelque chose peut exister ou non. Or, toute chose

croyance de la Torah, par contraste avec la seconde opinion, celle des philosophes croyant que le ciel existait virtuellement et « a été formé de quelque chose » (*G*, II, 13, p. 108).

³⁶⁴ *G*, II, 25, p. 198.

³⁶⁵ « *Maimonides relates to this problem as a skeptic who maintains epochē, who abstains from judging a matter which he is unable to prove.* » (Sara Klein-Braslavy, « The creation of the World and Maimonides' Interpretation of Gen. I-V », *op. cit.*, p. 68)

³⁶⁶ *G*, II, 19, p. 146.

peut exister de différentes façons. Entre tous les possibles, un seul doit être choisi par l'agent particularisant qui produit ces choses avec des déterminations particulières et dans des temps particuliers. Or, l'agent particularisant peut être une cause nécessaire, un pouvoir nécessaire et un agent libre. Si l'agent particularisant était contraint par des causes ou des pouvoirs, il serait lui-même déterminé par un agent particularisant. Et comme la régression à l'infini est impossible, il doit être un agent agissant librement, avec intention.

C'est cet argument de la particularisation que Maïmonide utilise à partir des problèmes d'astronomie afin de prouver, autant que possible (des « preuves qui *approchent* la démonstration »³⁶⁷), la création *ex nihilo*. Il s'appuie sur le fait qu'on ne peut, par les seuls principes de la *Physique* d'Aristote, expliquer les phénomènes d'astronomie. On ne peut établir un système sur leur seule observation à cause des irrégularités de certains mouvements des sphères. De même, comment affirmer une communauté par rapport au mouvement circulaire des sphères, alors même que les corps célestes ne semblent pas participer entre eux, en raison de leur fixité, et dont chacun semble avoir une existence particulière ? Seule l'hypothèse de la particularisation semble rendre raison de ces irrégularités : « si nous admettons que tout cela a lieu par le dessein d'un être agissant avec intention, qui a tout fait et déterminé comme l'a exigé sa sagesse incompréhensible, on ne peut nous adresser aucune de ces questions. »³⁶⁸ Le manque d'ordre des phénomènes célestes ne peut être expliqué qu'à partir de l'argument de la particularisation qui rend ainsi le système cohérent. En suivant la méthode scientifique, validant l'hypothèse la plus simple, capable de rendre raison des phénomènes dans un système cohérent, la cohérence de ce même système ne peut être rendue qu'à partir de cette hypothèse d'un Dieu agissant librement avec intention. Pour le dire autrement, si d'un côté la théorie de l'éternité, reposant sur des principes physiques incapables de rendre raison des phénomènes célestes, ne peut former un système entièrement cohérent et si, de l'autre, l'hypothèse d'un agent particularisant, sur laquelle, entre autres, repose l'opinion de la création, peut en rendre raison, au moins dans sa généralité, alors il semble nécessaire de privilégier l'hypothèse de la création du monde *ex nihilo*, en raison de sa simplicité même. Mais reste une question, celle que Maïmonide va poser immédiatement en II, 24. Si les philosophes et les astronomes ne

³⁶⁷ *Ibid.* ; que j'ai souligné.

³⁶⁸ *G*, II, 22, p. 177-178.

peuvent rendre raison des phénomènes célestes, est-ce pour des raisons objectives ou subjectives ? Cette absence d'ordre, dans l'étude astronomique, est-elle intrinsèque à son objet ou n'est-elle pas due à notre connaissance limitée ?

En II, 24, Maïmonide décrit l'état des lieux de l'astronomie de son temps, en insistant sur la faiblesse des connaissances des astronomes :

Il nous est impossible d'avoir les éléments (nécessaires) pour raisonner sur le ciel, qui est loin de nous et trop élevé par sa place et son rang ; et même la preuve générale qu'on peut en tirer, (en disant) qu'il nous prouve (l'existence de) son moteur, est une chose à la connaissance de laquelle les intelligences humaines ne sauraient arriver.³⁶⁹

Si, par ce constat, Maïmonide introduit une rupture radicale entre le sublunaire, connaissable par les principes de la physique d'Aristote, et le supralunaire, il est crucial de comprendre si cette rupture est ontologique ou épistémologique.

Supposer un désordre intrinsèque au supralunaire introduirait un principe irrationnel dans le monde. Cela reviendrait à prouver l'existence de Dieu à partir du désordre comme si le désordre était non seulement nécessaire à son existence mais qu'il était structurel, ce qui définirait cet agent particularisant comme l'irrationnel absolu. Or, pour Maïmonide, Dieu est l'intellect suprême, le principe de rationalité. Même en affirmant que « Dieu seul connaît parfaitement la véritable nature du ciel, sa substance, sa forme, ses mouvements et leurs causes »³⁷⁰, cette connaissance même implique un principe d'ordre. En fait, on observe une étrange ressemblance entre les descriptions de la particularisation chez Maïmonide et celles d'Averroès³⁷¹. L'utilisation de la particularisation est moins la position d'un principe irrationnel que de celle de la limite de nos connaissances. Il y a un indécidable – la création du monde ou non – et de l'inconnaissable, le supralunaire. Et cet indécidable marque la limite de la

³⁶⁹ G, II, 24, p. 194.

³⁷⁰ G, II, 24, p. 194.

³⁷¹ « *For the differentiation which the philosophers infer is different from that which the Ash'arites intend, for the Ash'arites understand by "differentiation" the distinguishing of one thing either from a similar one or from an opposite one without this being determined by any wisdom in the thing itself which makes it necessary to differentiate one of the two opposite things.* » (Averroès, *Tahafut al Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, Oxford, University Press, traduction Simon Van den Bergh, *The Ninth Discussion*, p. 248, 1954.

connaissance humaine. Mais cette limite est-elle circonstancielle ou structurelle, s'agit-il de bornes ou de limites ?

Il semble que ce chapitre II, 24 entre en tension avec la preuve apportée en II, 22. Si elle peut être une preuve, elle semble inaccessible aux intelligences humaines : « et même la preuve générale qu'on peut en tirer, (en disant) qu'il nous prouve (l'existence de) son moteur, est une chose à la connaissance de laquelle les intelligences humaines ne sauraient arriver. »³⁷² Si le chapitre II, 22 insiste sur le caractère démonstratif de cette preuve par l'astronomie, le chapitre II, 24 met plutôt l'accent sur son aspect aporétique. L'intelligence humaine ne peut connaître que le sublunaire et l'impossibilité de construire une science démonstrative dans le champ de l'astronomie en serait la preuve. D'ailleurs ce n'en est pas le but : « tout cela ne regarde pas l'astronome ; car celui-ci n'a pas pour but de nous faire connaître sous quelle forme les sphères existent, mais son but est de poser un système par lequel il soit possible d'admettre des mouvements circulaires, uniformes et conformes à ce qui se perçoit par la vue, n'importe que la chose soit (réellement) ainsi, ou non. »³⁷³ Le but de l'astronomie est la cohérence et non la vérité. Le mot d'ordre de l'astronomie grecque, dont l'astronomie arabe et médiévale conservent le paradigme, est bien « il faut sauver les apparences ». Or, en reprenant cette conception traditionnelle de l'astronomie, en l'articulant au débat sur la création ou l'éternité du monde, Maïmonide semble en inférer une ignorance structurelle, comme le prouvent les difficultés insurmontables de l'astronomie³⁷⁴. L'intelligence humaine s'arrête à la connaissance sensible. Si on en reste à cette seule lecture de II, 24, il y aurait des bornes à notre intelligence qui seraient alors infranchissables. L'astronomie qui, par définition, n'est pas recherche de la vérité mais de la systématisme, participe, par extension, à la réponse indécidable dans le débat sur la création ou l'éternité du monde. Ainsi, s'il s'agit de bornes, on peut dire avec Sara Klein-Braslavi que Maïmonide est un sceptique, au sens historique du terme. L'impossibilité de trancher le débat prendrait la forme d'une *epochè*, d'une suspension de jugement pure et simple. Et le seul moyen de sauvegarder les fondements de la Loi serait de s'en remettre à la foi : « Mieux vaut encore que la chose sur laquelle il n'y a pas de démonstration reste simplement à l'état de question, ou

³⁷² G, II, 24, p. 194.

³⁷³ G, II, 24, p. 193.

³⁷⁴ Précisément parce que son objet touche à l'intelligible.

qu'on accepte (traditionnellement) l'un des deux termes de la contradiction. »³⁷⁵
 Arrivés au point de l'indiscernable où l'intelligence s'arrête, seule la foi serait une réponse, non pas comme un jugement apodictique mais problématique³⁷⁶.

Encore une fois, Maïmonide atteint cet indiscernable non sans preuves et démonstrations, mais ce point en est la conséquence, comme point limite de la connaissance humaine. Maïmonide commence par rejeter les preuves démonstratives de l'éternité du monde (II, 17) ; il établit la possibilité de la position de l'éternité du monde (II, prémisses 26) pour ensuite établir celle de la position de la création du monde ; or, il n'existe aucun critère pour déterminer ce qui est possible (III, 15), ce qui conduit, en II, 19, à affirmer que la possibilité de la création *ex nihilo* est plus grande, affirmation renforcée par l'argument de la particularisation en II, 19. Mais arrivé à ce point où la preuve ne peut être démonstrative, le jugement, ayant atteint cette limite, ne peut plus être apodictique. Si le jugement, sur ces questions, ne peut être que problématique, doit-on pour autant, chez Maïmonide, parler de borne pure et simple de la connaissance ?

En ce qui concerne les questions d'astronomie, la réponse est très ambiguë. Certes, l'astronomie a pour fin la cohérence du système et non la vérité, mais ce n'est pas pour autant qu'aucun progrès ne peut être envisagé. Pour cela, Maïmonide donne un exemple, à partir des réflexions d'Ibn Bajja, embarrassé par certaines contradictions entre les principes de la *Physique* et ses propres calculs sur l'excentricité du soleil : « La vérité est qu'il [Aristote] ne l'a point connue et qu'il n'en avait jamais entendu parler ; car les sciences mathématiques étaient imparfaites de son temps »³⁷⁷. Maïmonide admet bien une perfectibilité des sciences. Mais plus important encore, chaque étape de cette avancée ne peut être qu'aveugle à cette perfectibilité, considérant le système scientifique comme achevé : « S'il en avait entendu parler, il l'aurait certainement repoussée avec violence » ajoute-t-il. On pourrait alors supposer un progrès scientifique indiscernable à chaque étape de son histoire. Même si la preuve était apportée à Aristote, il n'aurait pu que la rejeter, supposant, tout au moins en ce qui concerne les sciences démonstratives, leur achèvement. Or, ne pourrions-nous

³⁷⁵ G, II, 16, p. 128 ; que j'ai souligné.

³⁷⁶ Au sens kantien du terme. Cf. *Critique de la raison pure*, « Analytique transcendantale », chapitre 1, 2^e section, § 9.

³⁷⁷ G, II, 24, p. 194.

replacer ces observations maïmonidiennes sur l'astronomie dans cette conception du progrès des sciences ? L'astronomie n'est-elle pas une science bornée uniquement dans ce contexte particulier, dans cette période précise, où Maïmonide, si un autre paradigme lui était présenté, ne pourrait également que le rejeter violemment ? C'est peut-être ce qu'il suggère lui-même en affirmant qu'« il est possible qu'un autre possède une démonstration qui lui rende évidente la vérité de ce qui a été obscur pour moi. »³⁷⁸ A la lumière de cette observation, l'astronomie, en raison de ses contradictions massives, semble bornée, en raison du paradigme scientifique utilisé. Mais ce n'est là l'appréhender que dans une perspective étroite, celle de causes circonstanciées, ce qui infléchit radicalement l'hypothèse d'une science purement et simplement bornée, même si elle touche à l'intelligible.

Mais si ces sciences particulières peuvent être perfectibles, qu'en est-il des questions indémonstrables, de manière structurelle, comme la question de la création ou de l'éternité du monde ? Maïmonide explique que :

Si la chose en question ne lui est pas démontrée, il ne doit pas l'abandonner et rejeter, ni se hâter de la déclarer mensonge, mais, au contraire rester calme, *respecter la gloire de son Créateur*, s'abstenir et s'arrêter [...] Mais le but [...] n'est pas de fermer entièrement la porte de la spéculation et de dépouiller l'intelligence de la perception de ce qu'il est possible de percevoir [...] ³⁷⁹

Cette limite que pose Maïmonide, en accord avec les docteurs du Talmud, ressemble bien à une borne de l'intelligence. Ce qu'il est possible de percevoir c'est le sublunaire. Le reste n'est que conjectures³⁸⁰. Mais il n'est pas pour autant nécessaire de fermer les portes de la métaphysique. Cette attitude de Maïmonide le distingue d'un sceptique. On pourrait alors comparer le projet maïmonidien à la critique kantienne comme critique de la raison dogmatique, cherchant sans cesse à démontrer ce qui ne peut l'être. C'est la raison dogmatique qui conduit au scepticisme et non sa critique. Elle mène au scepticisme ou à la perplexité³⁸¹, pour reprendre l'expression maïmonidienne, parce qu'elle seule conduit à l'échec de la raison ou de

³⁷⁸ G, II, 24, p. 195.

³⁷⁹ G, I, 32, p. 113-114.

³⁸⁰ Au sens, pour l'instant non maïmonidien, d'hypothèse.

³⁸¹ Scepticisme et perplexité associées pour le moment.

l'intelligence³⁸². L'attitude sceptique consiste à nier l'utilité de la raison, à mettre l'accent sur son incapacité. Or, cette attitude condamne la porte de la métaphysique et, du même geste, les sciences qui en sont issues³⁸³. La perplexité ne provient pas de la prise de conscience désespérante des bornes de l'intelligence, comme si ces bornes étaient objectives, mais du mauvais usage de cette même intelligence, de ce que Kant appelle la raison dogmatique et dont le meilleur exemple est le système démonstratif du *Kalām*. Maïmonide veut montrer dans ce passage la nécessité de marquer les limites de l'intelligence humaine, tâche proprement métaphysique, laquelle ne peut que suivre une courbe infinie, asymptotique, et dont le premier travail sera de renverser ces « illusions transcendantales ». Or, si on peut parler de courbe asymptotique, à quelle forme de connaissance Maïmonide fait-il référence ?

Maïmonide explique, au sujet de l'acquisition du savoir que :

Si nous ne recevions jamais une opinion par la voie de l'autorité traditionnelle, et que nous ne fussions guidés sous aucun rapport par l'allégorie, mais que nous fussions obligés de nous former (de toute chose) une idée parfaite au moyen de définitions essentielles et en n'admettant que par la démonstration ce qui doit être admis comme vrai [...] il en résulterait que les hommes en général, mourraient, sans savoir seulement s'il existe un Dieu pour l'univers ou s'il n'en existe pas, et encore bien moins lui attribuerait-on un gouvernement ou écarterait-on de lui une imperfection.³⁸⁴

Il ne pose pas la voie de la tradition et celle de la spéculation comme deux voies opposées mais affirme la nécessité de la tradition non pas, dans cette perspective, comme prenant le pas sur la recherche spéculative mais comme une nécessité pratique et morale. Sans la tradition, en ne s'appuyant que sur la perfectibilité des sciences, la connaissance serait impossible. Bien sûr, Maïmonide pense au vulgaire, incapable d'atteindre ce niveau de spéculation. S'il fallait attendre d'être savant pour pratiquer, aucune pratique ne serait possible et ainsi aucune action morale et aucune communauté politique, fondée sur cette moralité, ne seraient effectives. Mais on ne peut s'en tenir à

³⁸² Maïmonide ne distinguant pas la raison de l'entendement.

³⁸³ « Quant aux choses de l'astronomie et de la physique, il n'y aura, je pense, aucun doute pour toi que ce ne soient des choses nécessaires pour comprendre la relation de l'univers au gouvernement de Dieu, telle qu'elle est en réalité et non conformément aux imaginations. » (*G*, I, 34, p. 121)

³⁸⁴ *G*, I, 34, p. 123.

une stricte opposition entre le savant et le vulgaire, principalement sur les questions métaphysiques. S'il faut attendre l'achèvement des sciences pour pratiquer, la pratique est impossible, et ce pour tous. Non seulement les deux voies ne sont pas incompatibles mais elles se soutiennent l'une l'autre.

Là encore on ne peut penser qu'à la fameuse phrase kantienne de la seconde préface à la *Critique de la raison pure* : « *Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen* » ce que Tremesaygues et Pacaud traduisent par « Je dus donc abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la croyance. »³⁸⁵ Kant pose la recherche d'un inconditionné qui rendrait possibles, en les structurant, tous nos objets de connaissance. « *Ich mußte* » est bien un impératif, celui du savoir en quête de son propre fondement. « Obtenir une place pour la croyance » non pas comme « la volonté de Dieu, cet asile de l'ignorance »³⁸⁶ mais au sens de quête infinie dont la tradition fournit les assises morales et politiques.

Ainsi, si la question de la création est une question indémontrable, il ne s'agit pas d'une forme de scepticisme, au sens historique du terme, mais bien plutôt de la nécessité de « laisser une place à la croyance ». La raison, pour Maïmonide, ne peut se donner à elle-même ses propres fondements et doit les trouver dans la Loi, qui en est l'orientation pratique, morale et politique. Quête infinie, asymptotique dont l'astronomie est l'exemple sensible le plus frappant parce que cette science touche à l'intelligible, parce que son objet est exactement le point de tangence de l'intelligible et du sensible. Or, si grâce à l'astronomie, d'une certaine façon par la négative, il est possible d'apporter une preuve de l'existence d'un agent particularisant, même si la preuve n'est pas démonstrative à proprement parler, elle est également nécessaire à l'élaboration d'un système physique cohérent : « Quant aux choses de l'astronomie et de la physique, il n'y aura, je pense, aucune doute pour toi que ce ne soient des choses nécessaires pour comprendre la relation de l'univers au gouvernement de Dieu. »³⁸⁷ Grâce, premièrement, à l'hypothèse d'un agent particularisant, Maïmonide peut construire une doctrine physique cohérente, et, avancée toute aussi cruciale, elle permet d'inclure la physique d'Aristote à tous les niveaux de l'être, ce qui est la finalité de l'introduction de la notion d'épanchement comme préliminaire à la question

³⁸⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, Quadrige, 1993, p. 24.

³⁸⁶ Spinoza, *Ethique*, Livre I, Appendice, *op. cit.*, p. 65.

³⁸⁷ *G*, I, 34, p. 121.

de la création du monde et qui prouve la perfectibilité des sciences, contre le scepticisme, grâce à la Loi soutenant tout l'édifice.

2) Epanchement et gouvernement.

a) L'échelle des Intelligences séparées : la vision de Jacob.

A partir de cet indiscernable, il ne s'agit pas de refuser toute assise métaphysique à la constitution des sciences, ni, *a contrario*, de démontrer la véracité de cette assise, malgré les contradictions rencontrées, mais de retrouver l'ordre non seulement de la nature mais du Récit de la création qui le déroule textuellement³⁸⁸. Pour cela, l'échelle de Jacob, commentée en I, 15, nous permettrait de comprendre cette articulation :

Et voici l'Eternel se tenant (נצב, naçab en hébreu) au dessus (Genèse, XXVIII, 13), étant stable et permanent au-dessus d'elle, c'est-à-dire au-dessus de l'échelle dont une extrémité est dans le ciel et l'autre sur la terre, et où s'élancent et montent tous ceux qui montent, afin de percevoir celui qui est dessus nécessairement ; car il est stable et permanent sur la tête de l'échelle [...] Car (le prophète), après être monté et avoir atteint certains degrés de l'échelle, descend ensuite avec ce qu'il a appris pour guider les habitants de la terre et les instruire [...]»³⁸⁹

L'échelle est, pour Maïmonide, une allégorie prophétique. Elle représente l'échelle des êtres dont le sommet désigne la sphère supérieure où se tient, de manière séparée, Celui qui est stable et permanent et la partie inférieure ce qui est fixé sur terre, ce qui gouverne le sensible. L'interprétation de cette allégorie doit être double. On peut la lire comme une allégorie cosmologique, décrivant le gouvernement de l'univers, des intelligences séparées jusqu'au sublunaire. Mais, en décrivant l'ascension de l'âme du

³⁸⁸ « Sache que, dans ce traité, je n'ai pas eu pour but de composer (un ouvrage) sur la science physique, pas plus que d'analyser d'après certains systèmes les sujets de la science métaphysique, ou de reproduire les démonstrations dont ils ont été l'objet [...] [Mais] d'expliquer les obscurités de la loi et de manifester les vrais sens de ses allégories [...] » (G, II, 2, « observation préliminaire », p. 49).

³⁸⁹ G, I, 15, p. 65-66.

prophète, sa portée est également épistémologique et politique, la visée ultime de l'allégorie³⁹⁰.

L'échelle est fixe. Seuls les anges et les prophètes, au niveau de l'intellect en tant qu'ascension intellectuelle vers le principe, se meuvent. Ils montent (לִיבוֹעַ, 'olîm), par leur méditation, vers les sphères supérieures de connaissance et descendent (יורדים, yordîm) afin d'épancher leur connaissance sur les sphères inférieures ou, dans le cas des prophètes, d'instruire les hommes de leurs visions prophétiques. Or, quelle peut être cette sorte de mouvement s'il est intellectuel et non corporel ? Quelle est cette hiérarchie des êtres dans le gouvernement divin ?

On lit, au chapitre I, 15, que l'échelle relie le monde à Dieu sans que lui-même en fasse partie : « étant stable et permanent *au dessus d'elle*, c'est-à-dire au dessus de l'échelle dont une extrémité est dans le ciel et l'autre sur la terre »³⁹¹. L'échelle est reliée en son sommet au ciel et non à Dieu, ce qui rompt avec toute interprétation « panthéiste ». Si, en I, 69³⁹², Maïmonide qualifie les actions de Dieu de « forme des formes », comme forme ultime, en se servant du modèle d'information de la matière, l'image de l'échelle, sans contact avec Dieu, nuance cette analogie de l'information. Si le monde acquiert sa réalité de Dieu, Dieu n'est pas lui-même connecté au monde et donc le rapport du monde à Dieu ne peut se lire, littéralement, sur le modèle de l'information. De même, si le ciel a pour attribut l'immutabilité et la stabilité, comme Dieu³⁹³, il ne peut lui être identifié, sous peine de retomber dans les anthropomorphismes et idolâtries analysés précédemment. Le ciel n'est pas Dieu mais il est son trône, la neuvième sphère³⁹⁴, qui « cerne et entoure tout le reste³⁹⁵ », c'est-à-dire toutes les autres sphères : « le ciel a été appelé *Kissé* (trône) ; car pour celui qui le connaît et

³⁹⁰ Dans ce passage, ne seront étudiés que les aspects cosmologique et métaphysique, donnant les assises nécessaires aux interprétations épistémologique et politique qui seront analysées plus loin.

³⁹¹ *G*, I, 15, p. 65.

³⁹² « Dieu est à l'univers ce qu'est la forme à la chose qui a forme [...] Il est la *forme dernière* et la *forme des formes* [...] il est celui sur lequel s'appuie en dernier lieu l'existence et le maintien de toutes les formes dans le monde, et que c'est par lui qu'elles subsistent, de même que les choses douées de formes subsistent par leurs formes. » (*G*, I, 69, p. 320-321)

³⁹³ Comparaison que l'on doit immédiatement relayer par sa négation, comme homonymie.

³⁹⁴ En *G*, II, 4, Maïmonide compte également 9 sphères mais qu'il regroupe en quatre sphères en II, 10 suivant, comme l'explique S. Munk dans la note 1 (du chapitre 11, p. 94), les « quatre espèces de forces émanées d'elles. »

³⁹⁵ *MT*, *Sefer haMadda, Hilkhot Yessodei Hatorah*, III, 1, Marseille, Editions L'Arche du Livre, traduction Rabbi Eliahou Touger, 1993, p. 180. De même, dans les prochaines notes concernant ce point, je préfère la traduction de Rabbi Eliahou Touger à celle de Nikiprowetzky et Zaoui parce que plus littérale et ainsi évitant une surinterprétation du texte de Maïmonide. En *G*, II, 4, Maïmonide compte également 9 sphères mais qu'il regroupe en quatre sphères en II, 10.

qui le contemple, il indique la grandeur de celui qui l'a fait exister, qui le met en mouvement, et qui, par le bien qu'il en fait émaner, régit le monde inférieur. »³⁹⁶ Dieu gouverne donc le monde par l'intermédiaire du ciel, sans pour autant être lui-même identifié à son outil. Or, le ciel, s'il est le trône impassible de Dieu, par son mouvement circulaire régulier, ne peut être le degré ultime de connaissance. Il l'est peut-être pour l'homme – comme degré de connaissance le plus haut et le plus difficile pour le savant avec les contradictions relevées dans l'astronomie – parce que la sphère du ciel régit le sublunaire. Mais il n'est qu'une sphère, regoupant et animant toutes les autres par son propre mouvement, comme sont animées les étoiles qui « possèdent une âme, la connaissance et l'intellect. Elles sont vivantes et reconnaissent Celui qui parla et [fit ainsi venir] le monde à l'existence. »³⁹⁷ Les sphères sont elles-mêmes des intermédiaires entre les anges et les hommes³⁹⁸. A un degré plus élevé³⁹⁹ se tiennent les anges, c'est-à-dire les intelligences séparées.

Cependant, apparaît immédiatement une difficulté. En I, 49, Maïmonide affirme que « les anges [...] n'ont pas de corps ; ce sont au contraire, des Intelligences séparées de toute matière »⁴⁰⁰ et ainsi, il identifie les anges aux intelligences séparées, c'est-à-dire les intelligences incorporelles des sphères célestes de la physique d'Aristote⁴⁰¹. Mais en III, 13, il explique que « les *serviteurs* mentionnés dans ce verset [du livre de Job] sont les anges ; et de même les *anges* qu'on a en vue dans ce verset sont indubitablement les sphères célestes. »⁴⁰² Comment comprendre ce flottement terminologique ? Maïmonide semble affirmer, dans ce passage, un certain flottement de sens dans le texte biblique lui-même, tendant à confondre « anges » et « sphères célestes ». Or, cela ne peut provenir d'une erreur dans le Texte – impossible aux yeux de Maïmonide – mais de ce que ce verset ne considère que les actions et non les essences des substances décrites. C'est ce qu'il exprime en II, 7 :

³⁹⁶ G, I, 9, p. 54.

³⁹⁷ MT, *Sefer haMadda, Hilkhoh Yessodei HaTorah*, III, 9, p. 184.

³⁹⁸ « Selon sa taille et son niveau, chacune loue et glorifie son créateur, comme le font les anges. De même qu'elles connaissent le Saint, béni soit-Il, elles se connaissent elles-mêmes, et elles perçoivent, en outre, les anges qui les dépassent. La conscience des étoiles et des sphères est moindre que celle des anges, mais supérieure à celle des hommes. » (MT, *Sefer haMadda, Hilkhoh Yessodei HaTorah*, III, 9, p. 184.)

³⁹⁹ Expression que je vais définir.

⁴⁰⁰ G, I, 49, p. 175.

⁴⁰¹ « C'est aussi ce qu'a dit Aristote ; seulement il y a ici une différence de dénomination : lui, il dit *Intelligences séparées*, tandis que nous, nous disons *anges*. » (G, II, 6, p. 67)

⁴⁰² G, III, 13, p. 96.

Le mot *malâkh* (ange) est un mot homonyme et il embrasse les Intelligences, les sphères et les éléments ; car tous ils exécutent un ordre (de Dieu). Mais il ne faut pas croire que les sphères ou les Intelligences soient au rang des autres forces (purement) corporelles, qui sont une nature et n'ont pas la conscience de leur action ; au contraire, les sphères et les Intelligences ont la conscience de leurs actions, et usent de liberté pour gouverner.⁴⁰³

Il s'agit d'une seule et même action : celle du gouvernement divin dont les anges et les sphères célestes, chacun à sa mesure, sont porteurs. Il y a bien une dérivation du pouvoir où les anges/ intellects séparés et les sphères célestes, suivant leur rang, administrent l'univers par la contemplation de ce qui est sous eux. Dès lors, du point de vue de l'action, il n'y a pas de différence. Mais il y en a bien une au niveau du rang. Les sphères célestes renferment ces intelligences qui ne peuvent ainsi s'y identifier. Au chapitre II, 6, Maïmonide distingue bien le Dieu des dieux, *Elohi haElohim*, du Seigneur des seigneurs, *Adonai Hadonim*. La première expression le décrit comme le seigneur des anges et l'autre comme le maître des sphères et des étoiles afin de distinguer le caractère absolument immatériel et incorporel de l'action de Dieu à travers celle des anges. Si les sphères dominant les corps de l'univers, l'action, le gouvernement des intelligences séparées est spirituel. Et c'est ce type d'action que traduit le mot *feidh*.

A partir de cette distinction, on peut comprendre la vision prophétique de l'échelle comme représentant le gouvernement divin à travers les actions des intelligences séparées – représentées par les différents degrés de l'échelle – qui, par leur contemplation, s'épanchent sur ce qui est au-dessous d'elles. L'échelle représente la hiérarchie des intelligences séparées et non une quelconque représentation spatiale puisqu'elles sont incorporelles. En affirmant que ces intelligences « montent et descendent », le prophète indique leur activité, c'est-à-dire l'activité des âmes des sphères, purement intellectuelle, dont la source originaire est Dieu.

On peut reconnaître l'influence aussi bien d'Al-Fârâbi que d'Avicenne dans cette architecture de l'échelle des intelligences séparées. En effet, pour Al-Fârâbi, le monde émane de Dieu par surcroît, en raison de la surabondance de son intelligence :

⁴⁰³ G, II, 7, p. 75-76.

[Le Premier] est une seule essence et une seule substance, la même à la fois qui constitue son être et d'où découle tout autre être. En outre, Il n'a pas besoin, pour qu'un autre être procède de Lui, d'avoir en Lui autre chose que son essence, ni d'un accident ou d'un mouvement qui lui ajoute un mode qu'Il ne possédait pas, ou d'un instrument étranger à son essence [...]⁴⁰⁴

Et si Dieu fait émaner de lui le monde, ce ne peut être suivant une causalité corporelle, voire accidentelle, mais selon une causalité immatérielle et sans contact. De la contemplation par Dieu, en qui l'intellect, l'intelligence et l'intelligible se confondent, de sa propre pensée va émaner la première intelligence séparée⁴⁰⁵. Et elle-même va procéder à trois contemplations. Elle contemple le Premier Principe qui la fait exister nécessairement et de cette contemplation émane la deuxième intelligence séparée ; elle se contemple aussi elle-même, en tant qu'émanation nécessaire de Dieu ce qui produit l'âme motrice du premier ciel ; enfin, elle contemple la possibilité de son existence, en soi, indépendamment du principe dont elle émane. De cette dernière contemplation, la plus basse, émane le corps du premier ciel⁴⁰⁶. La même forme de causalité produira toutes les intelligences séparées. La seconde intelligence séparée, émanant de la première, par sa première contemplation, produit la troisième intelligence séparée ; de sa deuxième méditation émane l'âme motrice du deuxième ciel et de sa troisième méditation le corps éthérique du deuxième ciel et ainsi de suite jusqu'à la production de la dixième intelligence séparée avec laquelle « se termine (l'espèce) d'être qui, pour exister, n'a absolument pas besoin de matière et de substrat »⁴⁰⁷. Cette dixième intelligence séparée est l'intellect actif, c'est-à-dire l'ange de la connaissance et de la prophétie humaines. Et, de sa contemplation, naissent les âmes humaines. Il en est de même chez Avicenne, qui construit sa théorie de l'émanation à partir des auto-intellections triadiques des intelligences séparées, produisant une double hiérarchie. La

⁴⁰⁴ Al-Fârâbi, *Idées des habitants de la cité vertueuse*, traduit par R. P. Jaussen, Youssef Karam et J. Chlala, *op. cit.*, chapitre VII, p. 29.

⁴⁰⁵ Al-Fârâbi, dans cette description de l'émanation du premier Principe, se sert de la doctrine des deux actes plotinienne où l'auto-contemplation de l'Un produit la première hypostase produisant elle-même la seconde par sa propre contemplation de l'Un et d'elle-même.

⁴⁰⁶ Al-Fârâbi, *Idées des habitants de la cité vertueuse*, traduit par R. P. Jaussen, Youssef Karam et J. Chlala, *op. cit.*, chapitre X.

⁴⁰⁷ Al-Fârâbi, *Idées des habitants de la cité vertueuse*, traduit par R. P. Jaussen, Youssef Karam et J. Chlala, *op. cit.*, chapitre X, p. 35.

hiérarchie supérieure (les Chérubins, *Kerubim*) et la hiérarchie inférieure composée des âmes incorporelles animent les cieux, et sont des intermédiaires entre le sensible et l'intelligible⁴⁰⁸.

C'est ainsi qu'on peut relire la définition maïmonidienne de l'épanchement :

L'épanchement, qui vient de Dieu pour produire des Intelligences séparées, se communique aussi de ces intelligences pour qu'elles se produisent les unes les autres, jusqu'à l'intellect actif avec lequel cesse la production des (intelligences) séparées. De chaque (intelligence) séparée, il émane également une autre production, jusqu'à ce que les sphères aboutissent à celle de la lune [...] De chaque sphère il vient des forces (qui se communiquent) aux éléments, jusqu'à ce que leur épanchement s'arrête au terme (du monde) de la naissance et de la corruption.⁴⁰⁹

Chaque Intelligence séparée, en contemplant son Principe, produit une autre Intelligence séparée et, en se contemplant elle-même, comme principe, produit une sphère jusqu'à l'arrêt de ce débordement/ épanchement. A partir de la doctrine des deux actes plotinienne où l'auto-contemplation n'est pas synonyme d'arrêt de la production, bien au contraire, reprise par Al-Fârâbi et Ibn Sinâ, Maïmonide lit l'échelle de Jacob comme la hiérarchie des Intelligences séparées à partir de leur différenciation de rang tout en concevant la communication des Intelligences à travers leur auto-production régie par un seul et même principe, une seule et même source qui est Dieu. Et cet épanchement, traduisant la causalité divine, permet la cohésion aussi bien dans la hiérarchie des Intelligences qu'à tous les niveaux du réel. La première Intelligence séparée, par la contemplation de Dieu et d'elle-même, produit une nouvelle Intelligence séparée et une nouvelle sphère. Cette dernière Intelligence s'épanche sur le monde et se communique aux éléments sans que jamais il n'y ait de confusion, aussi bien entre les Intelligences elles-mêmes qu'avec leur production. L'échelle est donc

⁴⁰⁸ « Le même rythme ternaire se répète de degré en degré. Des trois "dimensions" homologues dans l'être du second Archange-Chérubin – qui hypostasie lui-même l'intellection que le premier Archange a du premier Être – s'hypostasient un troisième Chérubin, un deuxième Ange-Âme et un nouveau Ciel qui est le Ciel des astres fixes, auquel la seconde *Anima caelestis* communique le mouvement de son désir [...] Ainsi en va-t-il d'Archange en Archange, d'Âme en Âme, de Ciel en Ciel, jusqu'au neuvième Archange qui donne origine à une dixième intelligence et à l'Âme qui meut le Ciel de la Lune. Cette dixième Intelligence, au terme de ce processus cosmogonique où l'Ombre va atteindre son maximum, n'a plus l'énergie suffisante pour engendrer une autre Intelligence, une Âme et un Ciel. » (Henri Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, « Islam spirituel », 1999, p. 81-82.)

⁴⁰⁹ *G*, II, 11, p. 96.

fixe, à l'image de l'immutabilité divine ; elle représente la hiérarchie des Intelligences séparées. Celles-ci montent et descendent suivant l'« objet » de leur méditation, de leur intellection. Soit elles se tournent vers une Intelligence séparée supérieure et montent dans leur connaissance, soit elles s'épanchent sur une Intelligence séparée inférieure en la produisant ou en produisant un « élément », au sens générique du terme, inférieur, comme le ciel. S'il y a bien une dynamique de l'échelle, elle est donc toute entière intellectuelle. Toutes les Intelligences sont tournées⁴¹⁰ vers Dieu qui en est la source, à travers une force cohésive, l'épanchement, qui est également la marque de son gouvernement sur le monde.

Grâce à la notion d'épanchement, *feidh*, on peut comprendre cette causalité non physique, non corporelle de Dieu sur le monde à travers les Intelligences séparées qui en sont les intermédiaires, jusqu'à la dixième Intelligence, l'intellect actif qui, entre autres, s'épanche sur la faculté rationnelle de l'homme. Mais l'épanchement divin ne peut lui-même se comprendre qu'à partir de l'échelle, l'architecture des Intelligences séparées, devenant le critère de distinction entre le « bon » et le « mauvais » usage de *feidh*. Nous avons vu que la notion d'épanchement était aussi bien utilisée par les philosophes et la Torah que par les Sabiens représentant ainsi le pouvoir des astres et des étoiles. Or, c'est par l'intellect que s'accomplit l'épanchement, non par un quelconque corps. De même, au degré le plus haut de la cosmologie maïmonidienne, ce sont les Intelligences séparées qui sont représentées dans le rêve de l'échelle, non les sphères et encore moins les étoiles, corporelles. La physique en général et l'astronomie en particulier sont donc bien « des choses nécessaires pour comprendre la relation de l'univers au gouvernement de Dieu »⁴¹¹, en particulier pour comprendre que les actions des étoiles ne peuvent être des actions intellectuelles mais corporelles et qui ne sont en aucune façon sources de l'épanchement, purement intellectuel.

Mais si l'étude de la physique permet de distinguer la science de l'idolâtrie, c'est le rêve prophétique, la vision de l'échelle, qui est un critère⁴¹² de distinction entre

⁴¹⁰ Peut-être à la différence d'Al-Fârâbi qui ne considère la production des Intelligences séparées qu'à partir d'une Intelligence supérieure sans insister sur son Principe puisque, par exemple, la troisième Intelligence séparée est produite par la contemplation de la première Intelligence séparée par la seconde, qui n'aurait donc pas « besoin » de contempler le Premier Principe pour s'épancher.

⁴¹¹ *G*, I, 34, p. 121.

⁴¹² Non démonstratif puisque, en tant que vision prophétique, l'imagination du prophète se surajoute à son enseignement, qui est donc sujet à interprétations puisque « la conception de l'action de l'*être*

l'émanation philosophique, telle qu'elle est développée chez Plotin par exemple, de l'épanchement désigné par la langue hébraïque, en conformité donc avec la Loi. En effet, en I, 15, interprétant le rêve de l'échelle, Maïmonide explique que Dieu « étant stable et permanent *au-dessus d'elle* [...] Il est stable et permanent sur la *tête* (שֵׁרָט, *rôsh* en hébreu) de l'échelle. »⁴¹³ Si de l'Un plotinien émanent les différentes hypostases qui vont, en s'épanchant, produire le *cosmos*, ces hypostases ne sont tournées, dans leur intellection, que vers leur principe supérieur immédiat. De l'Un dérive l'émanation mais seule la première hypostase est tournée vers ce principe premier. Or, suivant l'échelle de Jacob, c'est l'échelle entière, puisque fixe et soudée par un principe de cohésion, qui est tournée vers son principe, alors reliée intellectuellement à Dieu par sa tête. L'échelle est ancrée au sommet et dérive son existence de lui. Dieu n'est pas seulement la cause de l'existence de l'échelle. Il n'est pas seulement la Cause première mais il en est le principe : « Le mot qui, dans notre langue (hébraïque), indique la *priorité*, est *te'hilla* [...] Celui qui désigne le *principe* est *reschîth* ; car il est dérivé de *rôsch*, la *tête*, qui est le *principe*. »⁴¹⁴ L'échelle est donc générée par ce qui constitue non seulement sa source d'existence mais sa finalité et son achèvement (qu'elle désire), sa tête, l'activité rationnelle dont la source et la fin ne peuvent être trouvées qu'en Dieu, recherché par les Intelligences séparées à travers leur autocontemplation comme à travers leurs émanations. Comme l'achèvement de la forme rationnelle de l'homme est dans sa tête, dans le principe (l'intellect actif) qui s'y épanche, l'achèvement de la forme de l'échelle est dans l'exercice constant de sa recherche rationnelle, d'où sa fixité, son insensibilité, son incorporité mais aussi sa constance et son immuabilité dans son activité.

L'échelle de Jacob ne représente donc pas une simple dérivation à partir d'une cause première, même incorporelle comme chez Plotin, mais la fixation du désir rationnel des Intelligences séparées vers le principe dont elles émanent et dont elles assurent, en tant qu'intermédiaires, le gouvernement, en s'épanchant sur le monde, des sphères jusqu'au sensible. Ainsi, l'épanchement assure aussi bien sa cohésion que sa dynamique. Il rend possible l'image même de l'échelle en tant que force

séparé étant chose très difficile, aussi difficile que la conception de l'existence même de l'*être séparé*. » (G, II, 12, p. 102)

⁴¹³ G, I, 15, p. 65 ; que j'ai souligné.

⁴¹⁴ G, II, 30, p. 231.

métaphysique⁴¹⁵ cohésive, mettant les intellects en « contact » les uns avec les autres, produisant ainsi une architecture cohérente où la connaissance en acte, qui unifie cette chaîne d'intellects, ne peut être que l'essence divine qui s'y épanche.

b) *Merkavah* et gouvernement divin : la vision d'Ezéchiel

Maïmonide, après avoir affirmé la nécessité de restaurer les secrets de la Loi⁴¹⁶, commente la vision d'Ezéchiel dans les sept chapitres suivants, comme le développement et la synthèse des sujets métaphysiques et cosmologiques disséminés dans le traité. En l'articulant aux chapitres que nous venons d'étudier, la vision de la *Merkavah* ne peut plus être interprétée de manière mystique⁴¹⁷ ou apocalyptique ; le but est de lui rendre ses assises philosophiques afin d'en dégager, comme nous le verrons plus loin, les enseignements politiques⁴¹⁸. Maïmonide, dans sa description de la *Merkavah*, se fonde essentiellement sur la vision d'Ezéchiel et non d'Isaïe. Bien sûr la vision d'Ezéchiel décrit la *Merkavah* de manière bien plus détaillée mais cette précision tient également à la rupture historique dont Ezéchiel a été le témoin : l'Exil et le retrait de la *Shekhinah*. Pour cela, il développe une image rabbinique⁴¹⁹ où Ezéchiel est comparé à un campagnard et Isaïe à un homme de la ville⁴²⁰. Les hommes de la campagne n'ont jamais vu le souverain monter à cheval, le rapport de Dieu au Ciel, alors que les citadins le savent. Quelle est la signification de cette image ? Soit Ezéchiel est moins parfait qu'Isaïe, soit Ezéchiel écrit pour les exilés qui, à cause de la chute du Temple, de la perte du savoir, ne peuvent pas avoir les mêmes connaissances que les contemporains d'Isaïe. Maïmonide ne semble pas trancher entre les deux hypothèses mais cette distinction entre les deux visions est cruciale. C'est la vision d'Ezéchiel qu'il choisit de commenter parce qu'elle est contemporaine. Sa vision est celle d'un exilé qui parle et enseigne pour les exilés ce qui, en creux, pourra servir de

⁴¹⁵ Au sens principalement de non corporel, non physique.

⁴¹⁶ Dans l'« observation préliminaire » à la troisième partie du *Guide*.

⁴¹⁷ A la manière de la littérature des *Hekhalot*.

⁴¹⁸ Comme on peut le lire à travers l'interprétation maïmonidienne de l'échelle de Jacob où les interprétations physiques et métaphysiques vont servir d'assises à la reconstruction politique d'Israël.

⁴¹⁹ « Raba a dit : Tout ce qu'a vu Ezéchiel, Isaïe l'a vu. A qui ressemble Ezéchiel ? A un villageois qui a vu le roi. Et à qui ressemble Isaïe ? A l'habitant d'une grande ville qui a vu le roi. » (*TB*, traité *Haguiga*, 13b)

⁴²⁰ *G*, III, 6, p. 34-35.

guide non seulement à la reconstruction du savoir mais de la communauté dans les temps tels qu'ils sont⁴²¹.

Dans les deux premiers chapitres, Maïmonide commence par décrire l'apparence et les actions des חיות ('*hayyoth*, en hébreu). Le premier chapitre prépare l'explication générale de la cosmologie en lisant la description visible des '*hayyoth* à travers les deux *merkavot*, la seconde précisant la première :

*Ils avaient chacun quatre faces, 1° une face de chérubin, 2° une face d'homme, 3° une face de lion, 4° une face d'aigle (Ezéchiel, X, 14). Il a donc dit clairement que ce qu'il avait appelé d'abord face de bœuf, c'est la face de chérubin : mais le mot keroub (chérubin) désigne un homme d'un âge tendre. De là on peut conclure aussi sur les deux autres faces.*⁴²²

En indiquant qu'une des faces des '*hayyoth* est celle d'un chérubin, il semble que Maïmonide identifie la '*hayya* à l'ange, dont le mot chérubin peut être un synonyme. Mais pourquoi insister sur l'étymologie de *keroub*, en l'identifiant à « un homme d'âge tendre », à un jeune homme ? Si on articule cette étymologie à l'explication précise de la deuxième face, on ne peut comprendre « face de bœuf » qu'en rapport avec « face de chérubin ». Et comme le chérubin est plus jeune que l'homme, la réelle apparence de cette face est celle du veau. La '*hayya* aurait donc quatre faces : une face de lion, une face d'aigle mais surtout une face de chérubin (l'identifiant à un ange) et une face de veau. Si on se reporte au chapitre sur l'homonymie des discours des prophètes et à la note de Munk⁴²³, cette insistance sur « chérubin » prend tout son sens. Si on suit l'allusion de II, 29, en retravaillant la racine, « veau » (עגל, *egel* en hébreu) devient « rond » (עגול, *agoul* en hébreu). Si les faces renvoient à chérubin, l'ange comme définition générique, alors les '*hayyoth* seraient les Intelligences séparées. Mais, à partir de la compréhension spécifique de *kerouv*, signifiant « homme d'âge tendre », alors le jeu sur la racine hébraïque devient possible. La « face de veau » ne décrirait pas une face d'animal mais renverrait à l'action des Intelligences séparées, à leur

⁴²¹ Pour l'instant, je ne trancherai pas la question de savoir si effectivement Ezéchiel est moins parfait qu'Isaïe – et donc que la science post-exilique ne peut être que moins parfaite que la science d'avant la chute du Temple, comme une dégénérescence des capacités intellectuelles quasi entropique – ou si son enseignement s'adresse à des gens plus ignorants (à cause de la perte du savoir) sans être moins parfaits.

⁴²² *G*, III, 1, p. 9.

⁴²³ *G*, II, 29, note 4, p. 229.

mouvement uniforme et circulaire. De même, si on se reporte à l'étymologie de *panim*, ce mot signifie aussi bien la face ou le visage d'un animal, que les sentiments qui transparaissent à travers ce visage, et ainsi « il a été souvent employé pour désigner la colère et l'indignation de Dieu. »⁴²⁴ Selon cette première étymologie, à travers les faces des *'hayyoth*, Ezéchiél se livrerait moins à une description physique, puisque, comme nous l'avons vu, les Intelligences séparées sont incorporelles, qu'à la description, comme vision intellectuelle, des actions de Dieu à travers ses intermédiaires que sont les Intelligences séparées⁴²⁵. Mais *panim* a un autre sens, que Maïmonide articule explicitement aux Intelligences séparées, en se référant à l'interprétation d'Onkelos de *Et ma face ne sera pas vue* : « *et ceux qui sont devant moi ne sauraient être vus*, pour indiquer qu'il y a aussi de sublimes créatures que l'homme ne peut percevoir dans leur réalité, et qui sont les Intelligences séparées »⁴²⁶, au plus près de Dieu et donc constamment sous sa garde et sa providence⁴²⁷.

Par conséquent, à travers cette première explication, les faces des *'hayyoth* renverraient non seulement à la description de leur mouvement, non corporel, circulaire, symbolisant leur régularité et leur constance dans leur recherche, mais plus précisément aux actions de Dieu dont elles servent d'intermédiaires. Elles seraient ainsi les « administrateurs » du gouvernement cosmologique les plus proches de Dieu non pas, encore une fois, dans une perspective spatiale, mais en raison de leur dignité, le second sens de *panim*.

On peut lire alors, au deuxième chapitre :

Les mains étaient des *mains d'homme* [...] Ensuite il dit que leurs pieds étaient droits, ce qui veut dire qu'ils n'avaient pas d'articulation [...] les mains seules ressemblaient aux mains d'homme, mais les pieds étaient arrondis *comme la plante d'un pied de veau*. Puis il dit qu'entre chaque couple de *'hayyoth* il n'y avait ni interstice, ni espace, et qu'au contraire elles étaient appliquées les unes sur les autres [...] Mais, ajoute-t-il, quoiqu'elles fussent appliquées les unes sur les autres, leurs

⁴²⁴ G, I, 37, p. 138

⁴²⁵ Ce serait d'ailleurs de cette façon que les apocalypses comprendraient la vision d'Ezéchiél où le rôle des *'hayyoth* serait d'être des agents de la colère de Dieu, répandant la destruction et la mort partout où elles vont, comme l'explique David Halperin dans son commentaire du *Targum* d'Ezéchiél in *The Faces of Chariot, Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen, J.C.B (Paul Siebeck), 1988, p. 125.

⁴²⁶ G, I, 37, p. 140.

⁴²⁷ Ce sera un argument supplémentaire accréditant la thèse de l'intellect comme providence, du plus haut au plus bas degré des êtres.

faces et leurs ailes étaient séparées en haut [...] car les corps seuls étaient appliqués les uns sur les autres, tandis que leurs faces et leurs ailes étaient séparées, mais seulement par en haut.⁴²⁸

Avant d'aller plus loin, on constate une certaine confusion dans la description des *'hayyoth*. Si les *'hayyoth* désignent bien les Intelligences séparées⁴²⁹, pourquoi parler de corps qui ne peuvent, par définition, leur appartenir ? De même, dans son commentaire sur Ezéchiel⁴³⁰, Abravanel remarque la confusion, dans la description maïmonidienne des *'hayyoth*, entre les quatre éléments – désignant traditionnellement les roues (אופנים, *ôphannim* en hébreu) – et les quatre faces des *'hayyoth*. Comment comprendre cette confusion ? Dans cette interprétation de la vision d'Ezéchiel, on constate le même flottement de sens que dans la vision de l'échelle de Jacob parce que seules les actions des Intelligences séparées semblent être décrites, non leur essence. Comme pour Dieu, les Intelligences séparées ne peuvent être appréhendées, dans cette vision prophétique, dans leur essence mais à partir de leurs actions à travers les sphères célestes qu'elles animent. Si l'échelle décrit, autant que possible, la hiérarchie des Intelligences séparées et donc leur essence, la vision d'Ezéchiel ne décrit que leurs actions.

C'est ainsi qu'Ezéchiel décrit la force productive des Intelligences séparées à travers l'image de la main, renvoyant à la description de l'ordre de la nature en II, 10 : « quatre sphères, quatre éléments mus par elles et quatre forces émanées d'elles (et agissant) dans la nature [...] De même, les causes de tout mouvement des sphères sont au nombre de quatre, à savoir la figure de la sphère, – je veux dire sa sphéricité, – son âme, son intellect par lequel elle conçoit [...] et l'Intelligence séparée, objet de son désir »⁴³¹. Dans la description de III, 2, l'image des « mains d'homme » renvoie à la *poiësis*, à la faculté de production des Intelligences séparées, objets du désir des sphères. Elles-mêmes, par leur mouvement régulier, uniforme et circulaire – représenté

⁴²⁸ *G*, III, 2, p. 11-12.

⁴²⁹ Comme Maïmonide l'affirme explicitement en commentant la seconde vision d'Ezéchiel à Jérusalem : « après avoir décrit de nouveau les mêmes figures et les mêmes mouvements, il déclare que les *'hayyôth* sont les chérubins et que les chérubins sont les *'hayyôth*. » (*G*, III, 3, p. 24). Du même geste, Maïmonide semble abandonner les différentes classifications des anges, la distinction entre les anges, les chérubins et les séraphins, pour tous les définir de manière générique.

⁴³⁰ Comme le note Munk dans son commentaire : *G*, III, 1, note 2, p. 9.

⁴³¹ *G*, II, 10, p. 87-88.

par « pied droit sans articulation » faisant référence à leur mouvement perpétuel et circulaire⁴³² – gouvernent la nature par leur épanchement. Enfin, la description du corps des *'hayyoth*, couplées sans laisser d'espace, rejette l'opinion épicurienne du vide entre les éléments⁴³³. Toute cette description serait alors une contraction des définitions et explications des livres précédents, indiquant les actions des *'hayyoth* à travers les *ôphannim* qu'elles animent. Elles-mêmes, meuvent le monde et la nature, en produisent les éléments, à travers leurs mouvements, déterminés par les *'hayyoth*.

Or, si, dans cette contraction, Maïmonide mélange *'hayyoth* et *ôphannim* en ne considérant, dans la vision d'Ezéchiel, que les actions des Intelligences séparées, en expliquant que « leurs faces et leurs ailes étaient séparées en haut », par cette allusion, il distingue bien le « corps » des Intelligences séparées, c'est-à-dire les sphères, de sa forme, l'Intelligence séparée proprement dite. Si on peut parler de corps et d'âme, ce ne peut être qu'en un sens métaphorique, indiquant l'action de l'information comme dans le rapport entre forme et matière⁴³⁴. Les *ôphannim* sont séparées des *'hayyoth* par en haut, d'où leur désir d'être unies à elles, sans jamais pouvoir coïncider avec leur principe. Les faces et les ailes appartiendraient bien aux anges au sens où *panim* renverrait à leur dignité et à leur rang élevé et *canaphim* à leur incorporité⁴³⁵, cachée aux yeux du prophète qui, encore une fois, n'appréhende que leurs actions. De même que l'échelle est reliée à Dieu par la tête, c'est par le haut que les sphères sont reliées aux Intelligences séparées, c'est-à-dire par leur désir rationnel envers leur principe qui les met en mouvement. Et ce mouvement ne peut provenir que du Premier principe, à travers la *rua 'h*, en hébreu) qui donne sa force et sa cohésion à l'ensemble :

Je regardai les *'Hayyoth*, et voici qu'il y avait une roue à terre, près des *'Hayyoth*, vers leurs quatre faces [...] pour leur aspect et leur structure, c'était comme si une des roues était encastrée dans l'autre [...] Où *l'esprit* voulait aller, elles allaient et les

⁴³² Par la référence au « pied d'un veau ».

⁴³³ L'éther est composé de « sphères nombreuses, contenues les unes dans les autres, entre lesquelles il n'y a point de creux ni de vide, mais qui s'enceignent exactement, appliquées les unes aux autres. » (G, I, 72, p. 357)

⁴³⁴ Lui-même image imparfaite de la relation entre les Intelligences séparées et leur production, les sphères célestes, comme on peut le comprendre à partir du rêve prophétique de l'échelle.

⁴³⁵ « Car les anges, selon notre opinion, n'ont pas de corps [...] De même que toutes les fois que *canaph* est relatif aux anges, il a le sens de *voile*. » (G, I, 43, p. 152-153)

roues s'élevaient dans le même sens qu'elles, car l'esprit de la *'Hayya* était dans les roues.⁴³⁶

Le char céleste est porté par la *rua'h* qui établit l'articulation et la cohésion entre les divers éléments du char. La *rua'h* des *'hayyoth* pénètre les roues, les fait tourner et donc les anime. Par conséquent, suivant l'interprétation rationnelle que donne Maïmonide de ces visions⁴³⁷, la *rua'h* n'est pas « air » comme principe physiologique vital, au seul niveau des éléments sensibles, mais elle est « intention », principe animateur dirigé par Dieu. La *rua'h* serait donc vue, par Ezéchiel, comme un principe animateur, dirigé par une intention comme image, toujours trop humaine, donnée au prophète de l'action divine. Mais elle n'est pas seulement principe cosmologique ; elle est valable à tous les niveaux d'existence. Le prophète n'a pas la vision de la *Merkavah* de l'extérieur, comme un point fixe à partir duquel on pourrait observer le mouvement cosmologique. Il est lui-même emporté par la *rua'h* : « Et un esprit vint en moi lorsqu'elle m'eût parlé et me dressa debout sur mes pieds, et j'entendis celui qui s'entretenait avec moi. »⁴³⁸ Par anticipation sur l'analyse de la prophétie, on peut comprendre le lien entre la *rua'h*, comme principe animateur cosmologique, et l'inspiration prophétique. La *rua'h*, par-delà son sens littéral, serait, en un certain sens, la métaphore de l'intention, qui est en même temps action, de Dieu sur le monde comme sur l'homme.

Si l'on peut parler alors de principe vital, ce n'est pas seulement au sens physiologique mais également cosmologique et métaphysique. La *rua'h* n'est pas principe immanent à la nature mais elle est dirigée par une intention qui est en même temps une action travaillant tous les niveaux d'existence : au niveau cosmologique comme le montre la vision de la *Merkavah*, au niveau physique, comme souffle vital, et psychologique, avec la vision ou le rêve prophétique. On peut alors dire qu'à la pesanteur de la matière s'oppose la *rua'h*, comme peut l'expliquer la métaphore du souffle. En filant la métaphore, on peut dire qu'aux voiles de la matière s'oppose, sans manichéisme, le souffle de l'Intellect qui n'est pas buée évanescence mais symbole de l'impérissable, de l'intellect, également humain, qui « échappe » au cycle de la

⁴³⁶ Ezéchiel, I, 15-19.

⁴³⁷ *G*, III, 2, p. 17.

⁴³⁸ Ezéchiel, II, 1-2.

génération et de la corruption. Ainsi, à la buée (*havel*) du *Qohélet* ne peut que s'opposer la *rua'h*, révélée à Ezéchiel, qui lui donne forme, cohérence et consistance.

Par conséquent, plus que la description des Intelligences séparées, tout ce chapitre, se fondant principalement sur la première vision d'Ezéchiel, décrit la figure, la forme et la substance des sphères célestes et c'est de cette façon que l'on peut comprendre l'insistance de Maïmonide sur le chiffre quatre :

Il (le prophète) raconte avoir vu quatre *'hayyôth* (figures d'animaux) dont chacune avait quatre faces, quatre ailes et deux mains ; l'ensemble de la configuration de chaque *'hayyâ* était une figure d'homme⁴³⁹ [...] après avoir parlé d'*un ophan*, il parla ensuite de *quatre*, indiquant clairement par là que les quatre faces qu'avait l'*ophan* sont les quatre *ophannîm* ; et il dit ensuite que les quatre *ophannîm* avaient une seule et même figure, ce qu'il exprime par ces mots : *et tous les quatre avaient une même ressemblance.*⁴⁴⁰

En articulant ce passage à la théorie cosmologique développée en I, 72, suivant une première hypothèse, on pourrait comprendre les actions des Intelligences séparées, les *'hayyoth*, comme composant les *ôphannim*⁴⁴¹ qui eux-mêmes composeraient le cinquième corps, l'éther, qui forme la substance des sphères célestes. Les *ôphannim* seraient ainsi « des sphères nombreuses, contenues les unes dans les autres, entre lesquelles il n'y a point de creux ni de vide, qui s'enceignent exactement, appliquées les unes aux autres »⁴⁴². De même qu'entre les *'hayyoth* où il n'y a ni creux ni vide, il n'y a aucune vacuité entre les *ôphannim*. Il n'y a qu'une seule et même structure où, pour chaque *ophan* correspond un principe animateur, la *'hayyah*. Dans cette description cosmologique, le nombre de ces sphères « ne peut être au-dessous de dix-huit »⁴⁴³ et ce n'est qu'avec la description de la sphère de la Lune qu'apparaît le chiffre quatre : « A l'intérieur de la sphère inférieure qui est la plus près de nous, il y a une matière différente de celle du cinquième corps, et qui a reçu quatre formes primitives

⁴³⁹ *G*, III, 2, p. 10 ; faisant référence à Ez. I, 5.

⁴⁴⁰ *G*, III, 2, p. 18 ; faisant référence à Ez. X, 22.

⁴⁴¹ « [...] composés les uns avec les autres. » (*G*, III, 2, p. 19) à la différence des *'hayyoth* « [...] attachées l'une à l'autre » (*G*, II, 2, p. 12 ; citant Ez. I, 9)

⁴⁴² *G*, I, 72, p. 357.

⁴⁴³ *G*, I, 72, p. 358.

par lesquelles il s'est formé quatre corps, (qui sont) la terre, l'eau, l'air et le feu.»⁴⁴⁴
 Comment comprendre cette description ? Doit-on finalement identifier les *ôphannim* aux éléments ? Dans ce cas, comment expliquer l'intervention des éléments, les composants de la création les plus éloignés de Dieu, dans la vision de la *Merkavah* ?

Selon Diamond, à partir du commentaire maïmonidien de la vision de Jacob :

*If, as the medieval commentators have claimed, the central characters of the dream represent the four basics elements, then the parable is reduced to a lesson in physics [...] Furthermore, the internal consistency of the dream's imagery contraindicates the association of the angels with the elements.*⁴⁴⁵

Et il en est de même en ce qui concerne la vision de la *Merkavah* par Ezéchiel. Sa vision n'est pas celle d'une simple physique mais elle est proprement métaphysique et ne représente pas, encore une fois, les mouvements corporels ou la structure du sublunaire. Les anges ne peuvent être associés aux éléments mais aux sphères célestes. Comment alors comprendre le passage de la description du nombre des sphères, ne pouvant être au-dessous de dix-huit et sa réduction, dans la vision d'Ezéchiel, à quatre ?

Dans le *Mishneh Torah*, Maïmonide dénombre neuf sphères, qu'il décrit comme « pures et raffinées comme du cristal ou du saphir »⁴⁴⁶. De même, au chapitre II, 9 du *Guide*, s'appuyant sur le principe aristotélien selon lequel pour toute sphère correspond un principe animateur qui est l'Intelligence séparée, Maïmonide, se fondant sur les calculs scientifiques de l'époque, compte neuf sphères⁴⁴⁷. Cette affirmation est due à la classification distinguant les sphères « figurées », contenant les étoiles, des sphères non figurées⁴⁴⁸, ce qui réduit encore finalement le nombre de sphères à quatre : « la sphère des étoiles fixes, celle des cinq planètes, celle du soleil et celle de la Lune. »⁴⁴⁹ Même s'il y a plus de sphères, cette classification permet de les distinguer,

⁴⁴⁴ G, I, 72, p. 358.

⁴⁴⁵ James Arthur Diamond, *Maimonides and the Hermeneutics of Concealment. Deciphering Scripture and Midrash in The Guide of the Perplexed*, State University of New York Press, 2002, p. 111.

⁴⁴⁶ MT, *Sefer haMadda, Hilkhoh Yessodei HaTorah*, traduction Rabbi Eliahou Touger, III, 1, p. 180.

⁴⁴⁷ « Ils ont compté neuf globes, (à savoir) la sphère qui environne tout, celle des étoiles fixes et les sphères des sept planètes. » (G, II, 4, p. 57)

⁴⁴⁸ « Et au-dessus de toutes est une sphère nue, dans laquelle il n'y a pas d'étoiles. » (G, II, 9, p. 83)

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 83.

d'en faire une hiérarchie et surtout d'établir l'action de la providence à travers elles, comme l'auteur l'annonce en II, 9⁴⁵⁰ et qu'il explique en II, 10 :

Sachant cela il m'est venu à l'idée que, bien que de l'ensemble de ces quatre sphères *figurées* il émane des forces (qui se répandent) dans tous les êtres qui *naissent* et dont elles sont les causes, chaque sphère pourtant peut avoir (sous sa dépendance) l'un des quatre éléments, de manière que telle sphère soit le principe de force de tel élément en particulier, auquel, par son propre mouvement, elle donne le mouvement de la *naissance*.⁴⁵¹

Réduire le nombre des sphères « figurées » à quatre permet à Maïmonide d'appliquer le principe aristotélicien, énoncé plus haut, non seulement dans le rapport des intelligences séparées aux sphères mais dans celui des sphères aux éléments, évitant ainsi toute brisure de la chaîne de commandement, des intelligences séparées jusqu'aux éléments. Tel serait également le sens caché de la vision d'Ezéchiel : aux quatre intelligences séparées correspondent les quatre sphères qu'elles mettent en mouvement auxquelles correspondent les quatre éléments qui composent le sublunaire.

Or, là encore l'ambiguïté demeure. Contre l'interprétation de Jonathan ben Uziel, affirmant que « les *ophannîm* sont les cieux »⁴⁵², Maïmonide reprend l'étymologie de *galgal* qui signifie rond ou sphérique mais n'est pas une propriété exclusive du ciel. Et, même si l'auteur du *Guide* semble émettre des réserves quant à sa propre interprétation, en articulant *galgalîm* à *shamaîm*, ce serait là aussi rompre la chaîne de commandement. Maïmonide revient sur le sens littéral du texte d'Ezéchiel : « *et voici il y avait un ophan sur la terre*, qui indique indubitablement que les *ophannîm* sont sur la terre. »⁴⁵³ Seule cette lecture littérale du texte permet de comprendre le sens profond d'*ophan*, de la sphère, décrite dans le *Mishneh Torah* comme « du saphir » parce qu'en articulant ce verset d'Ezéchiel à Exode, XXIV, 10 : « comme un ouvrage de la blancheur du saphir » on s'aperçoit qu'*ophan* ne peut être le ciel⁴⁵⁴, le trône, mais bien

⁴⁵⁰ « Ce nombre (de *quatre*) est pour moi un principe important pour un sujet qui m'est venu à l'idée » (p. 83) *G*, II, 10, p. 86.

⁴⁵¹ *G*, II, 10, p. 86.

⁴⁵² *G*, III, 4, p. 26.

⁴⁵³ *G*, III, 4, p. 26.

⁴⁵⁴ Si on se rapporte à son commentaire de I, 28.

la matière première, la matière intelligible, composée de toutes ces sphères imbriquées les unes dans les autres. Mais la difficulté ne fait que resurgir.

Maïmonide, en III, 4, interprète les *ôphannim* comme les constituants de la matière première, à la différence de Jonathan ben Uziel qui les interprète comme les sphères célestes ; cette dernière interprétation d'ailleurs semblerait corroborer toute la description cosmologique maïmonidienne articulant la *'hayya* à son *ophan*. Pourquoi alors introduire une autre interprétation des *ôphannim* ? De plus, à la fin de II, 10, la classification des choses créées semble très claire : « l'ensemble des choses créées se divise en trois parties : 1° les intelligences *séparées*, qui sont les anges [qu'on pourrait appeler *'hayyoth*] ; 2° les corps des sphères célestes ; 3° la matière première, je veux dire les corps continuellement variables, qui sont au-dessous de la sphère céleste. »⁴⁵⁵ Comment comprendre cette tension, ce double sens d'*ophan* ? En rejetant l'opinion d'une confusion dans la pensée de l'auteur⁴⁵⁶, on pourrait soutenir trois hypothèses, où les deux premières seraient liées. Soit on considère cette tension comme une contradiction et on tente de trancher entre les deux opinions : 1) Les *ôphannim*, pour Maïmonide, seraient bien la matière première, rompant avec leur interprétation traditionnelle comme sphères célestes. Pour cela, Maïmonide s'appuierait sur le verset 18 d'Ezéchiel : « le corps tout entier des *ôphannim* était *plein d'yeux* »⁴⁵⁷ et plus précisément sur la deuxième interprétation de « plein d'yeux », signifiant « qu'ils ont de nombreuses couleurs ». En reprenant la définition de la condition de la matière première comme transparente, parce que « le corps transparent est privé de toutes les couleurs [et] qu'il les reçoit toutes successivement »⁴⁵⁸, les *ôphannim* constitueraient bien la matière première, recevant toutes les formes sans en posséder aucune. 2) Les *ôphannim* ne peuvent être assimilés à la matière première, suivant ainsi l'opinion traditionnelle, que Maïmonide d'ailleurs semble contredire avec beaucoup de précautions, présentant sa dernière hypothèse comme une conjecture⁴⁵⁹. Dans cette perspective, cet ajout, cette idée nouvelle, ne devrait être considéré qu'à titre de possibilité mais, avec moins de preuves que l'hypothèse de l'identification aux

⁴⁵⁵ G, II, 10, p. 91.

⁴⁵⁶ Comme l'exhorte l'« observation préliminaire » de l'introduction du *Guide*, donc par-delà la critique, justifiée, qu'en fait Abravanel.

⁴⁵⁷ Ez. I, 18.

⁴⁵⁸ G, I, 28, p. 97.

⁴⁵⁹ « D'ailleurs, je ne te dis pas de préférer mon interprétation [...] Dieu seul sait laquelle des deux interprétations a touché le vrai. » (G, III, 4, p. 29-30)

sphères célestes, elle devrait être rejetée. Or, immédiatement, on peut infirmer cette dernière hypothèse, ou tout au moins cette « preuve » de sa véracité. Si l'on s'en tient à la méthode des contradictions, « de deux énoncés contradictoires dans le *Guide* ou dans toute autre œuvre de Maïmonide, celui qui se rencontre le moins fréquemment, ou même qu'on ne rencontre qu'une fois, était considéré par lui comme vrai. »⁴⁶⁰ Ainsi, suivant cette méthode, comme la première hypothèse est la plus rare, on devrait conclure que cette seconde hypothèse représenterait la véritable opinion de Maïmonide ?

Si tel est le cas, Ezéchiël n'aurait eu qu'une vision touchant à la physique. Il n'aurait eu la vision du gouvernement divin qu'à partir et au sein du sublunaire. Toute la *Merkavah* ne serait alors qu'une leçon de physique. On en revient ainsi à la même difficulté rencontrée dans l'interprétation du chiffre quatre. Doit-on alors résoudre l'ambiguïté d'*ôphannim* de la même façon, puisque touchant le même sujet ?

Reprenons I, 28 : le trône est séparé de Dieu même s'il en possède un attribut, la *Shekhina*, la gloire ; il est également séparé de « l'ouvrage de l'éclat du saphir » qui est « sous le trône de sa gloire ». Cet ouvrage n'est donc pas le trône qui est le ciel : « le ciel est appelé *Kissê* (trône) ; car pour celui qui le connaît et le contemple, il indique la grandeur de celui qui l'a fait exister, qui le met en mouvement, et, qui, par le bien qu'il en a fait émaner, régit le monde inférieur. »⁴⁶¹ Maïmonide indique, dans cet extrait, que le mouvement du ciel, celui de la neuvième sphère, est la nature même du gouvernement divin ; Dieu délègue au ciel son gouvernement jusqu'au sublunaire, par une série d'« administrateurs » dont l'épanchement assure la cohésion. Et la relation de Dieu au ciel ressemble à celle du cocher à son cheval, Maïmonide citant Habacuc, III, 8 : « *Le cheval est l'accessoire du cavalier, mais le cavalier n'est pas l'accessoire du cheval [...]* ils ont exposé par là quel est le rapport de Dieu à la sphère, savoir, que celle-ci est son instrument par lequel il gouverne l'univers.⁴⁶² » Le cavalier dirige bien le cheval qui lui est assujéti. Dieu ainsi contrôle le monde à travers le ciel qui n'est qu'un instrument de sa puissance, d'où la gloire⁴⁶³ qui lui est associée. Or, quelques

⁴⁶⁰ Leo Strauss, *Maïmonide, op. cit.*, p. 251.

⁴⁶¹ *G*, I, 9, p. 54.

⁴⁶² *G*, I, 70, p. 326.

⁴⁶³ La *Shekhinah* elle-même n'est pas un attribut essentiel de Dieu puisqu'« Il attribue le *trône* à sa gloire, je veux dire la *Shekhinâ*, qui est une *lumière créée*. » (*G*, I, 28, p. 95)

paragraphes plus loin, l'auteur du *Guide* reprend l'image équestre pour définir la *Merkavah* :

*Une MERCABA (ou un attelage) montait et sortait d'Égypte pour six cent pièces d'argent, et un cheval pour cent cinquante [I Rois, X, 29], et cela prouve que merkabâ désigne quatre chevaux. Or, dis-je, comme il a été affirmé par la tradition que le trône glorieux (de Dieu) est porté par quatre animaux, les docteurs l'ont appelé pour cela merkabâ, par comparaison avec l'attelage qui se compose de quatre individus.*⁴⁶⁴

Ces vivants, ces animaux sont bien les *'hayyoth* qui portent ainsi le trône. Les *'hayyoth* constituent l'attelage et mettent en mouvement les roues du char, les *ôphannim*, « comme quand on attache un corps mort aux pieds de devant ou de derrière d'un animal ; toutes les fois que cet animal sera en mouvement, ce bois ou cette pierre qu'on a attachés au membre de cet animal sera également en mouvement »⁴⁶⁵. On peut alors reprendre l'image du cocher et du cheval et l'appliquer aux *'hayyoth*. Dieu est le cocher dont le ciel est le cheval, représentant ainsi l'action de Dieu sur le monde à travers, par son intention, les mouvements ordonnés de sa monture. Il en est de même des *'hayyoth*, représentées métaphoriquement comme quatre chevaux, symbolisant la délégation du pouvoir divin à ses montures suivant leur niveau hiérarchique. Le ciel est à Dieu ce que le cheval est à son cocher et les *'hayyoth* au ciel, c'est-à-dire le trône marquant sa dignité cette fois et non sa soumission, ce qu'un attelage est également à un cocher. Mais il est aussi bien le principe animateur – comme objet de désir – que ce qui est transporté. Il existe donc bien ainsi une chaîne de commandement, déléguée par Dieu, allant du ciel aux *'hayyoth* qui animent la matière première et ses éléments (les *ôphannim*) composant le sublunaire.

3) Et ce serait là la troisième interprétation d'*ôphannim* qui ne contredit pas la première hypothèse mais l'explique non pas à partir de la logique des contradictions mais à partir des petites différences entre la première et la seconde vision d'Ezéchiel. En suivant une lecture exclusivement logique, les *ôphannim* ne peuvent qu'être les sphères célestes, animées par les *'hayyoth* qui seraient leur âme : c'est la lecture

⁴⁶⁴ G, I, 70, p. 331.

⁴⁶⁵ G, III, 2, p. 22.

traditionnelle de la *Merkavah*. Mais, pour respecter la chaîne de commandement, de Dieu aux *'hayyoth*, Maïmonide est obligé de rompre avec cette lecture traditionnelle pour montrer que la vision d'Ezéchiel ne concerne pas uniquement le gouvernement divin au seul niveau intelligible mais qu'elle déroule ce gouvernement en son entier : des intelligibles jusqu'au sensible dont la *Merkavah* serait le pont et l'intermédiaire en soutenant le trône et en mettant en mouvement, du même geste, la matière première et ses éléments⁴⁶⁶. On comprendrait mieux alors l'ambiguïté, dans la première vision, des *'hayyoth* qui sont aussi bien les intelligences séparées que les sphères célestes, lesquelles représentent leurs actions. Et l'ambiguïté d'*ôphannim* serait levée par la relecture de la seconde vision, articulée à l'interprétation du chiffre quatre. Aux quatre *'hayyoth* correspondent les quatre sphères célestes, identifiées aux *'hayyoth* dans la première vision – leurs actions – qui mettent en mouvement les quatre *ôphannim*. L'ambiguïté de *'hayya*, voulant dire aussi bien intelligence séparée que sphère céleste, aurait ainsi conduit Jonathan ben Uziel au contresens sur le mot *ophan* et, en dévoilant l'ambiguïté, on comprendrait que les sphères mettraient bien en mouvement la matière première et ses éléments, ce qui confirmerait la physique aristotélicienne selon laquelle la sphère céleste est la cause du mouvement dans le sublunaire.

Ainsi, plus qu'une vision de la physique aristotélicienne, c'est bien le gouvernement de Dieu dans son ensemble que voit Ezéchiel : « les cieux s'ouvrirent »⁴⁶⁷. Comme le relève Maïmonide, ce verset indique l'acte prophétique lui-même, c'est-à-dire l'épanchement de l'intellect actif sur la faculté rationnelle puis sur l'imagination du prophète. Il est ainsi intéressant de noter le double sens de cette vision. Par cet épanchement – rendant possible la prophétie donc la vision proprement dite – Ezéchiel voit la force de l'épanchement à travers le gouvernement de Dieu et ses actions sur le monde, à travers tous ses intermédiaires. La force cohésive de l'épanchement rend possible l'unité du gouvernement en interconnectant tous les administrateurs, des intelligences séparées jusqu'aux sphères les plus basses.

C'est en ce sens que *les cieux s'ouvrirent*, littéralement, lui permettant d'entre-apercevoir les plus hautes instances jusqu'à leurs vassaux et leurs sujets. Maïmonide, pour introduire le sujet le plus difficile, dont il ne peut donner que les têtes de

⁴⁶⁶ Cette double action, provenant de leur méditation, est rendue possible par la théorie des deux actes plotinienne que Maïmonide intègre à la vision de la *Merkavah*.

⁴⁶⁷ *G*, III, 7, p. 36 ; citant *Ez.*, I, 1.

chapitres, va utiliser *demût*, marquant l’homonymie, pour commencer à distinguer les instances du pouvoir de leurs sujets. Le trône et les *'hayyoth* sont décrits suivant une ressemblance et doivent donc être interprétés allégoriquement, grâce à la démonstration, tout au moins de leur existence, que la cosmologie aristotélicienne fournit. Seuls les *ôphannim* doivent être compris en un sens littéral, en jouant sur les deux sens de *demût* : « mais, en parlant des *ôphannim*, il ne dit point “la ressemblance d’un *ophan*,” ni “la ressemblance d’OPHANNÎM,” et au contraire il énonce nettement une forme réellement existante. »⁴⁶⁸ Si, en ce qui concerne les gouvernants, en raison de leur rang et de leur dignité, la ressemblance concerne l’idée et non l’objet, pour ce qui est des *ôphannim*, les gouvernés, « ressemblance » indique bien leur forme et leur linéament par lesquels ils sont visibles en composant le sublunaire. Ainsi, les *ôphannim*, ne possédant pas leur principe animateur en eux-mêmes, sont assujétis⁴⁶⁹ et constituent les objets de la physique où, comme Maïmonide l’affirme en II, 24, « L’intelligence humaine s’arrête à la connaissance sensible. » A ce point, la prophétie prend le relai en établissant, par ses images, un système de ressemblances « intellectuelles » que la science astronomique est incapable de se donner à elle-même.

Ainsi, les *'hayyoth* sont à la ressemblance d’un attelage et non un attelage réel. « Comme l’aspect d’une pierre de saphir »⁴⁷⁰ marque la différence, l’homonymie entre le firmament sensible et la neuvième sphère et représente la caractéristique du trône, de la sphère pure « comme du cristal ou du saphir »⁴⁷¹, non figurée, ne contenant aucune étoile, comme l’explique Maïmonide en II, 9. Enfin, Ezéchiel perçoit intellectuellement « quelque chose qui RESSEMBLAIT à l’aspect d’un homme »⁴⁷². Et ce sont ces trois visions qui constituent à proprement parler la vision de la *Merkavah*. Comment interpréter cette dernière vision ? Je suivrai l’interprétation de Munk identifiant cette dernière vision à la première intelligence séparée, celle de la neuvième sphère : « Au-dessus de la *'hayya* il y avait la RESSEMBLANCE d’un firmament », reprenant le verset 22. Et sa contemplation est « divisée » en deux parties, « dont la supérieure était *comme la couleur du 'hashmal*, et dont la partie inférieure était *comme*

⁴⁶⁸ G, III, 7, p. 37.

⁴⁶⁹ Au sens de soumis, structurés et formés (informés) par les forces gouvernantes au-dessus d’eux.

⁴⁷⁰ Citant Ez., I, 26.

⁴⁷¹ MT, *Sefer haMadda, Hilkhoh Yessodei HaTorah*, III, 1, p. 180; qualifiant génériquement toutes les sphères.

⁴⁷² Citant Ez. I, 26.

l'aspect du feu »⁴⁷³. Ezéchiel décrit ainsi la double contemplation de la première intelligence séparée. Tout en ne cessant de contempler son Créateur, qui la fait exister nécessairement, elle se contemple elle-même et, de son auto-contemplation, en tant que créature de Dieu, elle produit les êtres qui lui sont inférieurs et qu'elle gouverne. Pour Maïmonide, la vérité ou la fausseté de la définition rabbinique de *'hashmal* semble peu importante. Ce qui importe c'est qu'elle comporte deux idées qui, articulées à la théorie plotinienne des deux actes, permettent d'infléchir l'architecture de l'émanation décrite par Al-Fârâbi. D'un côté, les deux actions de la première intelligence, qui sont des méditations, sont distinctes comme le haut et le bas. La première méditation, celle de son principe, est plus haute en dignité que son auto-méditation qui produit, par son épanchement, les êtres inférieurs. Mais, en même temps, et ce serait là que Maïmonide infléchirait la théorie d'Al-Fârâbi, cette auto-méditation n'est pas séparée de la contemplation de son principe. Il n'y a pas deux méditations simultanées mais de l'une découle nécessairement l'autre. La ressemblance du *'hashmal* est divisée en deux parties et, ainsi, il ne semble pas que ces deux parties, ces deux méditations, soient d'un côté la ressemblance du *'hashmal* et de l'autre celle « de l'aspect du feu ». La seconde découle nécessairement de la première en insistant sur le fait que c'est *'hashmal* qui est composé de deux idées. La contemplation du principe et la production des êtres (« l'aspect de feu »), qui découle de la première contemplation, réduisent ainsi l'autonomie de la première intelligence séparée dont la production ne peut être que celle de son principe, comme le cheval est dirigé par son cocher.

Pour récapituler, Ezéchiel contemple les quatre *'hayyoth*, les intelligences séparées, avec leurs sphères (*ôphannim*), informant les étoiles. Au-dessus des *'hayyoth* se tient le trône, la neuvième sphère non figurée, dont l'intelligence séparée est représentée par cette dernière vision. Et chacune de ces visions représente un administrateur du pouvoir divin, administrateur qui est en même temps vassal⁴⁷⁴ puisque tous sont inféodés à l'intention divine, tous sont intermédiaires du gouvernement divin qui délègue son pouvoir au ciel, siège du pouvoir, en lui attribuant la gloire qui s'épanche jusqu'à l'intellect actif dont le royaume est celui du sublunaire.

⁴⁷³ G, III, 7, p. 42.

⁴⁷⁴ Suivant la métaphore équestre du cheval dirigé par son cocher.

S'il y a bien un gouvernement interne au monde à travers ces différents intermédiaires, comment comprendre cette attribution de la gloire au ciel ? Nous avons vu que le rapport entre le ciel et Dieu est analogue à celui du cheval à son cocher. On comprend, notamment par la double contemplation de la première intelligence, qu'il n'y a pas d'autonomie totale du ciel par rapport à son créateur. Mais, s'il n'y a pas délégation totale du commandement à la première intelligence qui gouverne le ciel, les actions de Dieu ne semblent qu'« indirectes ». Comment comprendre alors cette délégation du pouvoir ? Pour le dire autrement, la providence ne peut-elle être que générique, suivant le plan divin, ou peut-on penser une intervention, une providence miraculeuse ?

c) La providence divine : Job

Si l'épanchement est présent à tous les niveaux d'existence – physique, moral, épistémologique – il semble qu'avec la théorie de la providence, principalement, inextricablement liée à celle de la prophétie, *feidh* a pour fonction de faire basculer le lecteur d'un type de connaissance, la rationalité positive, à un autre, la science nesciente, et pourrait être compris comme le sceau de toutes les contradictions du *Guide*. Pour cela, il est nécessaire de lier la recension des différentes opinions sur la providence divine au récit de Job qui en est non seulement le pendant mais l'approfondissement.

Il est intéressant de remarquer que, dès le préambule⁴⁷⁵ aux chapitres concernant la providence, Maïmonide se démarque immédiatement de l'opinion du vulgaire à partir d'un dispositif très précis qu'il développera au cœur même de ces chapitres. En effet, dès le chapitre 12, Maïmonide se démarque de l'opinion commune qui n'est en fait qu'anthropocentrisme : « Souvent le vulgaire est porté à s'imaginer qu'il y a, dans le monde, plus de maux que de biens [...] Cette erreur n'existe pas seulement chez le vulgaire, mais aussi chez celui qui croit posséder quelque science [...] Ce qui est la cause de toute cette erreur, c'est que *cet ignorant*, ainsi que ses semblables d'entre la foule [référence à la « Parabole du Palais », développée plus loin], ne jugeait de

⁴⁷⁵ G, III, 12.

l'univers que par le seul individu humain. »⁴⁷⁶ Cela revient à prendre la partie pour le tout. Vouloir soumettre l'ordre du monde à nos propres désirs n'est qu'anthropocentrisme. Ce qui est intéressant, c'est moins la critique de cette vision tronquée, déjà développée par les philosophes (comme les stoïciens par exemple) comme par les rabbins, que la manière dont elle va servir à développer la théorie proprement maïmonidienne de la providence. « L'ignorant » n'est pas seulement celui qui ne connaît pas, le vulgaire au sens habituel du terme, mais également celui qui *croit* connaître, qui croit posséder quelque science. C'est en ce sens précis que nous pourrions non seulement lire l'histoire de Job mais la relier de manière rigoureuse aux différentes opinions développées dans le chapitre 17. Dans cette perspective, le préambule est une négation de toute idée vulgaire, fondée sur l'imagination, de la providence, notamment par la mise en évidence des trois sortes de maux pouvant s'abattre sur les hommes⁴⁷⁷. Encore une fois il ne s'agit pas de rejeter l'opinion commune, comme rejet brutal de l'image et de l'imagination, mais de comprendre l'illusion sous-jacente à ces idées fausses, la racine d'une telle opinion. Et c'est dans cette perspective qu'on peut lire le récit de Job.

Avant de développer ses analyses Maïmonide, dans une visée pédagogique, circonscrit non seulement l'idée imaginaire de la providence dans le cadre des trois sortes de maux mais également toute image/ illusion de l'action de Dieu : Dieu est limité⁴⁷⁸ par la nature de l'impossible⁴⁷⁹. De plus, suivant l'opinion de la Loi, Dieu ne peut entraver la liberté humaine et, ainsi, Dieu ne peut sauver les hommes d'aucune de ces trois sortes de maux. A partir des différentes voix du récit, du livre de Job, le plus souvent discordantes, monologiques, la providence, au sens profond de la Torah, peut être appréhendée.

Maïmonide développe ces opinions au chapitre III, 17. La première opinion est celle d'Epicure qui nie la providence au bénéfice du seul hasard. Maïmonide l'écarte

⁴⁷⁶ G, III, 12, p. 66-68.

⁴⁷⁷ La première sorte de maux vient de la nature de l'homme, périssable et voué à la corruption ; la deuxième concerne les maux que les hommes s'infligent les uns aux autres ; la troisième se constitue des maux que l'homme s'inflige à lui-même par ses passions, son ignorance intellectuelle et morale. G, III, 12, p. 71-77.

⁴⁷⁸ Limites qu'il se donne à lui-même, donc non limité en lui-même.

⁴⁷⁹ G, III, 15. Or, s'il y a des choses par nature impossibles (comme la réunion des contraires dans le même instant dans le même sujet, donc des impossibilités logiques) la question de la nature du possible reste ouverte, notamment, comme nous l'avons vu, sur la question de la création ou de l'éternité du monde puisque l'homme ne possède pas de critérium indubitable pour juger de l'impossible. Ne serait-ce pas alors une porte ouverte à la seconde théorie de la providence ?

rapidement. La seconde est celle d'Aristote pour qui certaines choses sont ordonnées et permanentes, le supralunaire, et d'autres livrées à la loi du probable, du plus fréquent (*os épi to polu*) : cette opinion prend la figure de Job. La troisième affirme que tout dans le monde est régi par la volonté divine, opinion retranscrite dans le récit avec la voix de Sofar. La quatrième voit la sagesse divine partout ; il n'y a de mal, selon les *Mo'tazales*, voulu que pour le bien. Ce sera la voix de Bildad. La cinquième est celle de la Torah selon laquelle tout découle de la Justice divine : le malheur est un châtement pour Eliphaz. Enfin, reste l'opinion de Maïmonide, avec la voix d'Elihou, le seul personnage, dans le récit, qui n'a pas été annoncé.

Par cette approche, l'approche maïmonidienne de l'histoire de Job semble moins une interprétation, au sens traditionnel du terme, que la mise en scène des opinions sur la providence, comme si la stricte énonciation rationnelle devait être relayée par l'image, le récit, contenus dans les limites de la raison, grâce notamment au chapitre 12. Maïmonide insiste bien sur le fait qu'il s'agit d'une « parabole qui a pour but d'exposer les opinions des hommes sur la Providence. »⁴⁸⁰ Ce n'est pas l'existence historique de Job qui intéresse l'auteur⁴⁸¹ du *Guide* mais les idées que contient ce récit. Job est bien moins le récit de l'innocent, du juste (קַדִּיִם, *tsadiq* en hébreu), accablé de maux, que la mise en scène rationnelle des différentes idées prononcées sur la providence. Et ainsi, en déchargeant le récit de sa trame dramatique, il peut en extraire le noyau dur, la profondeur, derrière les paroles, opinions philosophiques et religieuses, de chacun des protagonistes. Le récit devient alors figuration rationnelle, puisque limitée par les conditions posées en préambule⁴⁸², de ces mêmes opinions. Dès lors, on pourrait observer un double mouvement dans l'écriture même des chapitres, à combiner, que le lecteur ne peut étudier les uns sans les autres. Chaque opinion doit prendre figure dans le commentaire du livre de Job et ainsi la figure investie de la rationalité philosophique peut donner sens et consistance à ce qui n'était qu'opinion relative et évanescence. Or, comment extraire ce noyau dur qui serait le cœur du livre et qui, pourtant, semble toujours voilé dans sa mise en scène ?

⁴⁸⁰ *Guide*, III, 22, p. 159.

⁴⁸¹ Qui, semble-t-il, penche plutôt pour l'hypothèse de sa non-existence : « Ceux-là même qui croient qu'il a existé et que c'est une histoire qui est (réellement) arrivée, ne savent lui assigner ni temps ni lieu [...] Mais tout cela ne fait que confirmer l'opinion de ceux qui disent qu'il n'a jamais existé. » (*G*, III, 22, p. 159-160.

⁴⁸² Surtout dans les chapitres 12 et 15.

Le livre de Job est interprété, par Maïmonide, comme une parabole. Les personnages principaux sont Job, représentant le juste pratiquant sans connaître les raisons de sa pratique, Elihou/ Maïmonide et la figure d'un Job « régénéré »⁴⁸³ qui ouvrirait à la seconde théorie de la providence. La première figure présentée, par Maïmonide, est celle de Job, décrit non comme « un homme sage, ou intelligent, ou savant ; car au contraire, on ne lui attribue que d'excellentes mœurs et la droiture dans les actions. »⁴⁸⁴ Job serait l'homme mesuré, qui pratique, en suivant la tradition, tant qu'aucun préjudice ne lui est fait. Le récit débutera véritablement avec sa révolte. Comme la Torah est pratiquée par la foule, Job est juste et droit, sans connaître ni même sans chercher à comprendre les raisons de ses actions et des commandements auxquels elles obéissent. D'une situation stable, il se trouve immergé dans le malheur. Les maux s'abattent sur lui, ce qui le pousse à se révolter contre l'idée de providence, tout au moins contre celle d'une providence individuelle. Pourquoi le *tsadiq* subirait-il le même sort que le *rasha* ? Chacun des protagonistes tente de « répondre », à partir de son opinion déjà fixée mais seul Elihou, pour Maïmonide, donne son sens profond à la providence divine.

En effet, chaque personnage, Eliphaz, Sophar, Bildad, Elihou et Job semblent répéter l'opinion des autres. Et pourtant, dans leur discours, il y a à chaque fois une petite différence marquant leur opinion véritable : « Job et ses trois amis répètent chacun l'idée exprimée par les autres [...] et cela a pour but de cacher ce que l'opinion personnelle de chacun a de particulier, de manière qu'il semble au vulgaire qu'ils se rencontrent tous dans une seule et même opinion. »⁴⁸⁵ Cette répétition apparente va devenir cruciale pour comprendre la divergence d'opinion entre Eliphaz et Elihou. En effet, Eliphaz représente une opinion, une interprétation de la Torah qui met en évidence, comme Elihou, un principe de justice. Qu'en est-il alors d'Elihou ? S'agit-il d'une opinion concurrente à l'interprétation traditionnelle de la Torah, de son interprétation proprement maïmonidienne ?

⁴⁸³ Expression empruntée à Charles Touati, donnant figure à la seconde théorie de la providence du chapitre III, 51 du *Guide*, dans Charles Touati, *Prophètes, talmudistes et philosophes*, Paris, Cerf, « Patrimoine Judaïsme », 1990, p. 196-200 principalement.

⁴⁸⁴ *G*, III, 22, p. 163.

⁴⁸⁵ *Guide*, III, 23, p. 490.

Avant tout, il ne faut pas oublier le principe torahique : « Tout ce que je vous prescrite, observez-le sans y rien ajouter, sans en retrancher rien »⁴⁸⁶, que Maïmonide, en interprétant les treize « Principes du Judaïsme » dans son *Introduction au Perek Heleq*⁴⁸⁷, expose et observe. S'il y a nouveauté ou inflexion, ce ne peut donc en aucun cas viser le texte biblique mais bien plutôt son interprétation. On peut alors lire l'interprétation maïmonidienne du livre de Job à l'aune de cette injonction. Chaque opinion prend figure dans un personnage le quel, par cette image, peut être une piste de compréhension non seulement du livre de Job ou même de la providence divine mais plus profondément et généralement de la « Torah dans sa réalité ».

La figure du « premier » Job, position de départ dans le « récit », est l'opinion d'Aristote, servant la révolte des perplexes : « Dieu, n'ayant pas négligé, dans le principe, la création de l'individu humain, néglige pourtant de le gouverner. »⁴⁸⁸ Il n'y a pas de providence individuelle, comme ce peut être prouvé à partir de la simple observation. Le juste peut souffrir alors que le méchant prospère : il n'y a pas de justice divine, selon Job. Or, cette argumentation, dictée par la souffrance, correspond très précisément à l'état initial décrit dans la parabole de « l'enfant dans l'île ». Si « Dieu ne peut être démontré que par cet univers, (considéré) dans son ensemble et dans ses détails »⁴⁸⁹, c'est-à-dire par l'étude de la physique, si l'on peut en déduire ses actions, il n'en reste pas moins que l'on ne peut en déduire la rationalité. Là réside l'erreur, et non le péché comme l'affirme Eliphaz, de Job. C'est l'erreur de l'homme se croyant savant, transférant son savoir, toujours trop humain, sur la sagesse divine. Maïmonide affirme alors, en suivant les paroles d'Elihou, qui traduisent finalement sa propre opinion, que :

L'idée de la providence de Dieu n'est pas la même que celle de la nôtre, et l'idée du régime dont les créatures sont l'objet de la part de Dieu n'est pas la même que celle du régime que nous exerçons ; ces (deux choses respectives) ne rentrent pas sous une même définition, comme on le croit par égarement, et n'ont de commun que le seul nom [...] ⁴⁹⁰

⁴⁸⁶ Deut. XIII, 1.

⁴⁸⁷ Maïmonide, *Introduction au chapitre Helèq*, in *Epîtres*, op. cit., p. 182-195.

⁴⁸⁸ G, III, 23, p. 174.

⁴⁸⁹ G, I, 71, p. 353

⁴⁹⁰ G, III, 23, p. 186.

Cette erreur consiste à croire que l'entendement humain peut saisir *dans sa totalité* la sagesse de Dieu alors qu'il n'y a de ressemblance entre l'intellect divin et l'intellect humain que par homonymie. Nous pouvons connaître le sublunaire, le monde de l'immanence, mais on ne peut en déduire la totalité de la signification contenue dans la sagesse de Dieu. Et c'est de cette compréhension que pourra surgir la figure d'un « Job régénéré ». Le « premier » Job n'était un *tsadiq* qu'aux yeux de la croyance traditionnelle et non au sens de la Torah « dans sa réalité ». Le *tsadiq* ne l'est véritablement que s'il possède le sens profond de la Loi et c'est Elihou qui pourra *guider* Job dans cette voie étroite.

En ce sens, la divergence d'opinion entre Eliphaz et Elihou n'est pas un changement de doctrine mais une opposition entre deux interprétations de la Loi : l'interprétation traditionnelle et littérale (Eliphaz) face à l'interprétation de la Loi « dans sa réalité ». Face à l'interprétation traditionnelle de la Torah, celle de « la masse » des docteurs, Elihou dévoile la providence « dans sa réalité » comme l'indique son apparition dans le texte : face aux « opinions anciennes sur la providence. Tu vois ensuite une nouvelle opinion qui est celle attribuée à Elihou »⁴⁹¹. Les opinions des autres personnages sont « anciennes », au sens également de révolues⁴⁹². Ce sont les idées de l'opinion commune, la plus fréquente, même parmi ceux qui se disent savants, qui n'est pourtant pas la réalité de la providence. De même, sa manière de parler par énigmes, suivant la méthode maïmonidienne, est un indice de la profondeur de ses paroles. Sous la répétition superficielle se cache la nouveauté comme l'indique l'auteur du *Guide* : « il se sert d'expressions si singulièrement énigmatiques, que le lecteur, en considérant ses paroles, s'étonne d'abord, croyant qu'il n'ajoute absolument rien. »⁴⁹³ Or, la nouveauté ne peut émerger que dans la répétition, puisqu'il s'agit d'interprétation d'opinion et non de nouvelle opinion. Quelle sera alors la nouveauté apportée par Elihou ?

Pour Elihou, l'intellect est notre providence, ce qui ne s'oppose pas à l'opinion d'Eliphaz mais l'approfondit grâce à deux « petites différences », l'inspiration prophétique et l'intercession par un ange : « Dieu parle une fois, même deux fois ; on

⁴⁹¹ *G*, III, 23, p. 180.

⁴⁹² Peut-être au sens de « révolues » avec la renaissance du savoir profond de la Loi, où Elihou serait le représentant littéraire et biblique du projet maïmonidien de restauration.

⁴⁹³ *G*, III, 23, p. 181.

n'y fait pas attention ! En songe, dans des visions nocturnes, lorsqu'un profond sommeil s'empare des hommes, lorsqu'ils dorment sur leur couche. »⁴⁹⁴ Il décrit ensuite l'intercession de l'ange : « S'il est alors un ange qui intercède pour lui [...] qui révèle à l'homme son devoir [...] alors sa chair retrouve la sève de la jeunesse. »⁴⁹⁵ Cette articulation de l'intercession de l'ange à l'inspiration prophétique, dans le texte biblique, permet à Maïmonide de donner à l'« ange » une définition philosophique et d'articuler son action psychologique, sur l'homme inspiré, à la théorie de la prophétie.

Maïmonide définit le mot « ange » comme « Intelligence séparée » et interprète, en ce sens, allégoriquement son intercession. Pour Aristote, « ces Intelligences séparées sont aussi des intermédiaires entre Dieu et les (autres) êtres »⁴⁹⁶, que Maïmonide considère comme des facultés « car toute faculté que Dieu a chargée d'une chose quelconque est (considérée comme) un ange préposé à cette chose »⁴⁹⁷. Il y a bien un lien entre l'intercession de l'ange et le prophétisme. La prophétie est « une émanation de Dieu, qui se répand, par l'intermédiaire de l'Intellect actif, sur la faculté rationnelle d'abord et ensuite sur la faculté imaginative »⁴⁹⁸. L'épanchement se réalise par l'intermédiaire d'un ange⁴⁹⁹ et cet ange est défini grâce à la philosophie aristotélicienne laquelle, si l'on étudie la Torah dans sa réalité et non suivant la seule tradition, n'est pas contradictoire avec le sens torahique de ce mot. Et ce serait la raison pour laquelle elle se répand en premier sur la faculté rationnelle : c'est un rapport d'Intellect, séparé, à intellect. Par conséquent, l'opinion d'Elihou est bien celle de Maïmonide. En comprenant d'une manière allégorique l'intercession d'un ange, les paroles de la Torah, qu'Elihou représente « dans sa réalité », seraient très claires. Il y a prophétie quand Dieu parle aux hommes par l'intermédiaire de l'Intellect séparé (l'intellect actif) faisant, dans le cas de Job, comprendre l'incommensurable distance séparant le régime humain du régime divin. Ainsi, les paroles d'Elihou ne peuvent être comprises qu'au moyen de la philosophie aristotélicienne, dans une lecture allégorique et non littérale.

⁴⁹⁴ Job, 33, 14-16.

⁴⁹⁵ Job, 33, 23-25.

⁴⁹⁶ *G*, II, 6, p. 67-68.

⁴⁹⁷ *G*, II, 6, p. 72.

⁴⁹⁸ *G*, II, 36, p. 281.

⁴⁹⁹ Maïmonide affirme que : « Toutes les formes viennent de l'action de l'Intellect actif et que c'est lui qui est l'ange » *G*, II, 6, p. 261.

L'opinion d'Elihou est d'autant plus importante qu'elle représente celle de la Torah, que Maïmonide, même avec la figure d'un « Job régénéré », ne remet pas en doute. Le lien établi par Maïmonide entre l'intercession de l'ange, la forme même de l'épanchement, et la prophétie pourrait nous mettre alors sur la piste. Elihou, la figure de la Torah « dans sa réalité », celle finalement du savant maïmonidien, guide Job, le perplexe, vers une toute nouvelle compréhension, celle d'un Job « régénéré ». Par la correspondance entre les personnages, nous pouvons alors creuser les paroles de la Torah. Eliphaz est le premier à parler. Premier dans l'ordre chronologique : ce sont les paroles de la Torah, comprise par l'opinion commune. Il n'y a de piété que dans la crainte de Dieu. Elihou ne rejette pas cette opinion mais va l'approfondir. La crainte de Dieu n'est pas une obéissance aveugle, pure ignorance, mais elle est compréhension de notre régime d'existence sans commune mesure avec celui de Dieu. L'intellect est notre providence⁵⁰⁰, non pas au seul sens aristotélicien, qui en reste à la sphère de l'immanence, mais au sens d'un épanchement de l'Intellect actif sur l'intellect humain. L'ami de Dieu (אהבה, *ôhev* en hébreu) non seulement agira avec justesse et intelligence selon les circonstances (ce serait le *phronimos* aristotélicien) mais, plus il développe ses facultés, plus la providence veillera sur lui. La providence n'est pas miraculeuse mais elle est liée aux qualités intellectuelles et morales de l'homme. Pourtant, avec la figure d'un Job « régénéré », Maïmonide esquisse l'idée d'une providence quasi miraculeuse. Le point de vue du savant doit-il être également dépassé ? La figure d'un Job « régénéré » serait-elle le dernier mot de Maïmonide sur la providence alors même qu'Elihou semblait représenter son opinion ?

La difficulté réside dans la distance infinie entre les deux « théories »⁵⁰¹ qui semblent émerger à la lecture des passages sur la providence. L'opinion proprement maïmonidienne est-elle celle d'une providence venant de l'intellect ou de la providence miraculeuse esquissée avec la figure d'un Job « régénéré » et reprise dans l'hypothèse du chapitre 51 ? Premièrement, si la différence entre le savant (Elihou, le *ôhev*) et le prophète (Job « régénéré », le *'hosheq*) est si grande, c'est précisément parce que ce qu'expose Elihou dans un discours, Job le vit. A la compréhension

⁵⁰⁰ Ce qui évoque la conception aristotélicienne de la prudence : la *phronèsis* est la capacité humaine à s'adapter aux circonstances, dans le monde du plus fréquent, à discerner non seulement ce qui est avantageux ou non mais à agir avec excellence dans les circonstances telles qu'elles sont.

⁵⁰¹ La « première » théorie correspondrait aux chapitres 17 et 18 de la troisième partie du *Guide* et la « seconde » au chapitre 51.

discursive du savant s'oppose la vision, comme compréhension immédiate et non totale, du prophète. Par conséquent, toute la prophétologie maïmonidienne est contenue dans l'interprétation des paroles d'Elihou. Dans cette perspective, si Job « régénéré » peut être le paradigme du prophète, Elihou serait celui du savant, de l'ami de Dieu, et finalement celui du savant Maïmonide qui n'a pas de visions prophétiques mais approfondit les paroles de la Torah en comprenant discursivement ses obscurités. Une telle distinction pourrait ainsi signifier le dépassement de la figure du savant. Mais si le prophétisme est le degré le plus haut de connaissance, il faut, avant tout, interroger la possibilité de sa réactivation dans les temps tels qu'ils sont. Si tel est le cas, peut-on comprendre le *Guide* comme un appel au prophète libérateur ? La prophétie devra être appréhendée, comme plus haut point de rationalisation de l'image, à partir de sa saisie par la prophétologie. Dans cet entrelacs se situent et la figure d'un Job « régénéré » et le statut de la seconde « théorie » sur la providence.

Avant tout, Maïmonide, en composant le *Guide*, ne se pose pas en prophète. S'il y a bien « guide », il n'expose aucune parabole prophétique⁵⁰² mais une interprétation allégorique des paroles des prophètes. Il ne parle pas en prophète mais en savant et c'est à ce titre que, par une sorte de mise en abîme, on peut identifier son discours à celui d'Elihou. Tout ce qui peut être dit sur la prophétie ne peut être que théorie. Le discours n'est pas intuitif, comme pourraient l'être une vision ou un songe, mais bien discursif. D'autre part, si la prophétologie peut servir de guide pour approfondir les paroles de la Torah, comment peut-elle apaiser le trouble des perplexes ou les paroles d'Elihou transformer ou « régénérer » Job, d'autant qu'ici et maintenant, « l'instrument a cessé de fonctionner »⁵⁰³ ? D'Elihou au « second » Job, comme de la prophétologie à la prophétie, c'est le passage de l'un à l'autre régime de connaissance qui pose problème. Soit, il est un saut qualitatif, posant une disjonction entre théorie et pratique et, dans ce cas, la figure de Job « régénéré » pourrait être un idéal impossible, dans les temps tels qu'ils sont. Ou bien il n'y aurait aucune rupture entre les régimes

⁵⁰² Cela pourrait d'ailleurs être un des sens de la mise en garde introductive : « en procédant nous-mêmes par voie d'allégorie et en cachant ce qui doit rester caché, nous ne nous serions pas écartés du but primitif, et nous n'aurions fait pour ainsi dire que substituer un individu à un autre individu de la même espèce. » (*G*, introduction, p. 15.) Le but de ces explications est bien sûr pédagogique. Il faut rendre clair tout ce qui peut l'être sans pour autant le trahir. Mais peut-être que, plus profondément, Maïmonide ne peut user lui-même d'allégories sans trahir son propre projet : la parole du théoricien ne peut se substituer à celle du prophète. Elle ne peut que l'interpréter, autant que faire se peut.

⁵⁰³ *G*, II, 36, p. 289.

de connaissance. Comment alors atteindre ce régime de connaissance ou plus généralement d'existence ?

Se dessine une autre forme, non seulement de connaissance mais d'existence et prend la figure du sage perpétuellement sous la protection de la providence. Maïmonide part des prémisses établies dans sa théorie de la providence mais pour aboutir à une sorte de providence quasi miraculeuse : « Nous avons déjà exposé, dans les chapitres de la providence, que la providence veille sur tout être doué d'intelligence, selon la mesure de son intelligence. Par conséquent, l'homme d'une perception parfaite, dont l'intelligence ne cesse jamais de s'occuper de Dieu, est toujours sous la garde de la Providence »⁵⁰⁴. Celui qui est sous la garde d'une telle providence devient même insensible aux maux, non seulement parce qu'il leur serait totalement indifférent, puisque sa pensée ne serait occupée que de Dieu seul – cela pourrait encore être en accord avec les philosophes, avec le système stoïcien par exemple – mais il est préservé de tous les maux : « quiconque s'est rendu digne de recevoir l'épanchement de cette Intelligence se trouve sous la garde de la Providence et à l'abri de tous les maux »⁵⁰⁵ c'est-à-dire des trois sortes de maux qui peuvent s'abattre sur les hommes. Comment comprendre cette intervention surnaturelle⁵⁰⁶ ?

En fait, on ne peut comprendre cette rupture qu'en liant cette « nouvelle » idée à la théorie de la providence, bien sûr, à l'histoire de Job qui lui est corrélative, mais aussi à la théorie de la prophétie dont la clé de voûte est cette notion d'épanchement. En effet, nous assistons au même genre de rupture dans ces trois perspectives. Maïmonide expose une théorie de la providence, selon laquelle l'intellect est notre providence, exposée par la voix d'Elihou et semble esquisser une autre forme de providence dont la figure serait Job « régénéré » que l'on pourrait assimiler au *'hosheq* du chapitre 51 de la troisième partie du traité⁵⁰⁷. De même, toute la théorie de la prophétie semble être liée à l'excellence de la faculté imaginative, qui transcrit en images ce que lui livre l'intellect. Et pourtant, il existe un cas où le prophète reçoit la révélation sans passer par un ange : le degré de Moïse. « Tout prophète n'entend la parole (de Dieu) que par

⁵⁰⁴ G, III, 51, p. 444.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 448.

⁵⁰⁶ Surnaturelle au sens où elle arrache le *'hosheq* à toute forme de contingence naturelle.

⁵⁰⁷ G, III, 51, p. 449 : « Si tel homme jouit de cette protection, c'est parce qu'il a appris à me connaître et qu'ensuite il s'est passionné pour moi. » C'est la différence entre « אהב (aimant) et חושק (passionné) ».

l'intermédiaire d'un ange, à l'exception de Moïse, notre maître, dont il a été dit : *Je lui parle bouche à bouche* [...] sans se servir de la faculté imaginative. »⁵⁰⁸ La révélation est un rapport d'intellect à intellect où Dieu, cependant, ne lui révèle pas sa face, c'est-à-dire son essence. Si Dieu lui parle bouche à bouche, il faut comprendre cette expression de manière allégorique, contre toute corporification de Dieu. Sans intermédiaire, par-delà les voiles de la matière, Dieu livre à Moïse ses actions, son ordre providentiel. Et ainsi, on peut mieux comprendre le lien non seulement entre prophétie et providence mais aussi l'articulation entre les « deux » théories de la providence.

Moïse, en tant qu'homme composé de matière et de forme, ne pouvait connaître la face de Dieu mais Dieu lui a dévoilé « ses arrières » c'est-à-dire l'ensemble de ses créatures, l'action de la providence dans la nature qui s'identifie à l'ordre de la nature elle-même. Cette connaissance directe fait de Moïse le « sceau » des prophètes, « car il n'y en a jamais eu de semblable auparavant, et il n'y en aura pas dans l'avenir. »⁵⁰⁹ A la différence de tous les autres prophètes, la révélation faite à Moïse au Sināï est de part en part intellectuelle, par-delà tous les voiles de la matière. On peut lier alors la « deuxième » théorie de la providence au degré de Moïse. « Si un individu humain, explique Maïmonide, est livré au hasard et exposé à être dévoré comme les animaux, la cause en est qu'il est *séparé de Dieu par un voile* »⁵¹⁰. Voile de la matière, voile de l'enlèvement dans la matière. Si l'intellect est notre providence, en poussant jusqu'au bout cette idée, le sage-prophète, tout entier intellect, s'arrache à sa propre finitude, aux coups du sort puisque détaché de toutes ces attaches sensibles.

Dès lors, on ne peut comprendre cette « nouveauté » au cœur du chapitre 51 qu'à partir de la compréhension maïmonidienne des « petites différences » opérant des torsions du sens, en déroulant les prémisses et arguments jusqu'à leur point ultime, ce qui est valable dans le récit de Job, dans la construction de la notion d'épanchement, dans l'explication des théories de la providence et de celle de la prophétie. Si l'auteur du *Guide* semble développer une « nouvelle » théorie de la providence, elle n'est que le prolongement de la figure esquissée par la mise en scène de Job. La doctrine du

⁵⁰⁸ G, II, 46, p. 348.

⁵⁰⁹ G, II, 33, p. 274.

⁵¹⁰ G, III, 51, p. 447 ; que j'ai souligné.

chapitre 51 serait alors déjà contenue dans le récit de Job, ce qui fait dire à Charles Touati que :

Parce qu'elle est véritablement divine, une sorte de grâce, cette Providence n'est pas admise par les philosophes. C'est pourquoi Maïmonide n'en parle qu'à la fin de son ouvrage, lorsqu'il en a fini avec les investigations proprement philosophiques. Comme Salomon, à la fin de l'Ecclésiaste, il abandonne le plan de la spéculation pour passer au plan de la foi.⁵¹¹

Point de vue intenable pour les philosophes, certes. Mais ce second plan d'existence n'est pas non plus représenté par la figure de la Torah, Elihou, mais par Job dit « régénéré », qui n'est pas censé représenter une quelconque opinion développée dans la théorie de la providence. Si le point de vue est bien intenable philosophiquement, comme l'affirme Charles Touati, il semble également inaccessible du point de vue de la Loi. Et, peut-être parce que philosophie et Loi semblent renvoyées dos-à-dos, Maïmonide développe cet autre procédé d'exposition : l'image-synthèse. Ce n'est que selon cette triple figure (Moïse, Job régénéré, le *'hosheq*) qu'il est possible d'esquisser cet autre plan d'existence, celui de la vie de part en part intellectuelle, exempte de maux.

Si ce « second plan d'existence » se situe bien vers la fin du traité, Maïmonide ne le clôt pas, tout au moins de manière textuelle, sur ce régime d'existence, réservé à quelques prophètes, mais sur l'*imitatio Dei*. Le *Guide* va bien de « image » à « sagesse » mais non comme pur idéal contemplatif, ni même comme inspiration continue mais comme pratique des commandements. Le chapitre III, 54 est-il alors un « pas en arrière » afin de rendre l'idéal plus humain ? Assistons-nous à une « double » conclusion, celle réalisable par l'homme ordinaire et l'autre réservée à quelque élite ?

La perfection dont l'homme peut réellement se glorifier, c'est d'avoir acquis, selon sa faculté, la connaissance de Dieu et d'avoir reconnu sa Providence veillant sur ses créatures et se révélant dans la manière dont il les produit et les gouverne [ce qui correspondrait à la « première » théorie sur la providence]. Un tel homme, après

⁵¹¹ Charles Touati, *Prophètes, talmudistes et philosophes, op. cit.*, p. 151.

avoir acquis cette connaissance, se conduira toujours de manière à viser à la bienveillance, à l'équité et à la justice, en imitant les actions de Dieu.⁵¹²

On pourrait alors comprendre cette *imitatio Dei* dans la recherche de cet idéal, sans pourtant jamais l'atteindre. Le but du *Guide* est la compréhension de la Loi « dans sa réalité ». Or, il ne peut y avoir de compréhension sans pratique : théorie et pratique sont inextricablement liées. La véritable pratique de la Loi ne peut être exercée qu'à partir de sa compréhension, « dans sa réalité », c'est-à-dire par-delà tous les voiles de la matière et du langage interprété dans son sens littéral et corporel. Tout le projet du traité serait alors cette levée des voiles, autant que possible, dont le cheminement et sa progression imiteraient le modèle de l'image des éclairs brillant par intermittence : de la réverbération de la pierre polie aux éclairs brillant coup sur coup. Le chapitre 51 montrerait le chemin, le chapitre 54 la pratique, de l'opinion soumise au devenir à la connaissance détachée du sensible qui n'est peut-être qu'idéal mais, en tant que telle, source et dynamique de sens.

B. Le prophète et le Messie

1) L'*imitation des actions de Dieu*. La figure du prophète.

a) Les critères de la prophétie.

La prophétie, chez Maïmonide, ne peut être comprise comme une faculté surnaturelle. A la différence de Saadia Gaon⁵¹³ pour qui le prophète est avant tout celui

⁵¹² G, III, 54, p. 466.

⁵¹³ Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, Traité III, chapitre 4, *op. cit.*, p. 147-148 : « Hence any messenger whom the Creator would choose to carry out His mission would, as matter of course, have to be provided by Him with one of these signs [...] [It might] also [take the form of] the transformation of substances, such as the conversion of an animal into an inanimate object, or [the change of something] inanimate into a living thing, or [the transformation of] water into blood, or of

qui opère des miracles ou de Juda Hallévi qui affirme une différence de nature entre le prophète et les autres hommes⁵¹⁴, l'auteur du *Guide* intègre le prophétisme au cœur même de la nature, générale et humaine, grâce à la notion d'épanchement. Si l'épanchement structure tous les niveaux d'existence et si la prophétie est « une émanation de Dieu, qui se répand, par l'intermédiaire de l'Intellect actif, sur la faculté rationnelle d'abord et ensuite sur la faculté imaginative », alors il ne peut y avoir de saut ou de rupture dans le cours naturel. La prophétie est moins miracle qu'utilisation maximale des facultés humaines.

Dans la Bible, le prophète est qualifié d'*ich ha-rua'h*⁵¹⁵, d'homme inspiré, celui qui a reçu « l'inspiration d'intelligence divine »⁵¹⁶. Or, si le songe ou la vision prophétiques proviennent de l'épanchement de l'Intellect actif, d'abord sur la faculté rationnelle puis sur la faculté imaginative humaines, on peut comprendre un certain lien entre *feidh* et *rua'h*. En effet, si l'épanchement comme inspiration (*rua'h*) est tout entier intellectuel, en tant que lien d'intellect à intellect, Maïmonide définit également la *rua'h* comme « esprit vital »⁵¹⁷ structurant toutes les formes d'existence. Comment comprendre l'articulation de ces deux définitions ? D'une certaine façon, c'est toute la théorie de la providence, également, qui se joue dans cette articulation : est-elle duelle ou conjonctive ? En reprenant les paroles d'Elihou, suivant la « première » théorie, l'intellect est notre providence, ce qui peut être compris comme une sorte de reprise de la théorie aristotélicienne de la providence. Elle serait générique mais résulterait également de la délibération rationnelle de l'homme prudent et juste. Or, dire que l'intellect est notre providence ne « dévoile » pas la seule *phronèsis* philosophique mais son articulation nécessaire à l'inspiration biblique. Comme l'atteste la

blood into water. When, therefore, one of these signs is presented to the prophet, it becomes the obligation of those men that see it to regard him as holy and to lend credence to what he tells them, for the All-Wise would not have presented His sign to him unless he had been found trustworth by Him. » Ainsi, l'authentification du prophète est avéré par des signes miraculeux qu'aucun témoin ne peut nier et font la preuve de l'authenticité de sa prophétie même si Saadia Gaon ajoute que « *although this account [of the authentication of a prophetic mission] is [sanctionned] by reason, it is also found in the textes of the Scriptures* » afin d'éviter à tout faux prophète de se proclamer tel en imposant sa prophétie basée uniquement sur des miracles surnaturels.

⁵¹⁴ J. Hallévi, *Le Kuzari, Apologie de la religion méprisée*, I, 39, *op. cit.*, p. 11 : « Je veux parler d'un rang tel que les êtres qui s'y trouvent se différencient des autres par une distinction essentielle, semblable à celle qui existe entre végétaux et minéraux, ou homme et bête. » Le prophète est distinct des autres hommes comme en rupture quasi ontologique. Son régime d'existence n'est en rien comparable à celui des autres êtres.

⁵¹⁵ Osée, IX, 7.

⁵¹⁶ *G*, I, 40, p. 145.

⁵¹⁷ *G*, I, 40, p. 144.

lexicographie⁵¹⁸ maïmonidienne, *rua'h* est avant tout une image de la vie. Elle désigne l'air, le souffle nécessaire à toute existence⁵¹⁹ et la mort est l'arrêt du rythme physiologique d'inspiration et d'expiration. Et de cette image physiologique, sens apparent, on peut en extraire le sens profond : la *rua'h*, comme symbole de l'esprit, de l'intellect impérissable, donne consistance à la matière informe, rendant possible son animation et sa cohésion. Maïmonide retient principalement ce dernier sens, en accord avec sa cosmologie. L'inspiration prophétique accomplit l'intention divine à travers l'épanchement de l'intellect actif sur le prophète qui ainsi devient, par son inspiration même, le conducteur et le catalyseur⁵²⁰ de cette intention, dans la continuité de la chaîne de commandement des intellects.

Comme nous l'avons vu à travers l'interprétation maïmonidienne de la vision d'Ezéchiel, l'inspiration prophétique, provenant de l'épanchement au travers de la *rua'h*, n'est pas en rupture avec le cours de la nature. Ezéchiel est aussi bien acteur que spectateur de sa vision qui lui dévoile l'architecture du réel dans et par l'épanchement. A partir de la compréhension du processus de cette vision, la prophétie peut être représentée à travers l'image de l'information de la matière par la forme. La prophétie est aussi bien forme que matière :

L'inspiration prophétique n'échoit qu'à un homme éminent en sagesse, pleinement maître de soi, ne se laissant dominer à aucun égard par ses passions, mais, au contraire, triomphant sans cesse, grâce à sa raison, de la partie passionnelle de son être et possédant une vaste et très sûre intelligence.⁵²¹

En décrivant les qualités nécessaires au prophète – morales et intellectuelles – Maïmonide montre le lien nécessaire entre l'*èthos* du prophète et sa prophétie. Le prophète doit avoir pour qualité la justesse, aussi bien dans ses actes que dans ses

⁵¹⁸ *G*, I, 40.

⁵¹⁹ Théorie présente également chez les Stoïciens avec la notion de *pneuma* qui donne cohésion à la matière passive en tant qu'agent physiologique rendant possible la cohésion et l'unité du cosmos, mais que Maïmonide va penser différemment en retenant la signification d'intention (intellectualisant ainsi profondément la théorie de la prophétie), rompant avec toute lecture physique de l'inspiration prophétique. Cf : Gad Freudenthal, « L'héritage de la physique stoïcienne dans la pensée juive médiévale » in *Revue de Métaphysique et de morale, Philosophies juives médiévales*, Paris, 1998, p 453-477.

⁵²⁰ Par son enseignement aux autres.

⁵²¹ *LC*, « Des principes fondamentaux de la Loi », VII, 1, p. 84.

méditations. C'est le signe de sa tempérance, de la maîtrise de lui-même et de son propre corps. Mais cette tempérance ne résulte pas seulement d'un travail du savant sur lui-même, dans sa préparation à la prophétie. Il doit être tempérant naturellement : « il s'agit ici d'un individu humain, dont la substance cérébrale, dans sa formation primitive, serait extrêmement bien proportionnée, par la pureté de sa matière »⁵²², explique Maïmonide. La prophétie n'est pas un don miraculeux. Sa condition de possibilité est bien un don naturel, celui du parfait équilibre entre l'intellect et l'imagination. La condition première de la prophétie est une information parfaite de la matière, ce qui rend possible la perfection de la faculté imaginative du prophète. Aussi, quand on lit ce passage des *Hilkhot Yessodei HaTorah*, il faut le comprendre selon cette double information. Par nature, le sage, avant de devenir prophète, possède une information parfaite, ce qui permet, en puissance, la prophétie. Mais c'est à travers l'exercice constant de ces dispositions, intellectuelles et morales qu'il pourra les actualiser, qu'il rendra possible l'épanchement de l'intellect actif sur son psychisme, devenant alors la matière de l'intellect actif qui le mettra en forme par son épanchement. Ces dispositions naturelles permettent ainsi au sage, par leur actualisation constante, de devenir prophète.

Et pourtant, si la prophétie ne peut être comprise comme un don miraculeux, en rupture avec le cours naturel, Maïmonide ne la pose pas non plus à partir d'une seule nécessité naturelle. Si, à la différence de Saadia Gaon, le prodige ou le miracle ne semblent pas jouer un rôle déterminant dans la prophétie, ils ne sont pourtant pas exclus : « Cependant, il ne faut pas considérer comme prophète, quiconque a accompli un signe ou un prodige. Mais lorsqu'un homme – dont on sait depuis toujours qu'il est apte à la prophétie eu égard à sa science et à sa pratique par lesquelles il surpasse tous les hommes de sa génération ; qu'il foule les voies de la prophétie dans la sanctification et la retraite – vient, ensuite, faire un signe en affirmant que c'est Dieu qui l'envoie, on a l'obligation de lui ajouter foi »⁵²³. Le prodige ne peut, en lui-même, être discriminant. Il ajoute une certaine crédibilité au prophète – dans la prophétie publique⁵²⁴ – mais le signe ou le miracle ne peuvent, en eux-mêmes, désigner un

⁵²² *G*, II, 36, p. 284.

⁵²³ *LC*, « Des principes fondamentaux de la Loi », VII, 7, p. 90.

⁵²⁴ Dans le cas de la prophétie privée, l'inspiration prophétique ajoute une nouvelle forme de connaissance, dans la continuité de la sagesse de celui qui étudie : « Il peut se faire que la communication prophétique ne soit destinée exclusivement qu'au prophète lui-même pour élargir son

prophète parce que leur accomplissement ne distingue pas le prophète du devin ou du sorcier. Si le prodige sert à persuader ses témoins de la véracité de la prophétie, il ne peut pour autant servir de preuve. Il peut persuader mais non convaincre parce qu'aucun élément du prodige ne le distingue, par lui-même, d'une illusion, celle du sorcier, de l'illusionniste, du faux prophète et le doute est voué à demeurer : « Quand la croyance d'un homme est basée sur des prodiges, il garde des doutes, car il est toujours possible de produire un prodige par la magie ou la sorcellerie. »⁵²⁵ Non seulement les artifices de la persuasion ne sont pas capables, à eux seuls, de révéler une prophétie mais ils doivent de toute façon être temporaires et ne peuvent être la finalité d'une prophétisation, comme le démontre la prophétie de Moïse. Les miracles, accomplis avant la révélation au Mont Sinaï, n'avaient qu'une utilité pratique et ne pouvaient valoir comme preuves. Ces miracles n'avaient pas pour but de légitimer la qualité prophétique de Moïse. Seule la révélation a balayé les doutes parce qu'elle contenait une idée – et non un artifice – dont chacun a été témoin : « l'ensemble du peuple juif fut témoin de la [désignation de] notre maître Moïse lors de la Révélation au mont Sinaï, et il n'était pas nécessaire qu'il accomplisse de prodige supplémentaire pour eux. »⁵²⁶ Le miracle n'est pas un prodige temporaire mais la Révélation est telle parce que en même temps assignation à la Loi, non sur la parole du seul prophète mais parce que tous en ont été témoins, dans une même vision et une même écoute.

Pour cette raison, Maïmonide, dans sa rationalisation des miracles et des prodiges, va plus loin que Saadia Gaon. Après la Révélation, les prodiges ne sont plus nécessaires parce que la Torah en est le sceau. Après Moïse, un prophète :

N'aura besoin d'accomplir de signe analogue à l'un de ceux qu'ont produits soit Moïse, notre Maître, soit Elie et Elisée et qui comportaient un changement dans l'ordre du monde. Voici le signe qui lui incombera de manifester : il prédira des

esprit et accroître sa science [...] » (*LC*, « Des principes fondamentaux de la Loi », VII, 7, p. 90). En quelque sorte, le prodige n'est pas nécessaire puisque la prophétie n'a pas pour vocation initiale l'enseignement, à la différence de la prophétie publique où « il peut se faire aussi qu'il soit dépêché vers quelque peuple, vers les habitants d'une ville ou d'un royaume, afin de les affermir dans la foi, de leur faire connaître la conduite à tenir et de les détourner des œuvres perverses auxquelles ils se livrent. » (*ibid.*, p. 90). Le prodige n'intervient que dans le but de persuader et n'a donc pas de sens en lui-même.

⁵²⁵ *Ibid.*

⁵²⁶ *MT, Sefer haMadda, Hilkhot Yessodei HaTorah*, VIII, 2, traduction Rabbi Eliahou Touger, p. 264.

Cette traduction permet d'insister non pas seulement sur le nombre de témoins mais sur la continuité de la nation (la nation entière comme témoin) à travers son élection dans, entre autres, son acceptation de la prophétie de Moïse.

événements proches qui effectivement se réaliseront, et cette circonstance assurera le crédit de ses paroles.⁵²⁷

Sa connaissance de l'avenir, et non un miracle ponctuel, peut être le signe de sa prophétie. Mais là encore la preuve n'est pas une preuve *a priori*. « S'il y manque ne serait-ce qu'un menu détail, nous savons que cet homme est un faux prophète. Au contraire, si sa prédiction s'est intégralement réalisée, il est, à nos yeux, digne de foi. »⁵²⁸ La preuve ne peut être qu'*a posteriori*. C'est la réalisation de la prophétie qui l'authentifie ce qui, encore une fois, dénie toute légitimité *a priori* d'un quelconque prophète qui ne se proclamerait tel que par la persuasion. La prophétie est alors bien moins surnaturelle qu'un prolongement de l'activité théorétique du sage. La prophétie publique, en particulier, n'utilise le prodige que dans un but pédagogique, comme captation de l'attention de ses témoins et non comme authentification par un événement extraordinaire ou surnaturel. Cette interprétation de la prophétie permet ainsi à Maïmonide de donner à ses contemporains un moyen de distinguer le prophète du faux prophète. Si, dans les temps présents, un homme se présente comme prophète⁵²⁹, seule sa capacité de divination lui permet d'accéder au rang de prophète, ce qui est aisément vérifiable⁵³⁰. Et, de manière plus générale, elle préserve les lois de la physique qui ne peuvent être suspendues ou altérées de manière permanente.

Par conséquent, si la vision prophétique ne se pose pas en rupture totale avec la *physis*, elle peut être empêchée par une intervention divine, à la différence de ce que pensent les philosophes. Et c'est peut-être là que réside le miracle, non comme apparition surnaturelle ou mystérieuse. La perfection morale comme la perfection intellectuelle sont les qualités nécessaires au prophète mais « celui qui est préparé peut pourtant subir un empêchement et ne pas devenir prophète »⁵³¹. La prophétie ne résulte pas seulement d'un passage de la puissance à l'acte. Ce passage peut être empêché, non en raison de quelque défaut moral ou intellectuel, mais par la volonté divine :

⁵²⁷ LC, « Des principes fondamentaux de la Loi », X, 1, p. 102.

⁵²⁸ LC, « Des principes fondamentaux de la Loi », X, 1, p. 102-103.

⁵²⁹ Et donc s'annonce comme le Messie qui arrête le temps de l'Exil et du même geste rétablit la prophétie.

⁵³⁰ Comme l'atteste son ironie face à la crédulité de la communauté du Yémen.

⁵³¹ G, II, 32, p. 263.

Mais nous trouvons de nombreux passages, tant des textes bibliques que des paroles des docteurs, qui tous insistent sur ce principe fondamental, à savoir, que Dieu rend prophète qui il veut et quand il le veut, pourvu que ce soit un homme extrêmement parfait et (vraiment) supérieur [...] ⁵³²

Comment alors articuler cette intégration ⁵³³ de la prophétie à la nature physique avec cette rupture nécessaire pour sauvegarder les paroles de la Torah ?

La faculté imaginative va jouer un rôle crucial dans la compréhension rationnelle de la prophétie. Nous avons vu que l'imagination, en tant que faculté autonome, livrée à elle-même, ne pouvait être que source d'erreurs ⁵³⁴ et d'illusions. Intermédiaire entre la matière et l'intellect, elle risque d'incliner l'intellect vers le seul sensible et de l'enchaîner aux voiles de la matière. L'imagination consiste « à garder le souvenir des choses sensibles, à les combiner, et, ce qui est (particulièrement) dans sa nature, à retracer (les images). » ⁵³⁵ Elle est intermédiaire entre l'intellect et les sens, en tant qu'elle retient les impressions sensibles, les combine entre elles et ainsi forme des images qui serviront de matériau à l'intellect afin de construire ses connaissances. Dans cette perspective, la connaissance a pour base le sensible et l'intellect devra discriminer, au sens de *krinein*, entre ces images pour distinguer le vrai du faux (la distinction n'étant plus immédiate depuis l'erreur d'Adam), le réel de l'illusion. Le rôle de l'imagination est alors de livrer le matériau brut des sens, en commençant par l'organiser en images, à l'intellect qui doit le rationaliser. En ce sens on peut comprendre le double statut de l'image. Elle peut être source d'illusions lorsqu'elle emmêle et enchaîne l'intellect au sensible, par le simple fait de lui livrer ces impressions ou ces images. Mais elle est source de connaissance lorsque l'intellect instrumentalise l'imagination.

Or, il existe une autre forme de connaissance qui retourne le rôle de l'imagination : la « connaissance » prophétique. Pour cela, Maïmonide se sert des analyses d'Al-Fârâbi sur le rôle de l'imagination dans l'inspiration prophétique. Si l'inspiration n'est pas

⁵³² *G*, II, 32, p. 265.

⁵³³ Les actions divines « miraculeuses » semblent décrites dans le *Guide* de manière strictement négative comme retrait ou retranchement (un sage, par exemple, recelant potentiellement toutes les qualités de la prophétie peut ne pas devenir prophète par la volonté de Dieu). Il n'y aurait donc pas besoin d'un acte miraculeux positif – « sauvant » en quelque sorte la perfection du monde créé – mais c'est la possibilité du retrait qui est de l'ordre du miracle.

⁵³⁴ Au sens d'errer.

⁵³⁵ *G*, II, 36, p. 282.

due à une intervention surnaturelle à proprement parler, c'est parce qu'elle provient de la jonction de l'intellect et de l'imagination. Al-Fârâbi affirme que la faculté imaginative est avant tout imitative. Elle imite les choses qu'elle reçoit des sens et par là produit des images, comme imitations du sensible, ce qui, comme l'a montré Platon, tend à éloigner, par cette double imitation, de l'intelligible. Or, lors de l'inspiration prophétique, ce mécanisme se retourne radicalement : « Ne pouvant recevoir les intelligibles comme tels, lorsque la puissance raisonnable lui fournit ces intelligibles, elle ne les reçoit pas tels qu'ils se trouvent dans la puissance raisonnable, mais les imite par les sensibles imitateurs »⁵³⁶. Le chemin n'est plus des sensibles à l'intellect mais c'est l'intellect qui fournit le matériau à l'imagination qu'elle transforme en images. Si l'imagination est la faculté de produire des images, celles-ci ne sont plus sensibles, en tant que tirées des sens, mais intelligibles, dont la source est l'information de l'intellect par les Intellects séparés. C'est pourquoi l'épanchement concerne d'abord l'intellect puis l'imagination.

La prophétie n'est alors pas surnaturelle en elle-même mais son rôle est issu d'une inversion radicale du processus de connaissance. Elle est retournement de l'image qui n'est plus celle du sensible mais des intelligibles. Pour cette raison, toute la lexicographie, comme l'interprétation allégorique et l'éradication de toute image corporelle de Dieu dans la Bible, sont si importantes pour l'auteur du *Guide*. Selon le régime de connaissance ordinaire, les images sont celles du sensible, qui doivent alors être informées par l'intellect. Or, le rêve et la vision prophétique sont au contraire information du sensible par l'intellect. L'intellect livre son matériau à l'imagination et celle-ci le reconstruit en images à partir de son matériau propre, les traces sensibles laissées lors de la veille, de la vie diurne. C'est pourquoi Maïmonide affirme que « son activité la plus grande et la plus noble n'a lieu que lorsque les sens reposent et cessent de fonctionner, et c'est alors qu'il lui survient une certaine inspiration, (qui est) en raison de sa disposition, et qui est la cause des songes vrais et aussi celle de la prophétie »⁵³⁷, parce que l'inspiration prophétique est retournement de l'activité imaginative. Son activité doit être déconnectée des sens, autonome, afin de recevoir

⁵³⁶ Al-Fârâbi, *Idées des habitants de la cité vertueuse*, traduit par R. P. Jaussen, Youssef Karam et J. Chlala, *op. cit.*, chapitre XXIV, p. 71.

⁵³⁷ *G*, II, 36, p. 282.

l'afflux intellectuel⁵³⁸. C'est d'ailleurs à partir du critère de l'imagination qu'on peut établir une différence entre le savant et le prophète : « trop souvent les pensées des savants distingués se préoccupent des plaisirs du sens en question [le toucher] et les désirent, et néanmoins ils s'étonnent de ne pas être *prophètes*, puisque (disent-ils) la prophétie est quelque chose qui est dans la nature (de l'homme) »⁵³⁹. Le savant, pour être savant, doit perfectionner sa faculté intellectuelle. Mais la perfection de son intelligence ne dépend pas de ses qualités morales. On peut être savant tout en se livrant à des passions négatives comme l'envie ou la volonté de pouvoir.⁵⁴⁰ Le prophète, pour être prophète, ne peut se livrer à ces passions négatives, parce que la perfection de son imagination est le corollaire de celle de son intellect.

Plus structurelle encore, la différence entre le prophète et le savant se situe dans le cheminement même de la connaissance : « C'est donc selon ces circonstances que varient les *degrés* des hommes parfaits. »⁵⁴¹ Le savant connaît par voie de déduction, comparée à la lumière d'un corps poli qui est réverbération. Le savant connaît donc par l'intermédiaire de médiations : l'enchaînement des idées, les divers instruments des sciences. Au contraire, la prophétie ne relève pas d'un raisonnement, d'une chaîne de raisons, mais d'une révélation, d'une immédiateté qui n'est plus celle du seul contact avec le sensible, mais qui est intellectuelle, vécue comme intérieure par le prophète, grâce à l'imagination.

Si l'imagination, en concurrence avec l'intellect, peut l'empêtrer dans les filets du devenir, des voiles de la matière, lorsqu'elle atteint son excellence, elle permet d'atteindre un degré de pensée plus haut que celui de la seule déduction, « car il arrive à la faculté imaginative d'agir si parfaitement, qu'elle voit la chose comme si elle existait au dehors et que la chose qui n'a son origine que dans elle lui semble être venue par la voie de la sensation extérieure »⁵⁴². Par un retournement de son activité habituelle, l'imagination permet d'accéder à cet autre régime de connaissance, qui ne

⁵³⁸ A partir de cette « déconnexion » de l'activité sensible, Maïmonide va établir les différents degrés de prophétie : la vision prophétique qui a lieu à l'état de veille est supérieure au rêve prophétique, non seulement par son caractère intuitif (vision immédiate et non parole dans le songe) mais parce qu'elle a lieu à l'état de veille, preuve de l'autonomie de l'imagination face aux sens, sans besoin de la neutralisation nocturne du sommeil (Cf. : Thierry Alcolombe, *Maïmonide et le problème de la personne*, *op. cit.*, p. 136 sq.)

⁵³⁹ *G*, II, 36, p. 285.

⁵⁴⁰ Toutes ces passions négatives sont d'ailleurs une des causes des disputes entre les savants.

⁵⁴¹ *G*, introduction, p. 12 ; que j'ai souligné.

⁵⁴² *G*, II, 36, p. 283-284.

part plus des sens mais qui, par des images rationnelles prenant une apparence sensible, traduit ce qui est arrachement à cette sensibilité même⁵⁴³. C'est pourquoi le prophète ne peut que parler par paraboles et celui qui étudie les paroles des prophètes que les interpréter de manière allégorique. Les images engendrées par l'inspiration prophétique sont traductions, dans le sensible, de ce qui est arrachement aux voiles de la matière. Et c'est également à partir de ce rôle crucial de l'imagination que Maïmonide, dans sa prophétologie, peut distinguer différents degrés de prophétie, correspondant, entre autres, à la perfection de l'information de l'imagination.

Dans le chapitre II, 45 du *Guide*, Maïmonide introduit sa distinction des niveaux de prophétie en reprenant les degrés de la connaissance suivant l'image des éclairs brillant par intermittences, développée dans l'introduction du traité, sans ajouter de modification dans cette image mais permettant le mouvement dans ce schéma qui serait, sans cela, trop formel. S'il y a bien une différence de degrés de prophétie en fonction du nombre de « flashes », d'éclairs, correspondant au niveau intellectuel de cette même prophétie, à ces degrés ne correspond pas tel ou tel prophète ou même tel ou tel type de prophète⁵⁴⁴ « car il se peut que tel prophète, après avoir eu une révélation sous la forme de l'un des degrés que je vais énumérer, ait ensuite, dans un autre moment, une autre révélation, à un degré inférieur à celui de la première révélation. »⁵⁴⁵ A tel prophète ne correspond pas tel type de prophétie, parce que Maïmonide ne vise pas un type d'homme mais une activité spécifique de l'intellect qui, suivant des conditions précises, psychologiques et historiques, peut varier. L'aspect intellectuel est souligné avec cette première distinction parce que, par l'intellect, le prophète s'inscrit dans le gouvernement divin et peut être qualifié non seulement de *h'assid* (degré préparatoire) mais d'*ish haElohim*⁵⁴⁶.

En recevant l'émanation de l'intellect actif sur sa faculté intellectuelle *d'abord*, le prophète est bien un messenger de Dieu. Mais il ne peut être messenger (*malâkh*) que

⁵⁴³ C'est d'ailleurs en ce sens que les éclairs ne peuvent briller que par intermittence : la faculté imaginative a toujours tendance à retourner à son régime habituel d'activité.

⁵⁴⁴ Sauf le premier degré décrit dans l'introduction et qui ne correspond à aucun des degrés exposés dans le chapitre II, 45 puisqu'il concerne le degré de Moïse.

⁵⁴⁵ *G*, II, 45, p. 333-334.

⁵⁴⁶ « Les *messagers de Dieu (malâkhîm haElohim)* sont les prophètes » (*G*, I, 15, p. 65) ; « Il est donc clair que le mot *malâkh* s'applique [...] au prophète » (*G*, II, 6, p. 68) ; « le nom de *malâkh* est homonyme, et que le prophète aussi est *malâkh* » (*G*, II, 42, p. 332) ; « Celui-là donc qui désire acquérir la perfection humaine et être véritablement un homme de Dieu (*ish haElohim*), se pénétrera bien de cette idée que le grand roi qui l'accompagne et qui s'attache à lui constamment est plus grand que toute personne humaine. » (*G*, III, 52, p. 451)

parce qu'il est en même temps homme (*ish*) de Dieu, à la ressemblance de Dieu par son intellect. On pourrait ainsi filer la métaphore de la royauté. Dieu peut être comparé à un roi qui délègue son pouvoir aux intelligences séparées, qui en sont les vassaux, et ainsi sont porteurs de cette même royauté, de son pouvoir par un processus émanatif. C'est pour cette raison que « ce roi, qui s'attache (à l'homme) et l'accompagne, c'est l'intellect qui s'épanche sur nous et qui est le lien entre nous et Dieu »⁵⁴⁷. Dans le monde du devenir, l'intellect actif est le roi et transmet ses ordres par des messagers, aussi bien dans l'ordonnement physique du monde⁵⁴⁸ que dans celui des hommes au travers des prophètes qui en sont donc les hérauts. Mais, immédiatement, il est nécessaire de nuancer cette image parce que, à la différence des autres messagers, l'homme est doué d'intellect. En tant que prophète, il n'est pas seulement *malâkh haElohim* mais bien *ish haElohim*, à la ressemblance de Dieu comme *Elohi haElohim*⁵⁴⁹, Seigneur des anges, à travers cette chaîne de commandement d'intellect à intellects. Le prophète n'est pas simple messager⁵⁵⁰. A la ressemblance des intelligences séparées, il est connecté, par son inspiration prophétique, à la chaîne des intellects puisque, dans cette activité, l'intellect, l'intelligent et l'intelligible sont unis, informant sa propre « matière » en ordonnant son imagination sur le même régime que sa faculté rationnelle.

L'intellect est donc bien le critérium de la prophétie. Plus la prophétie sera claire, plus l'imagination du prophète se connectera au régime rationnel informé lui-même par l'intellect actif, plus haut sera son niveau. La vision, du huitième au onzième degré, est plus claire que le rêve prophétique, correspondant aux sept premiers degrés, encore pris dans les filets de l'imagination mal informée. La parole, du neuvième au onzième degré, est plus claire que la parabole, le huitième degré, puisque la parabole est une interprétation – au sein même de la vision – des paroles de l'ange et donc moins précise que la parole directe. De même, la vision de l'ange, le onzième degré, est plus précise que la simple perception de ses paroles, le neuvième degré, ou de la vision du dixième degré qui ne peut l'identifier comme ange. Cette hiérarchie est possible parce que ces visions sont des visions intellectuelles, signes de contact (*ittiṣāl*,

⁵⁴⁷ G, III, 52, p. 451-452.

⁵⁴⁸ « Les éléments mêmes sont nommés *malâkhîm*. » (G, I, 6, p. 68)

⁵⁴⁹ Suivant la distinction analysée dans l'interprétation de la vision de l'échelle de Jacob.

⁵⁵⁰ Comme peuvent l'être également les savants, enseignant les visions et paroles des prophètes, puisque *malakh* désigne, en premier, dans un sens large, le « messager d'entre les hommes » (G, II, 6, p. 68).

en arabe)⁵⁵¹ avec l'intellect actif, à la manière dont une intelligence séparée s'épanche sur une autre. Maïmonide distingue ainsi les degrés de prophétie selon deux critères, l'un dérivant de l'autre. La capacité de l'intellect d'être en acte le plus possible, en s'unissant à l'intellect actif par cette action, est le premier critère. A cette information par la dernière intelligence séparée s'ajoute le critère de sa fréquence. La clarté de la prophétie et sa fréquence, sont donc les signes d'une information réussie de l'imagination par l'intellect actif. Ainsi, le critère est bien un critère intellectuel où même l'imagination fonctionne selon le même régime que celui de l'intellect. Mais si l'intellect est le critère principal de la prophétie, comment comprendre la « descente » du prophète ? Est-ce une perte de perfection ? La cause n'est-elle que la nécessité de retrouver un régime « normal » d'intellection et d'imagination ?

b) La législation prophétique.

Au chapitre II, 40 du *Guide*, Maïmonide, veut établir un critérium distinguant les lois conventionnelles, la Loi divine et celle des faux prophètes. Peu avant, il expliquait que « la loi, bien qu'elle ne soit pas naturelle, entre pourtant, à certains égards, dans la catégorie du naturel »⁵⁵². S'agit-il de la Loi divine, révélée ou de toute loi, quelque soit le législateur ? L'une et l'autre questions sont inextricablement liées. Si la loi, en général, entre dans la catégorie du naturel, même si elle ne peut qu'être conventionnelle, c'est parce qu'elle tient à la « faculté de régime », pour reprendre l'expression de l'auteur, que possède le législateur. Face à la variation infinie des individus, le législateur est capable, par cette faculté naturelle, de réguler les rapports humains et d'établir, cette fois par convention, par ses lois, un ordre dans la société. On reconnaît, dans cette affirmation, le thème de la médiété aristotélicienne⁵⁵³. Mais

⁵⁵¹ *Ittiṣāl* sera traduit plus loin par « conjonction ».

⁵⁵² *G*, II, 40, p. 308.

⁵⁵³ A la lumière de l'*Ethique à Nicomaque* définissant l'excellence (*aretè*) comme « une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent » (Aristote, *Ethique à Nicomaque*, II, 6, 1107a, Paris, Vrin, traduction J. Tricot, 1990, traduction modifiée), Aristote pose la question : « Si le législateur, quand il veut établir les lois les plus correctes possible, doit légiférer en vue de l'avantage des meilleurs ou de celui de la majorité [...] peut-être ce qui est correct est ce qui est à l'avantage de la cité toute entière c'est-à-dire < à l'avantage > commun des citoyens. Or, un citoyen, d'une façon générale, c'est celui qui participe < à la fois aux statuts > de gouvernant et de gouverné, mais il est

Maïmonide ajoute une différence, qui ne pouvait être pensée dans la cité grecque : celle entre le prophète et le législateur. « Tantôt l'individu, explique-t-il quelques phrases plus loin, est celui-là même à qui ce régime a été inspiré, et c'est le prophète ou le législateur ; tantôt il est celui qui a la faculté de contraindre les hommes et à pratiquer ce que ces deux-là ont prescrit, à le suivre et à le faire passer à l'acte, et tels sont le souverain qui adopte cette loi du législateur et le prétendu prophète qui adopte la loi du vrai prophète, soit en totalité, soit en partie »⁵⁵⁴. Maïmonide établit donc une distinction entre le prophète ou le législateur qui établissent la loi, le souverain qui la fait appliquer par sa faculté de contrainte, et non de régime, et le faux prophète qui usurpe la Loi⁵⁵⁵. Jouant, dans l'un et l'autre cas, sur l'ambiguïté de la conjonction articulant le législateur au souverain et le législateur au prophète, leur distinction semble problématique.

Il est donc nécessaire d'élaborer un critérium, non seulement pour distinguer le prophète du faux prophète mais également le prophète du simple législateur, par-delà la seule distinction entre la loi provenant d'une déduction et celle d'une inspiration. Maïmonide affirme, quelques pages plus loin, que « si donc tu trouves une loi qui n'a d'autres fins et dont l'auteur [...] n'a eu d'autre but que de mettre en bon ordre l'Etat [...] sans qu'on y insiste, en aucune façon, sur des choses spéculatives [...] tu sauras que cette loi est purement législative [...] Mais, si tu trouves une loi dont les dispositions visent non seulement à l'amélioration des intérêts corporels, mais aussi à l'amélioration de la foi [...] et tendant à rendre l'homme sage, intelligent et attentif, pour qu'il connaisse tout l'être selon sa vraie condition, alors tu sauras que ce régime émane de Dieu et que cette loi est divine. »⁵⁵⁶ Les lois non inspirées ne s'occupent que du bien-être du corps alors que la Loi de Dieu s'occupe également de celui de l'âme.

différent selon chaque constitution, et pour la <constitution> excellente c'est celui qui est capable de choisir de manière réfléchie d'être gouverné et de gouverner en vue d'une vie menée selon l'excellence. » (Aristote, *Les politiques*, III, 13, Paris, GF-Flammarion, traduction Pierre Pellegrin, 1993 ; traduction modifiée). Même si Maïmonide n'avait pas pu lire *Les politiques* d'Aristote (traité qui n'avait pas encore été traduit), cette similitude peut s'expliquer par sa lecture approfondie des traités politiques d'Al-Fârâbi.

⁵⁵⁴ *G*, II, 40, p. 308.

⁵⁵⁵ « Si un prophète se dresse et tente de contredire la prophétie de Moïse, tout en accomplissant de grands signes et de grands prodiges, nous ne devons pas l'écouter [...] car la prophétie de notre maître Moïse n'est pas fondée sur des prodiges, pour que nous comparions ces prodiges l'un à l'autre. » (*MT, Sefer haMadda, Hilkhot Yessodei HaTorah*, VIII, 3, traduction traduction Rabbi Eliahou Touger, p. 268.)

⁵⁵⁶ *G*, II, 40, p. 310-311.

La Loi divine pose comme nécessaire ce bien être du corps mais ajoute la nécessité de l'amélioration de la foi, que Maïmonide identifie à l'amélioration de la faculté rationnelle, visant la production d'une communauté politique non seulement heureuse mais rationnelle. Quoiqu'il en soit, si l'on peut distinguer le simple législateur du prophète, c'est peut-être en fonction de leur faculté de régime. Si l'un, par ses lois, régule les rapports matériels entre les individus, l'autre régule également leurs opinions visant l'amélioration de leurs connaissances. Comment tenir ensemble ces deux buts ? Comment comprendre cette « faculté de régime », par-delà sa simple affirmation en II, 40, rendant finalement possible non pas une loi issue de la faculté imaginative mais de la faculté rationnelle alors même qu'elle est inspirée ?

Si la prophétie « est une émanation de Dieu, qui se répand, par l'intermédiaire de l'intellect actif, sur la faculté rationnelle d'abord, et ensuite sur la faculté imaginative »⁵⁵⁷, cette émanation ne concerne pas seulement la perfection du prophète mais également son pouvoir. Or, s'il y a bien supériorité des prophètes, elle ne tient pas à une faculté surnaturelle, « miraculeuse », mais parce qu'en plus de leur faculté rationnelle parfaite – qui ne serait que le niveau des savants – ils possèdent une faculté imaginative parfaite permettant cette connaissance intuitive par images, par l'intermédiaire de l'intellect actif et rendant possible l'épanchement sur les deux facultés. Si l'épanchement est la notion qui permet de traduire, autant que possible, le gouvernement de Dieu, l'épanchement prophétique fait partie intégrante de ce gouvernement divin de tous les niveaux de l'être. Au gouvernement cosmologique fait écho le gouvernement de soi. Pour discriminer le vrai et du faux prophète, « il faut examiner jusqu'où va la perfection de cette personne, épier ses actions et considérer sa conduite »⁵⁵⁸. Et seul le gouvernement de soi du vrai prophète, sa moralité, sera le critérium de sa bonne législation.

Il faut que « celui qui gouverne l'Etat, s'il est prophète, prenne pour modèles ces attributs divins, et que lesdites actions émanent de lui par une juste appréciation et selon ce qui est mérité, mais non par le seul entraînement de la passion »⁵⁵⁹. Puisqu'il n'y a aucune solution de continuité dans le gouvernement/épanchement divin, le gouvernement du prophète ne peut que s'insérer dans ce processus général et imiter les

⁵⁵⁷ *G*, II, 36, p. 281.

⁵⁵⁸ *G*, II, 40, p. 311.

⁵⁵⁹ *G*, I, 54, p. 221.

attributs divins, c'est-à-dire les actions de Dieu, son gouvernement, ses lois, ce qui constituera la législation prophétique. Ainsi, nous pouvons relire ce passage de II, 40 : le prophète peut finalement être aussi bien législateur que gouvernant. Il peut contraindre son peuple à suivre les lois qui lui sont inspirées, parce qu'elles dérivent d'un seul et même pouvoir, l'épanchement divin.

Comme nous l'avons vu, la prophétie est la plus grande perfection humaine, le prophète est supérieur au philosophe car si l'intellect actif s'épanche sur la seule faculté rationnelle pour le savant, il s'épanche également sur la faculté imaginative pour le prophète. Et, pour cette raison, la coupure entre théorie et pratique⁵⁶⁰ est absente de la prophétie qui ne consiste pas seulement en une vision mais en son enseignement aux hommes. Au problème traditionnel de la « redescente » dans la caverne, grâce notamment à la reprise de la théorie plotinienne des deux actes, Maïmonide refuse l'idée d'une perte de connaissance dans l'enseignement. La pratique politique n'entraîne aucune déperdition théorique parce qu'elle découle de la méditation intellectuelle elle-même : « (le prophète), après être monté et avoir atteint certains degrés de l'échelle, descend ensuite avec ce qu'il a appris pour guider les habitants de la terre et les instruire, ce qui est désigné par le verbe *descendre* »⁵⁶¹. Hissé au niveau des intelligences séparées, sa méditation, issue de l'épanchement, continue elle-même à s'épancher, produisant son enseignement. De manière immédiate, la descente semble correspondre à une perte de perfection et, dans cette perspective, on pourrait relire la distinction entre prophétie publique et prophétie privée⁵⁶² où la prophétie privée, méditation solitaire sans interruption pratique, pourrait sembler supérieure à la prophétie publique, entachée par des considérations matérielles et pratiques – comme la compréhension de l'auditoire. Et pourtant c'est la force de l'épanchement qui distinguera ces deux types de prophétie. La persévérance dans la chaîne des intellects permettra de les différencier et de les replacer dans la chaîne de commandement.

Par sa contemplation, le prophète se hisse sur l'échelle des intelligences – même si dans son cas, son intelligence ne peut être séparée. Mais par cet acte méditatif, en

⁵⁶⁰ Cruciale pour le savant qui, pourtant, devra également jouer le rôle d'éducateur et de guide en l'absence du prophète.

⁵⁶¹ *G*, I, 15, p. 65-66.

⁵⁶² *LC*, « Des principes fondamentaux de la Loi », VII, 7.

retournant son régime de connaissance, notamment son processus imaginatif, il agit comme les intelligences séparées en atteignant cette perfection. Or :

Quand une chose possède un certain genre de perfection, tantôt cette perfection y occupe une étendue (suffisante) pour que la chose elle-même soit parfaite, sans qu'il s'en communique une perfection à une autre chose ; tantôt la perfection a une étendue telle qu'il y en a de reste pour perfectionner autre chose [...]⁵⁶³

Ce deuxième type de perfection anime les intelligences séparées se produisant les unes les autres à partir de ce surplus. Pour cette raison également, la prophétie publique est supérieure à la prophétie privée parce qu'elle est surabondance et signe de la force de l'épanchement prophétique. En descendant, en atteignant cette perfection, le prophète ne quitte pas l'intelligible qu'il contemple. Penser une contiguïté entre ces deux actes – la méditation et l'enseignement – ou une succession, revient à ne pas comprendre l'activité prophétique. Le prophète ne médite pas pour ensuite enseigner aux hommes, en s'arrachant à sa méditation⁵⁶⁴. D'ailleurs il ne médite pas *pour* enseigner mais l'enseignement est partie intégrante de sa méditation, comme débordement⁵⁶⁵ de l'épanchement. Pour cette raison, le prophète est appelé *malâkh*, par comparaison avec les anges⁵⁶⁶, car il est lui aussi messenger, complétant la chaîne de commandement, par sa perfection qui déborde sur les autres hommes, les instruisant par ses paroles et ses visions.

Le signe d'une haute prophétie est la jonction du particulier et du général et ainsi le rôle politique du prophète est de replacer le gouvernement des hommes au sein du gouvernement divin. C'est ainsi que :

Il faut que celui qui gouverne l'Etat, s'il est prophète, prenne pour modèle ces attributs (divins), et que lesdites actions émanent de lui par (une juste) appréciation et selon ce qui est mérité, mais non par le seul entraînement de la passion [...] car la

⁵⁶³ G, II, 11, p. 95-96.

⁵⁶⁴ Cet arrachement est celui du savant, incapable, à cause de son imagination déficiente, de méditer et de commercer simultanément avec les hommes.

⁵⁶⁵ Comme Pinès traduit *feidh* par *overflow*.

⁵⁶⁶ G, II, 41, p. 318.

suprême vertu de l'homme est de se rendre semblable à Dieu autant qu'il le peut, c'est-à-dire que nous devons rendre semblables nos actions aux siennes.⁵⁶⁷

Peu avant, dans le même chapitre, Maïmonide identifie les *derakhîm* (voies) aux *middoth* (qualités). Or, on ne peut comprendre cette identification qu'en termes d'homonymie. Les actions de Dieu sont, dès que connues, définies de manière anthropomorphique, comme des qualités semblables à celles des hommes. Or, si l'identification est une erreur, c'est parce que la racine est réelle : les actions de Dieu, à travers celles des intelligences séparées, s'épanchent sur toute l'échelle des êtres dont les qualités humaines sont les imitations. C'est en ce sens que le prophète doit imiter les actions de Dieu, en se replaçant dans son gouvernement général. Ainsi, la connaissance des attributs d'action n'est pas un ajout de connaissance, mais une seule et même compréhension, celle de l'action pouvant se déployer à travers sa propre méditation, comme le font les intelligences séparées, agents du gouvernement divin dans lequel s'inscrit l'imitation du gouvernement prophétique à son propre niveau d'existence. Mais s'il peut les imiter c'est parce qu'il en possède les qualités, décrites dans les treize *middoth*. La régulation de soi permet la régulation des autres à travers les lois. Cela signifie que le comportement du prophète doit être digne d'imitation, prolongeant le gouvernement divin à travers son propre gouvernement (particulier) et celui de l'Etat (général) dont la figure singulière est celle du prophète-législateur, devenu lui-même pont entre les deux régimes d'existence. Pour cette raison également, l'imitation des actions de Dieu – par sa méditation et sa pratique à travers l'enseignement et la législation – n'est pas imitation de leur seule puissance⁵⁶⁸. Elle permet d'inscrire non plus un homme particulier mais toute une nation dans la perspective du gouvernement divin, non par sa seule compréhension mais en prolongeant ces actions à travers la Loi, retournant l'imagination en rationalité, inversant leur rapport de primauté et de domination. La Révélation au Mont Sinaï est bien alliance avec Dieu, à travers la prophétie de Moïse (aussi bien compréhension qu'enseignement) qui en est bien le sceau.

⁵⁶⁷ G, I, 54, p. 221-224.

⁵⁶⁸ Comme peut le croire la « tradition » de la mystique ancienne (Cf. : 1^{ère} partie de ce travail, « La Torah comme amulette », p. 80, sq.).

C'est ainsi que nous pouvons dire, avec Leo Strauss, reprenant l'intuition d'Hermann Cohen, que Maïmonide est bien plus platonicien qu'aristotélicien⁵⁶⁹. Comme le philosophe-roi, dans la Cité idéale, doit structurer les rapports humains, les « dénaturant »⁵⁷⁰ en leur insufflant de l'intelligible, au travers de ses actes comme de ses paroles, le prophète doit être un guide pour son peuple, non seulement grâce à la justesse de sa législation mais parce qu'elle est inspirée, grâce à l'épanchement, par une rationalité qui guide elle-même le prophète. Et c'est en sens que la philosophie est nécessaire à l'approfondissement des paroles des prophètes parce que le prophète n'est pas prophète à partir d'un saut de nature⁵⁷¹, comme une sorte d'être surnaturel. Sa différence avec le savant n'est que de degré : si la rationalité du philosophe est en acte, l'excellence⁵⁷² de l'imagination du prophète est complémentaire de celle de son intellect.

D'où la faculté de courage, décrite en II, 45, accompagnant sans cesse Moïse :

Sache que ce genre de force restait inséparable de Moïse, depuis le moment où il avait atteint l'âge viril [...] Cette force était tellement violente en lui que, même après avoir eu peur et avoir pris la fuite, lorsque, arrivé à Midian étranger et craintif, il vit quelque injustice, il ne put gagner sur lui-même de ne pas la faire cesser et n'eut pas la force de la supporter.⁵⁷³

La qualité s'identifie à l'action parce que Moïse n'agit pas froidement, calculant les risques et les gains de son action. Il est littéralement emporté par la passion de la justice. Si la hardiesse est le premier degré de la prophétie – le plus bas comme degré préparatoire – il est pourtant nécessaire. Le prophète n'agit pas uniquement de manière juste mais son action juste est gouvernée par son caractère, sa disposition, son *èthos*, de justice qui le pousse à agir de cette manière. Si, dans le gouvernement divin, les actions ne sont pas déterminées par des passions, elles sont nécessaires au prophète,

⁵⁶⁹ « On fera enfin droit à la profonde intuition de Hermann Cohen, selon laquelle Maïmonide était “en accord plus profond avec Platon qu'avec Aristote”. », Leo Straus, *Maïmonide, op. cit.*, p. 77.

⁵⁷⁰ C'est-à-dire, par son travail de régulation, convertit, autant que possible, les rapports passionnels humains en relations rationnelles, retournant en rapports sociaux et proprement culturels l'immédiateté naturelle partagée par les autres êtres de la nature.

⁵⁷¹ Sauf la prophétie de Moïse puisqu'il n'est désigné prophète que par amphibologie.

⁵⁷² Au sens grec du terme : toutes les potentialités déployées en acte.

⁵⁷³ *G*, II, 45, p. 336-337.

non seulement pour persuader ou enseigner⁵⁷⁴, mais comme signes de l'épanchement agissant sur le prophète dont les qualités ont rendu possible son action. Ainsi qualités et actions sont inextricablement liées, les unes se nourrissant des autres et formant la personnalité du prophète.

Si le courage est une qualité partagée par les prophètes, elle est surtout la condition de la prophétie de Moïse, la condition de sa connaissance des actions de Dieu. Dans le *Mishneh Torah*⁵⁷⁵, Maïmonide énonce les différences principales entre Moïse et les autres prophètes : Dieu parla à Moïse sans intermédiaire ; il ne reçut pas la prophétie dans un rêve ou une vision mais éveillé, le jour ; les autres prophètes avaient une certaine faiblesse, de la frayeur à la différence de Moïse qui ne montra aucun tremblement, ni agitation⁵⁷⁶ ; Moïse entendait Dieu à chaque instant. Mais, pour reprendre la première distinction : l'intellect des autres prophètes est « lié sous le trône » (קשורה תחת הכסא, *qshourah ta'hat hakissé* en hébreu)⁵⁷⁷ alors que Moïse « lia son esprit au Rocher Eternel » (העולמים נקשרה דעתו לצור, *niqsherah d'atou letsour haolamim* en hébreu)⁵⁷⁸. Il ne s'agit bien sûr pas d'identifier Moïse à Dieu mais de montrer que seul Moïse agit sur le même mode qu'une intelligence séparée. Or, s'il y a bien retournement de l'activité aussi bien intellectuelle que pratique, si Dieu lui parla sans intermédiaire, ce n'est pas Dieu lui-même que Moïse perçut mais ses arrières. Si Moïse a atteint une connaissance comme aucun autre homme n'a pu approcher, il ne peut que rester un dernier voile, celui de la matière : « Il ne restait donc plus qu'un seul voile transparent qui empêchait Moïse d'atteindre à la connaissance réelle de l'essence divine : l'intelligence humaine non distincte [du corps]. »⁵⁷⁹ D'où l'insistance de Maïmonide, peu avant, sur la séparation de Moïse avec tout ce qui lui rappelle les besoins corporels, sexuels, de manière générale non rationnels : il « ne retourna jamais à sa “tente” première. Il se sépara à jamais de sa femme et de tout lien de cette

⁵⁷⁴ « La nature de cette chose fait que celui qui a reçu cet épanchement surabondant prêche nécessairement aux hommes, n'importe qu'il soit écouté ou non, dût-il même exposer sa personne ; de sorte que nous trouvons des prophètes qui prêchèrent aux hommes jusqu'à se faire tuer, stimulés par cette inspiration divine qui ne leur laissait ni tranquillité ni repos. » (*G*, II, 37, p. 293-294 ; que j'ai souligné)

⁵⁷⁵ *LC*, « Des principes fondamentaux de la Loi », VII, 6.

⁵⁷⁶ C'est cette qualité de courage qui lui permettra de voir les « arrières » de Dieu.

⁵⁷⁷ *MT*, *Sefer haMadda, Hilkhoh Yessodei HaTorah*, traduction Rabbi Eliahou Touger, VII, 1, p. 246.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, VII, 6, p. 256.

⁵⁷⁹ *Traité des huit chapitres*, chapitre 7, p. 670.

nature »⁵⁸⁰ et s'attacha à Dieu corps et âme. Seul le *'hosheq*, épris de Dieu, retourne entièrement son régime de connaissance et se rend semblable aux anges – raison pour laquelle il n'a pas besoin d'intermédiaire dans sa prophétie – aussi bien dans sa méditation que dans son débordement prophétique.

Si le prophète est en même temps législateur, Maïmonide a, encore une fois, en vue la Loi de Moïse. Et « il n'y en a jamais eu de semblable auparavant et il n'y en aura pas dans l'avenir »⁵⁸¹. Après la Loi de Moïse, le vrai prophète pourra être gouvernant mais non législateur⁵⁸² :

Un prophète qui ordonnerait d'accomplir un acte, qui n'est ni mandé, ni interdit par la Torah, comme par exemple : « Allez à tel endroit », « N'y allez pas », « Faites la guerre aujourd'hui » ou « Ne faites pas la guerre », « Construisez un mur » ou « Ne le construisez pas », doit être écouté.⁵⁸³

Un prophète, après avoir authentifié sa prophétie, peut donner des directives, orienter le peuple, le gouverner mais non légiférer ou inventer de nouvelles lois. Il peut prendre la tête du peuple mais non changer quoi que ce soit dans la structure légale de l'Etat, sous peine de briser l'alliance passée au Mont Sinaï. Ainsi, Moïse est le seul législateur mais il n'a pu être gouvernant. De même, les prophètes futurs peuvent être gouvernants mais non législateurs. Nous assistons donc à une gradation dans la prophétie : le législateur Moïse, dont seule la législation est de part en part rationnelle, les prophètes ultérieurs gouvernant, guidant la communauté grâce à la Torah et à leurs songes ou leurs visions. Or, « l'instrument a cessé de fonctionner ». Si la législation, sauf à s'assimiler à celle des nations, est réservée au prophète et si finalement le gouvernement est lié à cette faculté prophétique, quel peut être le guide de la communauté dans les temps tels qu'ils sont ?

2) *La prophétie nous reviendra à l'époque du Messie.*

a) *La Lettre au Yémen.*

⁵⁸⁰ *MT, Sefer haMadda, Hilkhhot Yessodei HaTorah*, traduction Rabbi Eliahou Touger, VII, 1, p. 256.

⁵⁸¹ *G*, II, 33, p. 274.

⁵⁸² Ce qui éclaire la distinction, en II, 40, entre le législateur et le gouvernant.

⁵⁸³ *MT, Sefer haMadda, Hilkhhot Yessodei HaTorah*, traduction Rabbi Eliahou Touger, IX, 2, p. 274.

Depuis la chute du Second Temple, Israël n'est plus une nation politique mais un peuple dont l'expérience douloureuse présente est celle de l'Exil, de la captivité, sans foyer national. Si le psaume 146 affirme que « l'Eternel libère les captifs »⁵⁸⁴, sous le joug de la domination des nations, c'est cette aspiration qui domine ces temps de désespoir et donne naissance à des attentes messianiques ayant le plus souvent pour corollaires des courants apocalyptiques, se fondant principalement sur les visions d'Isaïe et d'Ezéchiel. Dans sa *Lettre au Yémen*, Maïmonide constate la recrudescence des calculs sur la venue du Messie, la multiplication des faux Messies et surtout la tentation des communautés persécutées – comme la communauté du Yémen – de les écouter en vue de cette libération. Mais comment désactiver cette attente pressante sans, du même geste, abolir l'espoir que l'auteur du *Mishneh Torah* place lui-même parmi les commandements positifs⁵⁸⁵ ?

Dans cette lettre, Maïmonide ne s'adresse pas à une communauté savante, nourrie de la connaissance de la Loi⁵⁸⁶, mais à une communauté en proie au doute et à l'ignorance, comme le souligne la répétition de l'ignorance de « la dignité du Messie, ce qu'elle est, quelle sera sa situation, en quel lieu il sera et quel signe particulier il fournira »⁵⁸⁷ aussi bien par la communauté que par ses sages. Et la cause en est la persécution et la condition de l'Exil lui-même : « la sagesse dans vos pays est défaillante et s'est éloignée de vous [...] Tu dois savoir que cet événement n'est pas particulier à votre pays mais qu'il affecte aujourd'hui tout Israël : l'extermination des maîtres et l'affaiblissement des connaissances »⁵⁸⁸. La perte de la science, conséquence des persécutions, entraîne l'ignorance qui conduit à l'impatience. Or, et c'est là la difficulté de Maïmonide, l'impatience de la fin de l'oppression ne peut être évacuée

⁵⁸⁴ Psaumes, 146, 7.

⁵⁸⁵ *Michné Torah, Sefer Shoftim, Hilkhoh Melakhim Oumil'hamoteihem*, XI,1, publication originale du Beth Loubavitch : <http://www1.alliancefr.com/~temple/RBRois00.htm> (l'abréviation sera *HM* dans les prochaines notes) : « Quiconque n'y croit pas, et n'attend pas sa venue, ce n'est pas les prophètes ultérieurs qu'il renie, mais la Torah elle-même et Moïse notre Maître, car la Torah elle-même témoigne sur lui. » Il ne suffit pas seulement de croire mais également d'attendre la venue du Messie. Sa venue n'est pas seulement un objet de croyance « vague » mais « d'attente », que j'analyserai un peu plus loin.

⁵⁸⁶ La *Lettre au Yémen* a été écrite en 1172, année d'ailleurs à laquelle il commença à rédiger le *Mishneh Torah*, pensant précisément à ces communautés livrées à l'ignorance due, notamment, à la perte de la science profonde.

⁵⁸⁷ *Lettre au Yémen*, in *Epîtres*, Paris, Gallimard, Tel, traduction Jean de Hulster, 1993, p. 98-99, dont l'abréviation sera *LY* dans les prochaines notes.

⁵⁸⁸ *LY*, p. 87-88.

par un raisonnement strictement rationnel. Son intention est bien d'éradiquer l'illusion de la venue imminente du Messie mais lui opposer une rationalité stricte ne conduirait qu'au désespoir et donc à renier la Torah elle-même. Ce serait peut-être là l'origine du caractère singulier de cette lettre tranchant avec les analyses postérieures de l'aigle de Cordoue. Il ne s'adresse pas à des savants versés dans la science de la Torah mais à des guides de communautés désemparés et ignorant les principes de la Loi. Le mode d'écriture et les arguments ne peuvent donc être semblables.

C'est ainsi que Maïmonide commence par confirmer R. Yacov ben Netan'el dans son attente : « Il n'y a pas de doute que ces persécutions sont "les souffrances du Messie" »⁵⁸⁹ et il ajoute, par la suite, au sujet de l'émergence des faux Messies, que « tous ces événements sont conformes à la promesse des prophètes [...] à l'approche des jours du Messie véritable se multiplieront ceux qui prétendent et pensent être le Messie »⁵⁹⁰. Tout l'art consiste à détromper son interlocuteur tout en le confortant dans son attente afin de ne pas ruiner sa croyance.

En replaçant les faux Messies dans la gestation du temps messianique, Maïmonide en prouve la fausseté et surtout la dangerosité. Pour cela, il évoque quatre figures connues de faux Messies : 1) Abou 'Isa (VIIe siècle ap. J.-C.) fonda un mouvement juif en Perse, « les prophètes du Messie ». Illettré, il rejeta l'autorité du Talmud, essaya de combiner des éléments du Christianisme et de l'Islam. Il sera violemment réprimé par les autorités musulmanes et anéanti dans une bataille. 2) De même, David Alroy, au Kurdistan, s'était autoproclamé Messie (notamment en transformant son nom pour faire apparaître sa descendance de David) et voulu rétablir le royaume d'Israël mais trouva la mort dans une bataille. 3) Moshe al-Dar'i, au Maroc, annonça la venue du Messie, donna de l'espoir à ceux qui l'écoutèrent mais en vain, prolongeant et faisant s'accroître les persécutions. 4) Enfin, au temps de la première croisade, Ibn Arye apparut à Lyons, se proclama Messie et perdit sa communauté qui le soutint. Dans tous les cas ces faux Messies apparurent dans les villes, hors Israël, et par la perte de leur raison, conduisirent leur communauté, à chaque fois, à sa perte, comme risque de le faire le faux Messie apparu au Yémen. Il est d'ailleurs étrange que Maïmonide ne cite à aucun moment Bar Kochba, figure emblématique du faux Messie. Mais justement, il ne s'agit pas de prendre pour exemple un « Messie » apparu en Israël,

⁵⁸⁹ LY, p. 53.

⁵⁹⁰ LY, p. 107.

légitimé par un des plus grands sages d'Israël, R. Akiba, mais de donner des exemples dans la même lignée et contemporains⁵⁹¹ du faux Messie qui risque de perdre la communauté du Yémen.

Si R. Yacov ben Netan'el ne connaît pas les critères de la venue du Messie contenus dans la Loi⁵⁹², Maïmonide, dans sa lettre, vise à lui donner des critères pratiques, voire empiriques, afin de ne pas se laisser influencer par son attente et risquer l'anéantissement de sa communauté. Tous ces faux Messies sont soit illettrés, soit ont perdu la raison et ne peuvent provoquer que des souffrances encore plus grandes. Un peu plus loin, Maïmonide cite le verset traditionnel du *Cantique des cantiques*, mettant en garde contre la provocation de la venue du Messie : « Je vous en conjure, filles de Jérusalem, par les biches et les gazelles des champs, n'éveillez pas, ne provoquez pas l'amour avant qu'il le veuille. »⁵⁹³ Provoquer la venue du Messie, c'est décupler les souffrances dans un cercle vicieux sans fin. L'attente messianique « active »⁵⁹⁴ naît dans des temps de malheur (croisades, persécutions) et ne fait que les aggraver par les échecs successifs. Elle les aggrave parce que les rébellions provoquent immanquablement répressions et persécutions mais aussi parce que les attentes, successivement déçues, font perdre l'espoir aux communautés et les menacent de les détourner de la Torah.

Dans cette perspective, Maïmonide expliquera, dans le *Traité des Huit Chapitres*, que, dans les temps de malheur, le prophète peut perdre sa prophétie : « Certains défauts moraux arrêtent complètement le don prophétique, tels que la colère [...] Il en est de même du souci et du chagrin »⁵⁹⁵, citant l'affliction de Jacob croyant à la mort de Joseph et ne recouvrant la prophétie une fois qu'il eut appris que Joseph était en vie. Ainsi, dans les temps de la captivité où chagrin et tristesse atteignent leur point culminant, la prophétie ne peut que cesser de fonctionner. Elle ne sera rendue qu'à l'époque du Messie, qui non seulement ne peut répondre aux critères naïfs auxquels croit la communauté du Yémen, mais ne peut survenir dans les temps d'affliction et

⁵⁹¹ Dans la même période historique, celle des religions monothéistes, et non de l'empire romain.

⁵⁹² Que Maïmonide, encore une fois, n'a pas encore codifiée dans son *Mishneh Torah*.

⁵⁹³ *Cantique des cantiques*, 2,7.

⁵⁹⁴ Au sens de la provocation de la venue.

⁵⁹⁵ *Traité des Huit Chapitres*, chapitre 7, p. 669.

d'ignorance⁵⁹⁶. Si cette attente est elle aussi vouée à être déçue, comment conserver l'espoir de la communauté pour qu'elle reste dans la voie de la Torah ?

Maïmonide, en réponse aux calculs de la venue du Messie, fondés sur l'astrologie, va alors développer ses propres calculs – non pas sur la venue précise du Messie mais sur le retour de la prophétie – fondés sur une tradition familiale. Même dans un but pédagogique, il est étrange de développer ces calculs après avoir rappelé l'interdiction de la Torah⁵⁹⁷. Dans son chapitre consacré aux Messies de Perse, Harris Lenowitz affirme que « *yet, calculating the date of the coming of the messiah becomes a more popular activity soon after Maimonides' opinion becomes known, and he himself takes part. In spite of his assertion that the messiah need not perform, miracles continue* ». ⁵⁹⁸ Doit-on comprendre cette tension, avec Lenowitz, comme une « faiblesse » de Maïmonide, s'adonnant lui aussi à ces calculs, même s'il les fonde de manière rationnelle et non plus sur l'astrologie ?

En fait, la lettre suit un ordre très précis. Maïmonide commence par réfuter la théorie des conjonctions, les ramenant à des phénomènes astronomiques et, du même geste, les désactive de toute charge symbolique ou divinatoire. De même, un peu plus loin, Maïmonide, contre le faux Messie du Yémen, explique que « surgira un homme inconnu avant son apparition, les signes et prodiges qu'il manifestera seront les preuves de l'authenticité de son ascendance »⁵⁹⁹. L'auteur reprend la ligne traditionnelle d'interprétation de la venue du Messie : soudaine et imprévisible. Mais là encore, pourquoi parler de signes et prodiges alors qu'il affirme peu avant qu'on ne doit pas croire aux prodiges ? Dans l'une et l'autre question, il semble affirmer des opinions rationnelles, exprimées sur le mode de la négation des opinions imaginatives, pour ensuite faire retour à la structure de pensée de son interlocuteur. Les calculs sur la venue du Messie sont interdits, fondés sur l'astrologie mais une tradition de calculs pourrait être de quelque secours ; il est dit qu'on ne doit pas attendre des miracles du

⁵⁹⁶ Cette dernière remarque est bien une anticipation des affirmations futures de Maïmonide, notamment dans les *Hilkhot Melakhim*. Mais, même si à aucun moment il ne donne d'indication, dans sa *Lettre au Yémen*, sur les critères de la venue du Messie (les critères ne sont que négatifs), on pourrait la lire en creux, appelant les sages de cette communauté à accroître leur connaissance en se faisant lui-même « messager des commandements » à la fin de sa lettre.

⁵⁹⁷ *TB, Sanhedrin, 97b* : « Que se brise le souffle de ceux qui calculent la fin des temps. » (Cité in *LY*, p. 85)

⁵⁹⁸ Harris Lenowitz, *The Jewish Messiahs. From The Galilee to Crown Heights*, Oxford University Press, 1998, p. 66-67.

⁵⁹⁹ C'est-à-dire la preuve qu'il est de la lignée de David, sa dignité plus grande que celle des autres prophètes mais un peu moindre par rapport à celle de Moïse (*LY*, p. 101.)

Messie et pourtant il peut réaliser des prodiges. Comment comprendre ces contradictions ?

En ce qui concerne la deuxième question, elle semble s'éclaircir en relisant le texte et la manière dont Maïmonide redéfinit le « prodige ». S'il n'y a pas besoin de miracle au sens traditionnel du mot, le Messie réalise cependant un prodige, le plus important : « lorsque les nations penseront que cette nation [la communauté d'Israël] n'aura plus de souveraineté et ne sera jamais délivrée de la servitude où elle se trouve, tous les sages seront unanimes sur cet avis, et même les magiciens [...] alors le Messie apparaîtra. »⁶⁰⁰ En reprenant le modèle de la venue de Moïse, Maïmonide décrit la venue du Messie comme la fin des présages. Le prodige est l'annulation des présages, la fin de l'idolâtrie. C'est l'unanimité des nations sur le sort d'Israël qui provoquera sa libération. Mais plus important encore, l'aggravation de la servitude accompagnée de l'attente déterminée feront se lever le Messie. Cette attente ne peut donc prendre la forme à laquelle croit R. Yacov ben Netan'el. Elle ne peut reposer sur les calculs astrologiques – fondés sur les croyances des nations, sur les croyances idolâtres, qui ne font que retarder la venue : « sache que la venue du Messie ne dépend absolument pas d'une décision des astres. »⁶⁰¹ Elle ne dépend pas du hasard⁶⁰² ou d'une nature aveugle mais d'une intention : la croyance en l'intention du Créateur qui ne peut que s'accompagner de l'attente, comprise cette fois comme réparation⁶⁰³ (תשובה, *teshûvah*, en hébreu). Maïmonide, dans ce passage, ne donne qu'une indication par la négative, passant sous silence la condition de la venue du Messie mais livre, en creux, le vrai sens de cette attente. Elle doit prendre la forme des actions bonnes et justes, celle de l'observance de la Loi.

Et ce serait peut-être en ce sens que l'on pourrait relire son calcul de la venue du Messie. Si, comme l'affirme David Banon, dans *Le messianisme*, Maïmonide « se livre lui-même à une supputation fondée sur la tradition familiale et l'interprétation des textes [...] c'est afin de ne pas laisser le peuple livré au désespoir. »⁶⁰⁴ En annonçant l'année 4976, il redonne espoir aux communautés, voyant l'achèvement de leurs

⁶⁰⁰ *LY*, p. 87.

⁶⁰¹ *LY*, p. 92.

⁶⁰² « "Hasard" désigne quelque chose qui survient sans qu'il y ait eu intention. » (*LY*, p. 92)

⁶⁰³ Je préfère traduire *teshûvah* par réparation plutôt que par repentance. Ce dernier faisant penser à un acte de contrition qui ne reflète pas le sens précis de la *teshûvah*, ne consistant pas seulement en un repentir, comme aveu d'une faute, mais d'une volonté et d'un acte de réparation.

⁶⁰⁴ David Banon, *Le messianisme*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 1998, p. 28.

souffrances assez proche, mais pas trop proche et en marquant bien son caractère d'hypothèse et non de certitude. Maïmonide croit-il ou non à cette tradition familiale ? Il est difficile de trancher. Elle a une valeur pédagogique et a pour fonction d'apaiser la communauté du Yémen, quelle que soit sa valeur de vérité puisqu'il ne s'agit aucunement d'une prédiction mais d'une hypothèse visant à raviver le courage, la croyance en la Torah⁶⁰⁵ et donc l'attente, dans et par l'observance des commandements, et non en provoquant l'événement. Aux calculs fondés sur l'astrologie, Maïmonide oppose un calcul fondé sur la lecture des textes, rapprochant le guide de la communauté du Yémen de sa source, comme la Torah se sert de l'idolâtrie pour la retourner contre elle-même. Encore une fois, Maïmonide agit en médecin et guide. Autant donner des calculs fondés sur des analyses du Talmud plutôt que d'interdire toute forme de calcul et laisser la communauté livrée à elle-même et à ses croyances imaginatives : « le poids de l'Exil nous a obligés à cela et l'intention est suspendue sans corde »⁶⁰⁶. Les calculs, fondés sur les croyances des nations, nés de la souffrance et de l'impatience, doivent être détournés de leur source idolâtre, non par une raison intransigeante mais par « une tradition grande et merveilleuse »⁶⁰⁷ remontant « au début de l'Exil de Jérusalem » et prenant sa source dans les analyses de la tradition orale – dont Maïmonide, par ses pères, en serait le dépositaire⁶⁰⁸. Dans ce cas précis, qu'il croit ces calculs véridiques ou non importe peu. Seule la « stratégie » compte, celle de remettre sur la voie de la Torah la communauté du Yémen, la détachant, par cette tradition peut-être fictive, d'une tendance contraire à la Loi, celle des calculs astrologiques. Et que cette tradition soit fictive ou non, seul ce retournement des opinions imaginatives peut provoquer la venue du Messie, en replaçant les communautés sur la voie de la connaissance et en les sortant des ténèbres de l'ignorance.

Ainsi, la date de la venue du Messie, avancée par Maïmonide, peut s'avérer juste, non pas en raison de la configuration des astres, ni même parce qu'elle serait contenue dans la Torah, mais parce que si les communautés reprennent pour guide la Loi,

⁶⁰⁵ Avec en creux peut-être la crainte de la tentation de la conversion, conséquence de la perte de l'espoir.

⁶⁰⁶ *LY*, p. 93.

⁶⁰⁷ *LY*, p. 95.

⁶⁰⁸ Maïmonide dépositaire de la tradition ésotérique perdue (« nous avons reçu une tradition selon laquelle il y a un élément ésotérique dans ce que Balaam dit » (*LY*, p. 96) comme il l'affirmera plus tard dans le *Guide* également.

interprétée dans sa rationalité, par leur observance, elles restaureront du même geste leur souveraineté. Cette question doit être approfondie. L'époque dans laquelle vit Maïmonide est, selon ses propres affirmations, une époque de ténèbres, d'ignorance et de persécutions. Si sa lettre vise à affermir la communauté du Yémen dans sa croyance et son attente, ses arguments ne peuvent qu'emprunter les formes de l'imagination pour la retourner en connaissance. Mais comment comprendre ce retour⁶⁰⁹ de la souveraineté ? Doit-il nécessairement passer par les temps de ténèbres, de catastrophes, comme le marque l'ambiguïté de la lettre sur la gestation du temps messianique ?

b) Contre les apocalypses.

La plus grande partie du chapitre 29 de la deuxième partie du *Guide* s'attaque aux courants apocalyptiques, nés après la chute du second Temple et dont la popularité ne cesse de grandir dans les temps troublés, comme corollaires d'ailleurs des mouvements messianiques :

On connaît déjà le but auquel nous visons ; c'est (de prouver) qu'une destruction (future) de ce monde, un changement de l'état dans lequel il est, ou même un changement quelconque dans sa nature, de manière qu'il doive ensuite rester dans cet état altéré, est une chose qu'aucun texte prophétique, ni même aucun discours des docteurs ne vient appuyer [...]⁶¹⁰

Pour cela, Maïmonide développe deux lignes d'attaques, inextricablement liées : la question des apocalypses et celle des miracles. Ce chapitre est entièrement consacré à la vision d'Isaïe et on ne peut le lire qu'en regard d'un autre texte inspirant les courants apocalyptiques, la vision d'Ezéchiel. Si Ezéchiel décrit la chute de Jérusalem, Isaïe annonce sa renaissance et l'une et l'autre vision retracent cette renaissance dans la

⁶⁰⁹ Retour aussi au sens de réparation et restauration.

⁶¹⁰ *G*, II, 29, p. 222.

violence et des cataclysmes⁶¹¹, notamment dans la vision d’Ézéchiel de la guerre de Gog et Magog précédant la reconstruction du Temple. Entre les deux commentaires, le contraste est frappant. Si Maïmonide relève les anthropomorphismes les plus grossiers dans son interprétation de la vision d’Isaïe, la précision n’approche pas celle de son interprétation de la vision d’Ézéchiel des premiers chapitres de la troisième partie du *Guide*. Si l’une et l’autre visions doivent être lues de manière allégorique, celle d’Isaïe décrit un événement historique – la chute du premier Temple et la reconstruction d’Israël – alors que celle d’Ézéchiel doit être interprétée comme une cosmologie. Ce n’est qu’en purgeant le livre d’Isaïe de toute référence cosmologique, en l’ancrant dans l’histoire de la nation, de ses chutes successives, dont celles à venir, que Maïmonide peut neutraliser toute interprétation apocalyptique, voire messianique, tout au moins au sens populaire de son attente.

On peut lire ce chapitre XIX selon deux grands moments : la critique de toute interprétation apocalyptique des livres des prophètes, dont celui d’Isaïe serait le paradigme, et la critique des miracles perpétuels⁶¹². Après avoir indiqué l’homonymie entre la langue des prophètes et celle des hommes, Maïmonide enjoint son lecteur à lire les affirmations d’Isaïe comme des hyperboles ne décrivant pas des bouleversements cosmologiques mais historiques. Par exemple, la ruine de grandes nations est traduite par des métaphores comme « les astres sont tombés, le ciel a été bouleversé »⁶¹³. De même, dans certains versets, Isaïe, par hyperbole, prend la partie pour le tout : « lorsque le prophète raconte la ruine des habitants d’un certain endroit, il met quelquefois toute l’espèce (humaine) à la place des habitants de cet endroit »⁶¹⁴, sur la base d’un principe selon lequel « il s’exprime toujours au sujet du règne d’un roi,

⁶¹¹ Comme l’atteste, par exemple, le IV^e Livre d’Esdras : « Cette voix parle de la Fin ; et les profondeurs de la terre comprendront que c’est d’elles que cette voix parle. Elles trembleront et frissonneront, car elles savent que la Fin s’annoncera par leur bouleversement [...] Voici, des jours seront où viendra mon approche, pour visiter les habitants de la terre, pour châtier les forfaits des méchants, quand sera pleine la honte de Sion, et quand sera scellé l’Âge qui s’enfuit ; alors je donnerai les signes que voici [...] Les champs ensemençés seront soudain sans blé et les granges remplies se videront tout à coup. La trompette retentira ; tous les hommes l’entendront et trembleront. Et ces temps-là les amis lutteront avec l’autre [faisant référence à *Sanhédrin*, 97a], ainsi que des ennemis, emplissant d’épouvante la terre et ses habitants. Les sources d’eau s’arrêteront de couler. Mais celui qui restera, de tout ce que j’ai prédit, celui-là sera sauvé ; il verra mon salut et la fin de mon univers. » (*IV^e Livre d’Esdras*, VI, 11-27, cité in Edmond Fleg, *Anthologie de la pensée juive*, Paris, J’ai lu, 1966, p. 157.)

⁶¹² S’intercalent entre ces deux critiques des allusions messianiques qu’on ne peut interpréter qu’une fois comprise l’architecture générale du chapitre.

⁶¹³ *G*, II, 29, p. 211.

⁶¹⁴ *G*, II, 29, p. 212.

comme si c'était un monde propre à celui-ci, à savoir : un ciel et une terre »⁶¹⁵. Le modèle de gouvernement est celui de la royauté, s'insérant, encore une fois, dans l'ordre du gouvernement divin. Or, il faut immédiatement opérer une distinction, même si les mots employés sont semblables, entre la royauté des idolâtres et celle d'Israël, ce qui nous fera comprendre l'interprétation messianique, dégagée de toute approche apocalyptique, de ce dernier verset.

De manière générale, Isaïe s'exprime par hyperbole. Lorsqu'un royaume s'écroule, quel qu'il soit, sa chute est comparée à celle d'une étoile ou d'un astre. Maïmonide, en lisant cette métaphore, ne peut qu'avoir en vue la cosmologie d'Ezéchiel⁶¹⁶, en l'interprétant comme « comparables aux étoiles par la solidité, par l'élévation de position et par l'éloignement des vicissitudes »⁶¹⁷. La solidité renverrait à la régularité et à la constance du mouvement des étoiles servant d'intermédiaires – sans être productrices de cet ordre – au gouvernement divin en raison de « l'élévation de leur position », c'est-à-dire de leur dignité et non de leur étendue géographique. De même, « l'éloignement des vicissitudes » renverrait à la paix politique et civile, telle que le peuple, appartenant à cette nation, la vit au quotidien avant la chute. Ainsi, Isaïe décrirait la fin d'une nation, sans jugement de valeur en fonction de sa propre nation. Il décrirait les sentiments d'épouvante de tout peuple, idolâtre ou non, confronté à la capitulation et à la perte de son autonomie politique.

Isaïe décrit, dans ces passages, la fin provisoire des royaumes idolâtres :

Dieu l'a chargé d'annoncer la chute de l'empire de Babylone, la destruction de San'hérib, celle de Nebouchadneçar *qui apparut après lui*, et la cessation de son règne, et que le (prophète) commence à dépeindre toutes les calamités (qui devaient les frapper) à la fin de leur règne, leurs déroutes et ce qui devait les atteindre en fait de malheurs qui atteignent quiconque est mis en déroute et qui fuit devant le glaive victorieux.⁶¹⁸

⁶¹⁵ G, II, 29, p. 217.

⁶¹⁶ Interprétée à travers celle d'Aristote, comme on a pu l'analyser précédemment.

⁶¹⁷ G, II, 29, p. 216. Il en est de même de toutes les métaphores concernant la « chute d'une dynastie ou d'une grande nation » (p. 211), sans jugement de valeur – que ce soit donc le royaume de Judah ou une nation idolâtre.

⁶¹⁸ G, II, 29, p. 212-213 ; que j'ai souligné.

Après l'invasion assyrienne de la Palestine, conduite par San'hérib, ses armées seront mises en déroute, comme Isaïe l'a annoncé à son roi, Ezéchias, affirmant la défaite, pour un temps, de Babylone. Mais immédiatement, une première remarque s'impose. Si, dans le texte biblique, Isaïe annonce bien la déroute de San'hérib et le renouveau du royaume de Juda, il est étrange que Maïmonide lui attribue l'annonce de la destruction de Nebucadnetsar puisqu'au contraire il prophétise l'Exil et l'asservissement du peuple juif sous le roi de Babylone, sans donner son nom : « Il viendra des jours où l'on emportera en Babylonie tout ce que renferme ton palais [...] On emmènera aussi une partie de tes fils qui te devront le jour, de ceux que tu engendreras, pour les employer comme fonctionnaires au palais du roi d'Assyrie.⁶¹⁹ » Aucune mention explicite à Nebucadnetsar – même si bien sûr l'allusion est nette – mais surtout Isaïe annonce l'inverse de ce qu'en dit Maïmonide. Et si, dans les derniers chapitres de la prophétie (40 à 66), il annonce bien la chute de Babylone dans les temps futurs, à aucun moment il n'est fait mention de ce roi précis, contrairement aux autres prophètes ou livres bibliques écrits sous le règne de ce roi⁶²⁰.

Les derniers chapitres du livre d'Isaïe, annonçant la chute de Babylone et la restauration d'Israël, articulés aux chapitres d'Ezéchiel sur la guerre de Gog et Magog, sont lus de manière populaire comme l'annonce de la fin des temps, de la fin de l'oppression et de la venue du Messie. Maïmonide, lui, en a une lecture strictement historique : ces chapitres, dits du second Isaïe, correspondent à la prise de Babylone par le roi Cyrus (en 539 av. J.-C.), au retour en Palestine et à l'annonce de la reconstruction du Second Temple. Il n'y aurait donc aucune annonce eschatologique dans sa prophétie mais la description d'un état historique vécu sur lequel Isaïe fonde sa

⁶¹⁹ Isaïe, XXXIX, 6-7.

⁶²⁰ Dans le livre des Rois : « De son temps, Nebucadnetsar, roi de Babylone, se mit en campagne. Jojakim lui fut assujéti pendant trois ans; mais il se révolta de nouveau contre lui. » (2 Rois, XXIV, 1) ; le roi Sédecias a fait demander à Jérémie « Consulte pour nous l'Éternel; car Nebucadnetsar, roi de Babylone, nous fait la guerre; peut-être l'Éternel fera-t-il en notre faveur quelqu'un de ses miracles, afin qu'il s'éloigne de nous. » (Jérémie, XXI, 2) ; Ezéchiel décrit son invasion : « Car ainsi parle le Seigneur, l'Éternel: Voici, j'amène du septentrion contre Tyr Nebucadnetsar, roi de Babylone, le roi des rois, avec des chevaux, des chars, des cavaliers, et une grande multitude de peuples. » (XXVI, 7) ; Daniel, dès l'ouverture du livre ; Ezra décrit comment Cyrus redonna Jérusalem au peuple juif : « Le roi Cyrus rendit les ustensiles de la maison de l'Éternel, que Nebucadnetsar avait emportés de Jérusalem et placés dans la maison de son Dieu. » (I, 7) ; Les Chroniques montrent comment « Jehotsadak s'en alla quand l'Éternel emmena en captivité Juda et Jérusalem par Nebucadnetsar. » (1 Chroniques, VI, 15) ; de même « Nebucadnetsar emporta à Babylone des ustensiles de la maison de l'Éternel, et il les mit dans son palais à Babylone. » (2 Chroniques, XXXVI, 7)

prophétie et sa vision divinatoire⁶²¹ du futur proche du royaume de Juda. Et c'est également en ce sens que l'auteur du *Guide* interprète les versets « apocalyptiques » de Joël (III, 3-5) :

Je serai très porté à croire qu'il veut décrire la ruine de San'hérib (dans son expédition) contre Jérusalem. Mais, si tu ne veux pas (admettre) cela, ce peut être la description de la ruine de Gog (qui aura lieu) devant Jérusalem, aux jours du roi-Messie, bien qu'il ne soit question, dans ce passage, que du grand carnage, du ravage des flammes et de l'éclipse des deux astres.⁶²²

Là encore, l'interprétation doit être historique, non plus comme projection, comme dans le cas d'Isaïe, mais comme souvenir de la chute de Babylone, à travers le siège de Jérusalem, symbolisant son renouveau, et de « l'éclipse des deux astres » faisant référence⁶²³, comme dans le cas d'Isaïe, à San'hérib et à Nebucadnetsar, les deux rois assyriens cités par Maïmonide peu avant. Mais, là encore, une autre question se pose : pourquoi citer Joël comme référence à la guerre de Gog et Magog alors que cette prophétie se trouve chez Ezéchiel⁶²⁴ ?

Une première explication pourrait être une référence talmudique, notamment au débat concernant la messianité ou non d'Ezéchias. Le Talmud semble rejeter catégoriquement cette identification à travers les paroles de R. Tanhum⁶²⁵. Mais avant de mourir, Jonathan b. Zakkai dit à ses disciples : « Préparez un trône pour Ezéchias, roi de Juda : il vient. »⁶²⁶ A travers cette interprétation de Joël, Maïmonide ferait peut-être référence à la tentation de faire du roi Ezéchias le Messie, grâce à sa victoire sur Sanhérib, porteuse d'espoir par cet échec des nations à prendre Jérusalem. Mais il faut

⁶²¹ Divination, vérifiable dans les événements futurs, qui est d'ailleurs la marque du vrai prophète.

⁶²² *G*, II, 29, p. 222.

⁶²³ Même si Joël ne fait aucune référence explicite à San'hérib, tout comme Isaïe ne fait aucune référence textuelle à Nebucadnetsar.

⁶²⁴ Ezéchiel, XXXVIII et XXXIX.

⁶²⁵ « Pourquoi (dans Isaïe, 9, 6) le mot *lemarbè* porte-t-il en son milieu une *m* finale ? Le Saint Unique (béni soit-Il !) voulait faire d'Ezéchias le Messie [“*מ*” faisant référence au *Melekh* messianique, mettant un point final à l'oppression des nations] et de Sennachérib Gog et Magog. Mais son attribut la justice lui soumit cette remarque : « Souverain de l'univers, David, roi d'Israël, composa en ton honneur de nombreux cantiques et prières ; cependant, tu n'as pas fait de lui le Messie. Voudrais-tu choisir pour Messie Ezéchias : tu lui accordas beaucoup de miracles et il n'a pas composé pour toi un seul cantique ! » » (*Sanhedrin*, 94a, cité in A. Cohen, *Le Talmud*, Payot, Petite bibliothèque Payot, 2002, p. 572.)

⁶²⁶ *Berakhot*, 28b, cité in A. Cohen, *Le Talmud*, *op. cit.*, p. 572.

aller plus loin. Immédiatement après cette description, Maïmonide réaffirme le but du chapitre : « (de prouver) qu'une destruction (future) de ce monde, un changement de l'état dans lequel il est, ou même un changement quelconque dans sa nature, de manière qu'il doive ensuite rester dans cet état altéré, est une chose qu'aucun texte prophétique, ni même aucun discours des docteurs ne vient appuyer »⁶²⁷. Est-ce pour cette raison que Maïmonide tait la vision apocalyptique d'Ezéchiël en lui préférant celle de Joël, plus facile à contourner ? En faisant référence à la ruine de Gog, n'est-ce pas l'interprétation des guerres de Gog et Magog, dans la prophétie d'Ezéchiël, qu'il critique comme trop littérales ? Selon cette hypothèse, la critique des interprétations apocalyptiques se ferait en deux temps. Lier ces versets de Joël à la vision d'Ezéchiël de la guerre de Gog et Magog, la fin de la prophétie d'Ezéchiël, après sa description cosmologique, permettrait une vision historique et non pas celle de la fin de l'histoire. Et dans un deuxième temps, les interprétations talmudiques à connotation apocalyptique ne seraient que des « cas » isolés et non de l'ordre de l'interprétation traditionnelle.

Si l'interprétation d'Ezéchiël est visée à travers l'interprétation historique de Joël, la référence à ces versets particuliers prendrait un sens précis : Ezéchiël, vivant sous le joug de Babylone, prédirait sa chute historique et non la fin des temps, passant par le sang et le carnage. Et plus profondément, ce n'est pas un hasard si Joël est cité, et non Daniel ou Ezra. Joël prophétise au moment où le pays de Judée est frappé de famine et envahi par les sauterelles, comme le note au passage Maïmonide, en citant le verset XI, 2. Or, ce n'est que par la *teshúvah* que Dieu rendra au peuple sa bénédiction⁶²⁸. S'il y a réparation, la guerre de la fin des temps n'est plus nécessaire. Joël enjoint à la réparation et à la restauration qui ne peuvent que passer par l'amour et la crainte de Dieu. Et pour cela, il n'est aucun besoin d'une quelconque rupture dans le cours de la nature ou de l'histoire.

De la même façon, aucun docteur du Talmud n'affirme explicitement la nécessité de la fin du monde, du temps ou de l'histoire. Les souffrances de la gestation du temps messianique ne sont pas la fin du temps, même dans les affirmations les plus

⁶²⁷ G, II, 29, p. 222.

⁶²⁸ « Et maintenant – il en est temps encore – revenez à moi de tout votre cœur, avec des jeûnes, des pleurs et des plaintes funèbres. Déchirez vos cœurs et non pas vos vêtements, et retournez à l'Éternel, votre Dieu, car il est clément, miséricordieux, lent à la colère et abondant en grâce, enclin à revenir sur le mal. » (Joël, II, 12-13)

spectaculaires. Or, pour cela, Maïmonide cite une opinion⁶²⁹ qui ne peut que confirmer son interprétation, en passant sous silence d'autres passages du Talmud qui peuvent sembler bien plus inquiétants⁶³⁰. Or, ceci n'est qu'une apparence. Même si à l'approche du temps messianique les valeurs sont inversées, les fils se dressant contre les pères, l'étude abandonnée, la Loi oubliée, etc., cela n'indique en aucune façon la fin des temps, comme ce passage cité de *Sanhédrin* 97a en est la preuve. Le temps continue puisque, même dévasté, le monde poursuit son mouvement. Même selon l'hypothèse la plus sombre, il n'y a aucun arrêt. Maïmonide peut donc affirmer le principe fondamental des docteurs, « rien de nouveau sous le soleil », et retrouver du même geste une concordance entre l'interprétation traditionnelle des docteurs et la rationalité philosophique, d'Aristote, contre les interprétations littérales et imaginaires des lectures apocalyptiques. Et c'est également ainsi que Maïmonide, s'appuyant sur une lecture d'Isaïe et des prophètes, assainie par un retour à la lecture traditionnelle, peut revenir à la cosmologie aristotélicienne puisque la compatibilité vient d'être démontrée, textes à l'appui.

C'est de cette façon qu'il va critiquer la croyance aux miracles permanents, anticipant le chapitre II, 30 et son commentaire de *Berêshith*. Suivant l'opinion de tous les docteurs, « rien ne fut changé, en aucune façon, après les six jours de la création »⁶³¹. Si des miracles ont pu survenir, comme le rapportent les textes bibliques, aucun d'entre eux n'a produit une nouvelle nature mais ils sont issus des « poches » d'indétermination, d'une matière encore non actualisée⁶³². Mais, s'il y a bien accord entre Aristote et le Talmud sur la stabilité du monde, il est nécessaire, pour Maïmonide, de réaffirmer la croyance en la création du monde :

Cependant, il a eu un commencement, et il n'y avait d'abord absolument rien d'existant, si ce n'est Dieu. Sa sagesse a exigé qu'il produisit la création, au moment

⁶²⁹ *TB, Rôch ha-Shana*, 31a ; *Sanhedrin*, 97a. Peut-être a-t-il en vue cet autre passage du traité *Sanhedrin* où R. Khanan ben Takhlipha aurait rencontré un homme qui aurait découvert un rouleau écrit en hébreu dans les archives de Rome et où il serait écrit : « Après quatre mille deux cent quatre-vingt-onze années depuis la création du monde, le monde sera détruit, en partie par les guerres des monstres marins, en partie par celles de Gog et Magog ; alors arriveront les jours du Messie ; le Saint Unique (béni soit-Il !) ne renouvellera le monde qu'au bout de sept mille années » (*Sanh.* 97 b), calculant ainsi l'arrivée du Messie et calculs déjà critiqués dans la *Lettre au Yémen*.

⁶³⁰ *TB, Sanhedrin*, 97a, 98a ; *Gittin* 57, 58 ; *Sotah*, 7 par exemple.

⁶³¹ *G*, II, 31, p. 246.

⁶³² Comme cela a pu être analysé, dans ce travail, dans le chapitre sur la création, « Et sous ses pieds il y avait comme un ouvrage de l'éclat de saphir », p. 116, sq.

où il l'a produite, que ce qu'il aurait produit ne fût pas réduit au néant, et que sa nature ne fût changée en rien, si ce n'est dans quelques particularités qu'il plairait à Dieu (de changer), lesquelles nous connaissons déjà en partie, mais qui, en partie, nous sont encore inconnues et appartiennent à l'avenir.⁶³³

Maïmonide, dans ce passage, contracte les principes fondamentaux de la foi – la croyance en Dieu comme principe de toutes choses, la création du monde et la venue du Messie – tout en dégageant ces principes de toute croyance ou visée eschatologique. Rien ne changera. Le monde est permanent, comme l'affirme Aristote, mais a été créé. Et le néant du commencement n'entraîne pas celui d'une fin, en raison même de la nature de l'épanchement divin. Le monde a été créé par abondance, inscrivant ce principe de surplus et de débordement dans son fonctionnement et son administration mêmes. Et, grâce à cette notion d'épanchement, Maïmonide peut désolidariser le néant du commencement d'une eschatologie apocalyptique⁶³⁴ et montrer l'incompatibilité de la nécessité de la production du monde avec un acte de destruction.

Cette production, cet épanchement, n'implique aucune nécessité ou destin mais la volonté de Dieu : « sa nature ne fût changée en rien, si ce n'est dans quelques particularités qu'il plairait à Dieu (de changer) »⁶³⁵. Encore une fois, il y a des « poches » d'indétermination dans la nature et elles n'impliquent aucun hasard ni volonté arbitraire sur le cours général de la nature. Mais Dieu peut, à sa convenance et au moment propice⁶³⁶, les activer, ce qui produit des miracles, non comme des phénomènes échappant aux lois générales de la nature mais en en déviant pour un temps. Le miracle n'est donc ni pur arbitraire ni stricte nécessité mais – comme d'ailleurs on peut lire la théorie maïmonidienne de la providence – actualisation, à tel

⁶³³ *G*, II, 29, p. 226.

⁶³⁴ On pourrait d'ailleurs relire la « parabole de l'enfant dans l'île » à la lumière de cette critique : si le monde, une fois créé, se comporte comme s'il est éternel, Maïmonide dans cette parabole aurait peut-être également en vue, non la seule conciliation de la physique d'Aristote avec la Torah, mais la désactivation nécessaire des mouvements apocalyptiques.

⁶³⁵ *G*, II, 29, p. 226.

⁶³⁶ Est-il déterminé de tout temps ou peut-il être hâté par l'observance profonde de la Loi ? C'est cette question qu'il est nécessaire de poser pour comprendre l'impossible décrochage des temps, pour Maïmonide, comme dans le « passage » du *'olam hazeh* (עולם הזה, en hébreu) au *'olam habah* (עולם הבה, en hébreu) dans les interprétations apocalyptiques.

moment, d'une potentialité dans la nature⁶³⁷. C'est en ce sens que les miracles passés et les signes prophétiques peuvent être compris.

Cependant, il ne s'agit pas seulement d'expliquer les miracles passés mais les « particularités » qui « en partie, nous sont encore inconnues et appartiennent à l'avenir »⁶³⁸. Toutes les « poches » d'indétermination n'ont pas encore été actualisées et si miracles et prophétie ont cessé depuis le temps de la captivité, la prophétie sera rendue à l'époque du Messie. Si Maïmonide affirme la compatibilité de la prophétie avec la physique d'Aristote, par cette compatibilité il inscrit, dans le chapitre même critiquant les apocalypses, la venue du Messie. Si des miracles sont encore à venir, alors il y a une place pour la venue du Messie, un prophète-roi, qui accomplira ces miracles suivant la volonté de Dieu. Mais si ces miracles ne sont que des « particularités » qui ne changeront en aucune façon le cours de la nature, sa venue ne peut plus signifier la fin du temps ou de l'histoire. Quel serait alors le rôle du Messie ? Serait-il un roi historique et quelle structure politique mettrait-il en place ?

c) La négativité dans l'histoire.

Les prophéties d'Isaïe ne concernent donc pas un avenir post-historique, exigeant une rupture radicale permettant de faire advenir le *'olam habah*, mais doivent être interprétées de manière historique comme annonçant la chute de Babylone. De même, Joël n'annonce par la guerre messianique de Gog et Magog, mais fait référence à une bataille historique, porteuse d'espoir pour Israël⁶³⁹, où la chute de San'hérib serait l'image de la possibilité historique, pour le peuple juif, de se libérer de l'oppression des nations.

C'est ainsi d'ailleurs qu'on pourrait lire la structure de la première partie de ce chapitre II, 29 comme si l'histoire était celle d'un mouvement perpétuel de bascule où l'expansion des royaumes idolâtres – dont Babylone est le paradigme – entraînerait la

⁶³⁷ « Les miracles sont aussi, en quelque sorte, dans la nature ; car, disent-ils [les docteurs] lorsque Dieu créa cet univers et qu'il y mit ces dispositions physiques, il mit aussi dans ces dispositions (la faculté) de faire naître tous les miracles survenus au moment même où ils sont réellement survenus. » (G, II, 29, p. 224)

⁶³⁸ G, II, 29, p. 226.

⁶³⁹ Au sens de la nation, encore dispersée.

chute et l'asservissement du royaume de Juda et, au contraire, ses victoires défensives – comme le siège de Jérusalem en est la meilleure image – provoqueraient celles des nations. Isaïe, dans ses visions, ne décrit pas seulement un moment historique⁶⁴⁰, il ne prédit pas seulement une anticipation historique précise mais il décrit la structure même de l'histoire qui est celle du combat perpétuel entre monothéisme et idolâtries. Et c'est en ce sens que s'entrelacent les versets annonçant la chute de San'hérîb à ceux prédisant le retour de l'Exil. Et c'est également dans cette perspective qu'on peut lire l'étrange commentaire que fait Maïmonide, au début du chapitre, de l'annonce de la chute de Babylone :

Je ne pense pas qu'il y ait un seul homme dans lequel l'ignorance, l'aveuglement, l'attachement au sens littéral des métaphores [...] soient arrivés au point qu'il pense que les étoiles du ciel et la lumière du soleil et de la lune aient été altérées lorsque le royaume de Babylone périt, ou que la terre soit sortie de son centre, comme s'exprime (le prophète). Mais tout cela est la description de *l'état d'un homme mis en fuite*, qui, sans doute, voit toute lumière en noir, trouve toute douceur amère, et s'imagine que la terre lui est trop étroite et que le ciel s'est couvert sur lui.⁶⁴¹

Maïmonide critique très ironiquement les partisans du sens littéral croyant à de réels bouleversements physiques. Mais en même temps sa propre interprétation est fort étrange : Isaïe annonce la ruine de Babylone. Pourquoi serait-ce alors « la description de l'état d'un homme mis en fuite » ? Pourquoi, dans cette description, son état psychologique serait celui d'un accablement et d'un désespoir alors qu'il prédit, avec la chute de Babylone, la fin des persécutions ? On pourrait penser qu'il décrit l'état psychologique du peuple de Babylone. Mais encore une fois, Maïmonide, dans son commentaire, désigne un homme bien précis, le prophète, « mis en fuite ». Comment comprendre cette interprétation ?

Une première réponse pourrait être historique. Dans le paragraphe suivant cette description, Maïmonide, reprenant les mots d'Isaïe, « dépeint à quel état d'abaissement et d'humiliation devaient arriver les Israélites pendant les jours de l'impie

⁶⁴⁰ Même si le rôle politique du prophète était très important.

⁶⁴¹ G, II, 29, p. 213 ; que j'ai souligné.

San'hérib »⁶⁴². Ce sont les humiliations, la captivité et l'Exil présent qui se mêlent à la description de la chute future de Babylone. Avant cette chute, c'est l'Exil du peuple juif qu'Isaïe vit au présent et qui transparaît dans sa prophétie, avant la chute de San'hérib. Mais cette explication n'est pas suffisante. Par-delà les événements vécus, c'est le spectre de l'Exil futur, inéluctable jusqu'à l'arrivée du Messie, qu'annonce Isaïe. Il ne décrit pas seulement des événements qui se sont produits dans des temps reculés mais il prédit le futur Exil du peuple et la perte de Jérusalem, malgré la victoire provisoire sur San'hérib : il s'agit donc bien d'un « homme mis en fuite ».

Isaïe fait le constat de ce mouvement perpétuel de l'histoire, fait d'oublis et de retours, de victoires et de défaites, de chutes et de renouveaux : « rien de nouveau sous le soleil. » Or, c'est ce mouvement de bascule qui cessera lors :

De la restauration du royaume des Israélites, de sa stabilité et de sa durée, il dit que Dieu produira de nouveau un ciel et une terre ; car dans son langage, il s'exprime toujours au sujet du règne d'un roi, comme si c'était un monde propre à celui-ci, à savoir : un ciel et une terre [...] le règne d'Israël ne sera plus détruit [...] C'est ainsi que, décrivant les circonstances de l'Exil et leurs particularités, et ensuite le retour de la puissance et la disparition de tous ces deuils, il dit allégoriquement : Je créerai un autre ciel et une autre terre, ceux d'à présent seront oubliés et leur trace sera effacée.⁶⁴³

La restauration d'Israël passe par une restauration politique, par un roi, qui établira un règne de paix et de stabilité. Et le Roi-Messie jouerait ce rôle. Face aux puissances dont le pouvoir ne peut être que provisoire – comme le montre la chute de Babylone – celle d'Israël sera perpétuelle. Ainsi, c'est ce mouvement de bascule de l'histoire que fait cesser le Roi-Messie, sans pour autant abolir l'histoire ou le temps eux-mêmes. C'est la négativité dans l'histoire qui est surmontée, pas l'histoire ou la temporalité comme telles. La restauration politique d'Israël « fait disparaître tous ces deuils », c'est-à-dire qu'elle abolit l'oppression et rétablit la justice, sociale et politique. Par conséquent, le mouvement de bascule de l'histoire s'arrête, non par la fin de l'histoire mais parce que « ceux d'à présent seront oubliés et leur trace effacée. » Si

⁶⁴² G, II, 29, p. 213.

⁶⁴³ G, II, 29, p. 218.

le ciel et la terre représentent un royaume, avec un roi et ses sujets, et si les royaumes présents seront oubliés, cela ne peut signifier qu'une chose : les royaumes oppresseurs d'à présent, des temps tels qu'ils sont, seront oubliés, comme Babylone est tombée. La restauration d'Israël s'accompagne de la fin de l'idolâtrie dont il ne restera plus aucune trace. Comment pourra se faire cette restauration : un passage d'un état à l'autre est-il nécessaire ? Doit-il passer par une bataille historique, la dernière, contre l'idolâtrie pour l'éradiquer entièrement ?

N'a été analysé jusqu'à présent que l'aspect négatif de la critique des interprétations apocalyptiques de la restauration d'Israël : pas de cataclysme naturel ou cosmologique, pas de sortie de l'histoire. Mais, pour établir sa puissance, tout Etat politique n'est-il pas contraint de livrer une guerre afin d'établir son territoire ? Afin d'éradiquer l'idolâtrie, une guerre n'est-elle pas nécessaire pour la déraciner afin d'en effacer toute trace ?

Dans l'interprétation que fait Maïmonide d'Isaïe, il ne s'agit en aucune façon de lever une armée offensive contre les nations. Les deuils, les vicissitudes et même l'Exil ne sont pas les conséquences des puissances particulières et temporaires des nations mais « il rappelle de quelle manière nous avons mérité le grave (châtiment) par lequel nous avons été éprouvés, puisque nous avons été appelés à la vérité et que nous n'avons pas répondu »⁶⁴⁴. La responsabilité incombe au peuple et à ses rois de « n'avoir pas répondu », c'est-à-dire de s'être laissé influencer par les croyances des nations et d'avoir oublié la vocation de la Loi, celle de connaître Dieu et de faire d'Israël un « peuple saint »⁶⁴⁵. Ainsi, un ajout de souffrances ne pourra pas restaurer le royaume d'Israël mais l'observance de la Loi rétablira la joie comme amour de Dieu. Et, malgré l'Exil et les souffrances, ce retour et cette restauration sont toujours possibles parce que le peuple juif n'a pas été absorbé par les nations. Maïmonide note, comme au passage, que :

Il arrive quelquefois que la *race* reste, et que le *nom* ne reste pas ; tu trouves, par exemple, beaucoup de peuples qui indubitablement sont de la race des Perses ou des Grecs, et qui cependant ne sont plus connus par un nom particulier, mais qu'une

⁶⁴⁴ G, II, 29, p. 218.

⁶⁴⁵ Cf. : LA, p. 11.

autre nation a absorbés. Il y a là encore, selon moi, une allusion à la perpétuité de la Loi (de Moïse), à cause de laquelle nous avons un nom particulier.⁶⁴⁶

Le peuple juif n'est pas seulement un peuple mais une nation, certes sans Etat politique durant l'Exil, mais avec une législation qui fait sa particularité et lui donne son nom. Et ce nom, de manière générale, non seulement le particularise, mais à travers lui se transmet sa culture et sa tradition, distinctes de celles d'une autre nation. Or, si une telle définition peut être commune à toute nation, celle d'Israël a une particularité supplémentaire. La donation de la Loi fait de cette nation une nation radicalement singulière – ce qui, aux yeux de Maïmonide, rend impossible son absorption, malgré les persécutions – à travers sa vocation à être un peuple saint. On pourrait d'ailleurs approfondir l'hyperbole du début du chapitre où il explique que « lorsque le prophète raconte la ruine des habitants d'un certain endroit, il met quelquefois toute l'espèce (humaine) à la place des habitants de cet endroit »⁶⁴⁷. Il s'agit certes d'une hyperbole, mais en suivant les propos même de Maïmonide, en affirmant la radicale singularité du peuple juif, « la ruine des habitants d'un certain endroit », le royaume de Juda, comme nation porteuse du pur monothéisme, pourrait symboliser la ruine même de l'humanité.

Quoiqu'il en soit, ce ne serait pas une quelconque guerre, même cataclysmique, qui permettrait la restauration du royaume politique mais le retour à la Loi, à son observance. Le Roi-Messie permettrait ce retour, en établissant des conditions favorables : la paix politique, le bien-être social et la possibilité de l'étude libre. Et ce serait également ainsi qu'on pourrait interpréter le silence de Maïmonide sur la référence talmudique au Messie fils de Joseph en lui préférant la figure exclusive du Messie fils de David.

Un verset de Zacharie dit :

Mais sur la maison de David et sur les habitants de Jérusalem, je répandrai un esprit de bienveillance et de pitié, et ils porteront les regards vers moi à cause de celui qui

⁶⁴⁶ *G*, II, 29, p. 220.

⁶⁴⁷ *G*, II, 29, p. 212.

aura été, percé de leurs coups, ils le regretteront comme on regrette un [fils] unique, et le pleureront amèrement comme on pleure un premier-né.⁶⁴⁸

Certains docteurs du Talmud identifient cette figure au *Mashia'h* ben Joseph : « Rabbi Dossa et les autres savants en discutaient. Les uns disaient : il s'agit du Messie fils de Joseph qui est tué. Les autres disaient : il s'agit du penchant au mal qui est tué »⁶⁴⁹. Que ce Messie soit un homme ou l'allégorie de la destruction des penchants mauvais, Maïmonide n'en parle nulle part dans son œuvre. Le Messie sera exclusivement de la lignée de David. Citant Balaam, le prophète des nations, il indique bien deux Messies⁶⁵⁰ : le premier est David⁶⁵¹, roi historique qui réunît les maisons de Juda et d'Israël et établit le royaume d'un Israël unifié. Le second sera de sa lignée et refondera ce royaume. Aucune trace, donc, d'un Messie fils de Joseph. Pourquoi ce silence ?

Suivant une certaine interprétation talmudique, un premier Messie, le *Mashia'h* ben Joseph, serait nécessaire pour annoncer la venue du roi, le second Messie, le *Mashia'h* ben David. Ce premier Messie tenterait de repousser les armées des nations et mourrait pendant les guerres de Gog et Magog, annoncées par Ezéchiel. Et de sa mort, celle du « premier-né », des souffrances qui l'accompagneront réduisant le peuple juif à une poignée de fidèles à la Loi, se lèvera le Roi-Messie, fils de David, qui rétablira le royaume d'Israël. Bien sûr, Maïmonide, rejetant toute vision apocalyptique, ne peut que concevoir une extrême méfiance envers cette tradition des deux Messies. Mais son silence a peut-être un enjeu encore plus profond qu'une critique des lectures littérales grossières.

Pour Saadia Gaon cette théorie des deux Messies doit être interprétée de cette façon :

⁶⁴⁸ Zacharie, XII, 10.

⁶⁴⁹ *TB, Soucca*, 52a.

⁶⁵⁰ Cf. : « Il est cité également dans la paracha de Balaam (Nb XXIII et XXIV) et il y est prophétisé sur les deux Messies : le premier qui est David, et qui sauvera Israël des mains de ses oppresseurs, et le dernier *Machia'h* qui se lèvera d'entre ses descendants et qui délivrera Israël des fils d'Esäü. » (*MT, Hilhkot Melakhim*, XI, 1)

⁶⁵¹ Même si cette affirmation semble assez étrange puisque, en se référant à *Berakhot* 94a cité peu avant, David n'a pas été désigné Messie par Dieu. Pourquoi alors cette référence à un premier David ? S'il s'agit bien de ce roi historique, Maïmonide n'a-t-il en vue que l'acte fondateur d'Israël qu'il serait nécessaire de répéter ?

We believe that God has appointed two alternative periods for the duration of our servitude in exile, one extending until such time as we do penitence (teshûvah), the other being terminated at a fixed time (kes). Whichever of these times arrives first, it carries Redemption with it: if our repentance is complete, the fixed time will be disregarded [...] If, however our repentance is slow, we shall have to wait until the fixed time is reached [...] I say furthermore that in either of the two cases, that is to say, in case we fail to do penitence and thus have to go through the experiences which will accompany the advent of the Messiah of the House of Joseph, or, alternatively, we do penitence and shall be spared those sufferings, there will appear unto us the Messiah of the House of David. If he is preceded by the Messiah of the House of Joseph, the latter will act as his messenger, prepare the nation, and pave the way of Redemption.⁶⁵²

Comme pour Maïmonide après lui, la venue du Messie ne changera pas le cours de la nature mais elle annonce la fin de l'Exil et de l'oppression politique⁶⁵³, que le Messie de la maison de David soit précédé ou non du Messie de la maison de Joseph. S'appuyant sur des opinions talmudiques⁶⁵⁴, commentant le verset LX, 22 d'Isaïe⁶⁵⁵, Saadia Gaon pose le dédoublement du Messie sous une condition : le Messie ne peut arriver si nous ne sommes pas prêts à le recevoir. Un seul homme, un juste ou même un certain nombre de justes par leurs prières ne peuvent faire venir le Messie, mais l'effort doit être collectif. La nation tout entière doit être prête à le recevoir et, ainsi, sa venue serait un couronnement et non une condition de possibilité à la libération et à l'unification d'Israël. C'est la *teshûvah*, et une *teshûvah* collective, (*teshûvah klalit*) qui permettra sa venue : le *thiqûn 'olam* est un effort collectif et non individuel.

Or, si la nation en est incapable ou trop lente, elle aura besoin d'un catalyseur individuel – le rôle du *Mashia'h* ben Joseph – qui combattra un certain général

⁶⁵² Saadia Gaon, *Book of Doctrines and Beliefs*, chap. VIII, 2, Oxford, *East and West Library*, traduction Alexander Altmann, 1946, p. 171-173.

⁶⁵³ « *The Israelites will remain in this position for the whole duration of this world thenceforward, and their condition will not change* ». (*Book of Opinions and Beliefs*, *op. cit.*, chap. VIII, traduction Alexander Altmann, p. 174.)

⁶⁵⁴ « Si vous en êtes dignes, je les hâterai ; sinon, elles viendront en leur temps » (*Sanhedrin*, 98 a) ; « Grande est la réparation, car elle fait approcher la rédemption » (*Yoma*, 86 a) ; « Toutes les "fins" sont passées (et le Messie n'est pas venu) ; la chose dépend uniquement de la réparation et des bonnes actions » (*Sanhedrin*, 97 b) ; « Si Israël se repentait un seul jour, le fils de David arriverait immédiatement. Si Israël observait convenablement un seul sabbat, le fils de David arriverait immédiatement. » (p. *Taanith*, 64 a)

⁶⁵⁵ « Moi, l'Éternel, je hâterai ces choses en leur temps ».

Armilius pour défendre Jérusalem, sera tué pendant cette guerre et entraînera les plus grandes souffrances pour la nation, expulsée dans le désert où elle mourra de faim et de misère. Alors, les survivants, affermis dans leur foi, après que les autres aient perdu la leur, seront purifiés par ces souffrances et le *Mashia'h* ben David apparaîtra. Donc, sans *teshûvah* authentique, la nation aura besoin de ce catalyseur de souffrances, lui permettant de se purifier par la force, et donc de la rendre capable de recevoir le Roi-Messie.

Saadia Gaon ne privilégie aucune des deux alternatives. Mais ce qu'il faut retenir de son commentaire c'est, d'une part, la possibilité de hâter la venue du Messie par une *teshûvah* collective, sans passer par une étape apocalyptique comme temps préparatoire. D'autre part, si des guerres ou des événements apocalyptiques ne sont pas nécessaires, c'est en raison de l'absence de discontinuité entre le '*olam hazeh* et le '*olam habah*. Dans la tradition apocalyptique, la guerre de Gog et Magog comme la décadence d'Israël, sont les annonces de cette rupture. Mais si le temps messianique, pour Saadia, est une ère de justice sociale (par la *teshûvah*, contrainte ou volontaire) et de paix politique (grâce au Roi-Messie), il n'y a plus de discontinuité : le '*olam habah* est toujours déjà en gestation dans ce monde-ci, à travers l'élection d'Israël et sa sainteté – qui se traduisent dans la *teshûvah*. Et Maïmonide retiendra cet aspect du messianisme.

Le monde n'est à venir qu'au sens où il sera entièrement en acte et non plus en puissance, à travers la réparation collective qui en est la gestation, le *thiqûn 'olam*, qu'on pourrait appeler réparation du monde, et qui effectue cette actualisation totale faisant du monde un monde de paix, dégagé de la violence politique et sociale⁶⁵⁶. Maïmonide ne rappelle pas par hasard, dans le neuvième chapitre des *Hilkhot Teshûvah*, l'attente du Roi-Messie :

C'est pourquoi tout Israël, leurs prophètes et leurs sages, ont désiré les jours du Roi Messie, afin qu'ils soient dégagés de l'aliénation des nations, qui ne laissent Israël s'occuper de la Torah et des *mitsvoth*, comme il faut. Ainsi ils se trouveront dans la

⁶⁵⁶ Comme on peut le lire en filigrane dans le chapitre du *Guide* consacré aux « maux que les hommes s'infligent les uns aux autres » : « S'ils possédaient la science, qui est à la forme humaine ce que la faculté visuelle est à l'œil, ils seraient empêchés de se faire aucun mal à eux-mêmes et aux autres ; car la connaissance de la vérité fait cesser l'inimitié et la haine, et empêche que les hommes se fassent du mal les uns aux autres, comme l'a annoncé (le prophète), en disant : *Le loup demeurera avec l'agneau et le léopard se couchera avec la chèvre*, etc. » (G, III, 11, p. 65, citant Isaïe, XI, 6-7)

sérénité, et ils pourront rassembler des connaissances, afin qu'ils méritent le monde à venir ('*olam habah*).⁶⁵⁷

C'est dans le cadre strict de la *teshûvah* que l'on peut désirer la venue du Messie, en travaillant à sa venue. Le Roi-Messie établit un espace de *loisir*, impossible durant l'Exil, au sens grec, *scholè* signifiant avant tout étude. Le Roi-Messie crée les conditions matérielles permettant l'étude de la Torah et la connaissance de Dieu. Or, ces conditions favorables ne peuvent être la finalité de l'étude et de la pratique, comme l'insertion de cette attente dans le cinquième traité du *Mishneh Torah* l'atteste. L'attente n'est pas pure passivité mais elle doit être en acte. Attente et *teshûvah* sont une seule et même action, un seul et même élan. C'est pour cette raison d'ailleurs que Maïmonide, au chapitre XI des *Hilkhot Melakhim*, affirme que « quiconque n'y croit pas, et n'attend pas sa venue, ce n'est pas les prophètes ultérieurs qu'il renie, mais la Torah elle-même ». Il ne s'agit pas seulement de croire, de concevoir une idée sans connexion avec l'objet appréhendé, ou d'avoir une espérance vague, mais de pratiquer cette croyance par des actes de réparation. C'est également pour cette raison que non seulement Maïmonide l'affirme mais tous les sages d'Israël, tous les maîtres, parce qu'il s'agit d'une croyance fondamentale. La venue du Messie n'est pas seulement la venue soudaine d'un roi qui rétablira la paix politique avec les nations, mais le couronnement de la vocation d'Israël. La libération politique, passant par la fondation d'un Etat, n'est pas la finalité de la Loi mais la marque de son couronnement. Et c'est pourquoi les *Hilkhot Melakhim* ne peuvent prendre place qu'à la fin du *Mishneh Torah*, le clôturant, comme couronnement et actualisation totale de la *teshûvah* dont Maïmonide a compilé les règles et lois dans le cinquième traité. Malgré tout, cela n'explique pas vraiment le silence de Maïmonide sur la figure du *Mashia'h* ben Joseph. On constate l'évacuation d'une des conditions posées par Saadia Gaon, mais cette conception du Messie, comme couronnement de la Loi, ne peut suffire à expliquer ce silence. Même si Maïmonide articule la *teshûvah* à l'attente messianique,

⁶⁵⁷ *MT, Hilkhot Teshûvah*, chap. 9, § 8 ; où le '*olam habah* n'est pas une récompense dans l'histoire ou la temporalité du monde mais celle dans la vie après la mort. C'est en ce sens précis qu'on ne peut parler, de manière rigoureuse, de '*olam habah* concernant le temps du Messie qui reste le temps de l'histoire des hommes, même dans son accomplissement. De cette façon, Maïmonide tirerait les conséquences de ce que Saadia Gaon entre-aperçoit : il n'y a de '*olam habah* qu'après la mort et doit être recherché pour lui-même, dans cette vie, dans l'accomplissement de sa propre perfection.

la manière dont Saadia Gaon conçoit le *Mashia'h* ben Joseph – comme catalyseur si la *teshūvah* est trop lente – serait tout à fait en accord avec la conception maïmonidienne de la venue du Roi-Messie. Pourquoi n'en fait-il pas mention⁶⁵⁸ ?

Maïmonide donne un élément de réponse au chapitre XI des *Hilkhot Melakhim* en évoquant la figure d'un faux Messie légendaire, Bar Kochba, au sujet de l'inutilité des miracles dans les signes donnés par le Messie : « Rabbi Akiba, qui était un grand Sage parmi les Sages de la *Mishnah*, qui soutenait le Roi Ben Kouziba, et disait de lui qu'il était le Roi *Mashia'h*, et croyait, lui et tous les Sages de sa génération qu'il était le Roi Machia'h, jusqu'à sa fin malheureuse. Puisqu'il fut tué, ils comprirent qu'il ne l'était pas. »⁶⁵⁹ Tout d'abord, Bar Kochba se déclarait d'ascendance davidique et c'est peut-être la raison pour laquelle Maïmonide le cite dans ce paragraphe. Le nommer Ben Kouziba est peut-être moins un signe de dédain pour sa défaite – transformant le nom donné par Rabbi Akiba, bar Koshba, « fils de l'étoile » en référence au verset XXIV, 17 des Nombres (« une étoile est descendue de Jacob ») en Bar Kosiba, fils du mensonge – qu'une référence à sa ville d'origine, Kesibh, faisant partie du territoire de Juda⁶⁶⁰. Par cette double référence, descendant de Jacob et appartenant au royaume de Juda, Bar Koshba présente un des signes les plus importants, prouvant sa messianité. Et pourtant, il échoua, malgré le soutien sans réserve de Rabbi Akiba. Maïmonide veut montrer que la preuve ultime de la messianité du candidat Roi-Messie est sa réussite. S'il échoue, même soutenu par les plus grands sages, il n'est pas le Messie. Seule une preuve *a posteriori* permet de trancher. Ainsi, un Messie, se présentant comme tel et échouant, ne peut être qu'un faux Messie. Un Messie, tué lors d'une bataille, fût-elle de la fin des temps, ne peut être ce qu'il dit. Il n'y aura donc jamais deux Messies dont

⁶⁵⁸ Seule une mention semble apparaître dans le dernier livres des *Hilkhot Melakhim* lorsque Maïmonide fait allusion à la venue d'un prophète (et non d'un premier Messie, qu'il soit ou non de la maison de Joseph), Elie, remettant le peuple juif sur le droit chemin, afin de préparer la venue du Messie : « Il apparaît à la lecture des paroles des Prophètes qu'au début de l'époque messianique aura lieu la guerre de Gog et de Magog (34) et qu'avant cette guerre s'élèvera un Prophète pour remettre Israël dans le droit chemin et stimuler leur coeur, comme il est annoncé "voici je vous envoie Elie etc. (Malachie, III, 23) » (*HM*, XII, 2). Cette interprétation pourrait être une référence au commentaire de Saadia Gaon mais surtout Maïmonide affirme plus loin que « les Sages eux mêmes n'ont rien reçu par tradition à ce sujet, si ce n'est ce qu'en disent les textes, et c'est pourquoi ils sont partagés sur ces sujets. Dans tous les cas, la façon dont ces choses auront lieu en détail n'est pas un sujet fondamental de la foi. C'est pourquoi un homme ne devrait pas s'occuper des récits ni s'attarder sur les contes énoncés sur ces sujets, ni en faire un problème fondamental car ces préoccupations ne l'amènent pas à plus de crainte et plus d'amour de Dieu. » C'est un sujet de divergences mais ne concerne pas les fondements de la Loi ni sa finalité et pourrait donc être ignoré.

⁶⁵⁹ *HM*, XI, 3.

⁶⁶⁰ Cf. : Genèse, XXXVIII, 4 et Josué, XV, 44.

l'un ouvrirait la voie à l'autre. Il ne peut survenir qu'un fondateur, davidique, dont la marque ultime sera sa réussite. Maïmonide pense donc bien deux Messies : l'un, le roi David, fondant Israël, et l'autre, le futur Roi-Messie qui refondera le royaume. Le succès politique sera la preuve de sa messianité, non ses échecs. Mais là encore, Maïmonide prend bien soin de citer un faux Messie, certes célèbre, mais de la lignée davidique. La seule référence est celle de la descendance de Juda, pas de Joseph. Pourquoi cette préférence ?

Dans la *Genèse*, au chapitre 37, est raconté le début de la vie de Joseph et surtout sa vente, par ses frères, comme esclave aux Ismaélites qui l'emmenent en Egypte et s'achève sur le deuil inconsolable de Jacob⁶⁶¹. Le chapitre suivant interrompt le récit en exposant la vie de Juda, le quatrième fils de Jacob et Lea, celui qui a convaincu ses frères de vendre Joseph plutôt que de le tuer. Il se maria à Chova, une Cananéenne, eut trois fils dont les deux premiers mourront. Juda refuse d'appliquer la loi du lévirat pour son troisième fils et Thamar, l'épouse des deux premiers, usera d'un subterfuge, en se déguisant en prostituée, pour attirer Juda dans son lit et avoir une postérité. Naîtront alors des jumeaux, Perets et Zerah et le chapitre se termine sur leur naissance et la donation de leur nom. Le chapitre 39 reprend le récit de la vie de Joseph, sa vie en Egypte comme conseiller de pharaon, la naissance de Manassé et Ephraïm, issus de son mariage avec Asenath, la fille du prêtre d'On, et le fil de son récit ne sera plus interrompu jusqu'à l'annonce de sa mort, à la fin du chapitre 50, clôturant la *Genèse*. Pourquoi avoir intercalé le chapitre 38, rompant l'enchaînement du récit ?

Ce chapitre a pour but de retracer la descendance de Juda – auquel revient la royauté⁶⁶² – en s'arrêtant à la naissance des jumeaux dont la descendance de l'un des deux⁶⁶³ formera la lignée des rois de Juda, la lignée davidique. Au début de l'histoire de Joseph, s'intercale donc et s'y noue la descendance royale dont sera issu le Roi-Messie. Que représente Joseph ? Il est la figure de l'exilé, de l'assimilé aux nations

⁶⁶¹ Il perdra même la prophétie, comme le rappelle Maïmonide dans le *Traité des Huit Chapitres* : « Certains défauts moraux arrêtent complètement le don prophétique, tels que la colère [...] Il en est de même du souci et du chagrin. » (*Traité des Huit Chapitres*, chapitre 7, p. 669.)

⁶⁶² *Genèse*, XLIX, 10 : « Le sceptre n'échappera point à Juda, ni l'autorité à sa descendance, jusqu'à l'avènement du Pacifique [*Shilo*, faisant référence au Roi-Messie] auquel obéiront les peuples. »

⁶⁶³ Si on lit attentivement le dernier verset du chapitre, il semble que ce sera la descendance de Zérah, même venu en second, puisque sa « main portait le fil d'écarlate » (*Gen.*, XXXVIII, 30). Mais si on lit *Ruth*, IV, 18-22, la descendance serait bien celle de Perets, jusqu'à David.

(*nivla bein haûmôt*), parlant soixante-dix langues⁶⁶⁴, conseiller de Pharaon – engagé donc dans la vie politique des nations – marié à une Egyptienne. Et pourtant, il n'est pas entièrement assimilé et c'est pourquoi il est une des figures du Judaïsme, celle du Judaïsme au cœur des nations, plus tard celle également du marranisme, où le marrane reste Juif en son cœur malgré les persécutions et la tentation de l'assimilation. On peut lire un commentaire talmudique sur la situation de Joseph face aux nations : « R. Hana b. Bizna a dit au nom de R. Simeon le Pieux : Parce que Joseph a sanctifié le Nom divin en privé, une lettre lui a été ajoutée⁶⁶⁵, du Nom de l'Éternel, béni soit-il ; mais parce que Juda a sanctifié le Nom divin en public, tout son nom a été appelé après le Nom de l'Éternel, béni soit-il. »⁶⁶⁶ Premièrement, si on lie cette opinion à la remarque de Maïmonide, au chapitre II, 29 du *Guide*, sur l'impossible absorption d'Israël par les nations⁶⁶⁷, la sanctification du Nom rend effective non seulement la singularité d'Israël mais de tout Juif : Joseph n'est pas entièrement assimilé. Mais il pratique en privé, à la différence de Juda qui pratique librement, publiquement⁶⁶⁸.

C'est cette liberté que doit permettre le Roi-Messie et, pour cette raison, il sera de la descendance de Juda, le garant du noyau essentiel du Judaïsme. Pourquoi cette lettre, « ך », est-elle alors ajoutée au nom de Joseph dans le Psaume 81 ? Elle est le symbole de l'alliance, comme Abram est devenu Abraham. Après avoir prédit à Abram l'Exil et la servitude pour sa descendance⁶⁶⁹, Dieu lui dit « Ton nom ne s'énoncera plus, désormais, Abram : ton nom sera Abraham, car je te fais le *père d'une multitude de nations*. »⁶⁷⁰ Et il en sera de même pour Ephraïm, le fils de Joseph : Jacob bénira Ephraïm, le second, de la main droite car « son jeune frère sera plus grand que lui [Manassé], *et sa postérité fournira plusieurs nations*. »⁶⁷¹ Ephraïm perpétuera

⁶⁶⁴ Que l'ange Gabriel lui a apprises (Cf. : *TB, Sotah*, 36b).

⁶⁶⁵ Faisant référence au Psaume LXXXI, 6 : « c'est un témoignage qu'il établit dans Joseph (ביהוסף, *beyhosef*) »

⁶⁶⁶ *TB, Sotah*, 36b.

⁶⁶⁷ « Il y a là encore, selon moi, une allusion à la perpétuité de la Loi (de Moïse), à cause de laquelle nous avons un nom particulier. » (*G*, II, 29, p. 220)

⁶⁶⁸ Dans son *Épître sur la persécution*, Maïmonide donne une définition de la sanctification du Nom : « il y a sanctification lorsque l'homme applique un des commandements et qu'il n'y mêle aucune intention autre que l'amour de Dieu et son culte. C'est de cette façon qu'on sanctifie publiquement le Nom. » (*Épître sur la persécution*, in *Épîtres*, Paris, Gallimard, Tel, traduction Jean de Hulster, 1993, p. 31.) Pourquoi Joseph sanctifie-t-il le Nom en privé ? Précisément parce qu'il y a moins de dix personnes d'Israël lorsqu'il pratique les commandements.

⁶⁶⁹ *Genèse*, XV, 13.

⁶⁷⁰ *Genèse*, XVII, 5 ; que j'ai souligné.

⁶⁷¹ *Genèse*, XLVIII, 19 ; que j'ai souligné.

l'alliance sous le signe du multiple, en formant plusieurs nations, au cœur des nations. Mais la lignée d'Ephraïm formera le royaume d'Israël (en 930 av. J.-C.) qui sera envahi par l'Assyrie et tombera dans l'idolâtrie. Et à cause peut-être de ce risque, Maïmonide passe sous silence le *Mashia'h* ben Joseph.

C'est peut-être le risque de l'assimilation totale aux nations que refuse Maïmonide, comme ce fut le cas du royaume d'Israël⁶⁷², gouverné par la descendance d'Ephraïm et à travers lui de Joseph. Combattre les nations par les armes, à travers une guerre par avance perdue (le Messie va mourir), c'est courir le risque non seulement de la souffrance et de la mort mais de la perte totale de la science d'Israël et du diffèrent indéterminé de la *teshûvah*. L'auteur du *Guide* affirme en III, 29 que « nous ne devons rien craindre lorsque les peuples périssent et s'en vont, – parce que nous nous appuyons sur le secours du Très-Haut et non pas sur notre combat ou sur notre force »⁶⁷³. Il ne s'agit aucunement d'une attente passive, celle d'un miracle par exemple, mais d'une attente « active », par l'étude et la *teshûvah* : « Ni par la puissance, ni par la force, mais bien par mon esprit »⁶⁷⁴. Israël reste une nation par le retour à la source, à la science d'Israël, à la compréhension toujours plus profonde de la « Loi dans sa réalité », l'observance des commandements qui ne fait qu'un avec l'amour de Dieu. Et son éparpillement ne peut être ramassé dans une unité à partir d'un combat brutal, mené au sein même de la dispersion, ou d'une conversion forcée des nations. De l'intérieur, l'entreprise est vouée à l'échec. L'assimilation risque d'être totale, avec le risque des massacres et l'augmentation des persécutions comme réponses des nations. Ainsi, seule la fondation d'un Etat politique permettra le retour à l'unité. Or, aucune guerre sanglante ne pourra le fonder parce que le combat n'est pas celui des armes mais finalement de l'esprit : la croyance idolâtre contre la croyance monothéiste. Si Maïmonide, suivant une tradition rabbinique, peut parler de « guerre justifiée » au chapitre V *des Hilkhot Melakhim*, c'est en vue de la destruction d'Amalek, de l'idolâtrie, et cette guerre ne peut être que gagnée, puisque c'est une des fonctions du Roi-Messie et la preuve de sa messianité. Or, la guerre par les armes n'est

⁶⁷² Le royaume du Nord, fondé par Jéroboam après le schisme séparant ce royaume de celui du Sud, le royaume de Juda, et regroupant dix tribus, est envahi en 722 av. J.-C. par l'Assyrie. Les tribus seront déportées et ceux qui en échapperont seront mêlés à une population étrangère, ce qui corrompra leur pratique de la Loi, comme on peut le lire dans la prophétie d'Osée, V, 8-15 et plus précisément dans II Rois XVII, 23-41.

⁶⁷³ *G*, II, 29, p. 221.

⁶⁷⁴ Zacharie, IV, 6.

pas le seul moyen de combattre Amalek. Le Roi-Messie est aussi bien un guerrier qu'un enseignant. Enfin, cette guerre ne peut être une finalité pour elle-même – le projet unique d'une extension de territoire – mais sa fin est en même temps sa cessation avec la disparition d'Amalek. Et seul le *Mashia'h* ben David pourrait rendre possible la fin de ce combat, parce qu'il ne peut être que le couronnement de la Loi, du long travail, contre l'absorption comme la stricte séparation, de restauration et de rationalisation des rapports de force.

d) *Keter Torah, keter Malkhut.*

Encore une fois, la venue du Messie n'est pas le déclencheur permettant l'observance de la Loi ou la sanctification le Nom : il en est l'accomplissement, le couronnement. Aucune guerre sanglante n'en est l'annonce, puisqu'il ne surviendra que par la *teshûvah*. De même, si aucune action violente n'en est le signe, l'attente passive ne peut, elle aussi, que repousser sa venue.

Dans un de ses premiers écrits, l'*Epître sur la persécution*, Maïmonide anticipe ses développements du chapitre II, 29 du *Guide*, en affirmant que si les persécutions ne peuvent durer éternellement, car les royaumes des nations passent, l'observance de la Loi est tout ce qui reste. Il termine sa lettre en enjoignant les communautés persécutées, la communauté du Maroc en particulier, à fuir les nations qui les persécutent et à trouver un pays accueillant :

Le conseil que je me donne à moi-même et l'avis que je veux donner, à moi, à mes amis et à ceux qui me demandent un conseil, est qu'il faut quitter ces lieux et aller en un endroit où l'on puisse pratiquer sa religion et appliquer la Torah sans contrainte ni peur ; qu'on abandonne sa maison, ses fils et tout ce qu'on possède, car la religion, que Dieu nous a léguée, a une valeur immense et ses obligations passent avant toutes les contingences méprisables aux yeux des personnes éclairées, car ces contingences sont passagères tandis que la crainte de Dieu est permanente.⁶⁷⁵

⁶⁷⁵ *Epître sur la persécution*, in *Epîtres*, Paris, Gallimard, Tel, traduction Jean de Hulster, 1993, p. 39-40.

Et il ajoute un peu plus loin :

Mais ceux qui s'illusionnent eux-mêmes en disant qu'ils resteront là où ils sont jusqu'à ce que le Roi-Messie vienne dans le pays occidental et qu'alors ils partiront pour Jérusalem, *je ne sais pas comment la persécution sera abolie pour eux*. Mais ils commettent une transgression et ils entraînent leur prochain dans le péché [...] Car il n'y a pas de temps pour la venue du Messie dont on puisse faire dépendre ses actions en disant de lui : il est proche ou il est loin. Et l'obligation résultant des commandements ne dépend pas de la venue du Messie. En revanche nous devons nous occuper de la Torah et des commandements et nous efforcer de parfaire leur accomplissement.⁶⁷⁶

La finalité de la Loi, pour Maïmonide, n'est pas la création d'un Etat politique ou la venue du Messie, mais son accomplissement et rien d'autre. L'Etat politique, comme le Messie qui le fondera, ne sont que des moyens. La finalité est interne à la Loi. Et si les persécutions sont trop lourdes, on ne peut les interpréter comme signes de la venue d'un quelconque Messie et les supporter passivement en attendant une délivrance hypothétique. L'attente passive, au contraire, ne peut que retarder sa venue parce qu'elle revient à briser l'effort de la *teshûvah*. Comme il le dira plus tard dans les *Hilkhot Melakhim*, « quiconque n'y croit pas, et n'attend pas sa venue, ce n'est pas les prophètes ultérieurs qu'il renie, mais la Torah elle-même et Moïse notre Maître. » Celui qui attend passivement la venue du Messie renie la Torah aussi bien que celui qui ne croit pas en sa venue parce qu'il ne s'agit pas seulement de concevoir une vague croyance mais de l'attendre par une observance constante et renouvelée des commandements. L'attente est cette observance elle-même. Et, pour cette raison, l'injonction de chercher un pays accueillant et l'obligation de la pratique des commandements sont inextricablement liés. Si les conditions sociopolitiques rendent impossible la pratique de la Loi, la fuite est nécessaire. L'attente de la venue du Messie n'est donc pas impuissance mais bien au contraire attente active comme actualisation toujours plus grande des commandements par leur pratique. Cet accomplissement n'a pas d'autre finalité que lui-même et, par suite, le service doit être désintéressé. Même le Messie est un moyen, certainement pas une fin. Mais une question reste en suspens :

⁶⁷⁶ *Epître sur la persécution*, p. 41-42.

est-il possible de trouver ce pays accueillant avant la venue du Messie ? N'est-ce pas à lui, comme sa première fonction, de donner à la nation un pays, une terre, où la liberté de culte sera possible sans aucun masque ?

A ma connaissance, seule cette lettre atteste cette idée, qui ne sera pas reprise dans d'autres épîtres – la *Lettre au Yémen*, par exemple – ni dans d'autres ouvrages. On pourrait l'interpréter comme la nécessité de déconnecter la pratique des commandements de l'attente de la venue du Messie, non que cette dernière n'en dépende pas mais parce que celle-ci dépend de celle-là et non l'inverse. Maïmonide veut marquer cette idée particulière : si des communautés constatent qu'elles n'ont plus les moyens de pratiquer, mieux vaut encore partir, parce que rien ni personne ne viendra les délivrer si elles n'observent plus la Loi. La pratique est donc la condition nécessaire et suffisante de la libération. La couronne du Roi-Messie ne peut en aucun cas surpasser celle de la Torah.

Dans les *Hilkhot Talmud Torah*, Maïmonide distingue les trois couronnes, le *Keter Torah*, couronne de la Loi, le *Keter Kehûnah*, la couronne de la prêtrise et le *Keter Malkhut*, la couronne de la royauté que portera le Messie fils de David :

On dira peut-être que les autres couronnes surpassent la couronne de la Torah. Le verset [Proverbes 8:15-16] « Par Moi, les rois règnent, les princes décrètent la justice et les nobles gouvernent ». Tu apprends ainsi que la couronne de la Torah est supérieure aux deux autres [...] Aucune des *mitsvot* ne peut être comparée à l'étude de la Torah ; l'étude de la Torah est plus grande que toutes les [autres] *Mitsvot* - car l'étude engendre l'action. C'est pourquoi, dans tous les cas, l'étude a préséance sur l'action.⁶⁷⁷

Encore une fois, l'étude de la Torah a une finalité en elle-même et, pour cette raison, le *Keter Torah* a une préséance sur les autres couronnes. Elle les englobe toutes deux. Avec la compréhension de son action, l'observance prend tout son sens. Et le Roi-Messie doit travailler à cette compréhension collective. Suivant cette hiérarchie de rang, le Roi-Messie ne pourra pas être un législateur, au sens où il ne pourra pas créer de nouvelle loi : on ne peut rien ajouter ni retrancher. Mais ce n'est justement pas son

⁶⁷⁷ MT, *Sefer haMadda*, *Hilkhot Talmud Torah*, III, 1-3, traduction Rabbi Eliahou Touger ; Traduction modifiée.

rôle. Dans les chapitres onze et douze des *Hilkhot Melakhim*, Maïmonide le décrit comme un roi doté de très grandes qualités morales et intellectuelles⁶⁷⁸. Celles-ci feront de lui le souverain qui permettra non seulement à la nation de se libérer mais de retourner les anciens régimes d'action. L'intellect n'est plus au service de la politique mais la politique au service de l'intellect et de l'étude. Dans cette perspective, Maïmonide fait référence aux deux Messies au chapitre onze des *Hilkhot Melakhim*, mais pourquoi parler du roi David comme d'un Messie alors qu'il n'a jamais été proclamé tel⁶⁷⁹ ? Ce serait peut-être en vue mettre l'accent sur son rôle éminemment politique, comme la restauration d'une réalité passée, celle de l'existence d'un Etat politique construit autour de l'étude, structuré par la Loi et non séparé. C'est pourquoi le *Keter Malkhut* est au-dessous du *Keter Torah* parce que sa finalité est celle de la Loi qui redevient alors Loi politique.

Pour cette raison, sa législation est plus haute que celle du Sanhédrin, des prêtres, parce qu'il connaît la Torah dans sa profondeur et, pourrait-on dire, « dans sa réalité ». De même qu'il reconstruira le Temple parce qu'il en connaît l'architecture et les mesures précises, sa connaissance profonde de la Loi lui permet de rendre la justice. En reprenant les versets cités du chapitre 8 des *Proverbes*, le *nasi'i* (נָשִׂי') est le législateur. Il représente le « prince », le président du Sanhédrin et les « nobles », qui sont les membres de l'institution religieuse. Or, s'ils rendent possible l'application de la Loi, le roi gouverne et ses décisions surpassent celles du Sanhédrin et ainsi, seul le Roi-Messie est le véritable *nasi'i*. Sa position est plus haute que celle de l'autorité halakhique par son interprétation profonde des textes, par sa contemplation incessante de la Loi. Dans le *Livre des commandements*, Maïmonide affirme qu'élire un roi est un commandement positif : « Il s'agit d'un commandement nous incombant de nommer un roi à notre tête, un roi choisi parmi Israël, qui unifiera toute notre nation et nous gouvernera. »⁶⁸⁰ La forme « naturelle » de gouvernement de l'Etat politique ne peut être qu'une monarchie et non une assemblée de sages. Bien sûr, on peut penser au

⁶⁷⁸ Dans les *Hilkhot Teshûvah*, il est décrit comme un grand prophète dont la connaissance sera supérieure à celle de Salomon mais inférieure à celle de Moïse (*MT, Hilkhot Teshûvah*, IX, 1-2)

⁶⁷⁹ Si on relit *Berakhot* 94a.

⁶⁸⁰ *Le livre des Commandements, Séfêr Hamitsvoth*, P 174, Lausanne, L'Age d'Homme, traduction Anne-Marie Geller, 1987, p. 162. Cette élection, c'est un tribunal qui va la décider, comme Maïmonide l'explique dans *HM*, I, 3 : « L'institution de la royauté ne peut se faire que par un tribunal de soixante-dix Sages et un Prophète. C'est ainsi que furent intronisés Josué par Moïse et son tribunal, puis Saül et David qui furent nommés par Samuel de Rama et son tribunal. » Et le prophète, une fois le roi élu, se prosternera devant lui (*HM*, II, 5)

philosophe-roi de la *République* de Platon, qui seul peut gouverner la cité parce qu'il contemple perpétuellement les Idées et produit l'unité de la cité par cette forme pyramidale du pouvoir. Un roi, tourné vers l'intelligible gouverne le sensible et lui donne forme grâce à cette concentration des pouvoirs, rendant effective l'unité des intelligibles comme celle de la temporalité changeante et de l'éternité et l'immuabilité des Idées. A travers sa lecture des commentaires politiques d'Al-Fârâbi, l'ordre du réel, pour Maïmonide, se déploie toujours à partir d'un principe unique, des Intelligences séparées jusqu'au sublunaire, ou le roi s'insère dans cette chaîne de commandement, produisant un monde, politique, à travers la production d'un Etat. A la manière des Intelligences séparées, à travers sa contemplation des intelligibles – la vérité est contenue toute entière dans la Torah qu'il étudie constamment – il agit sur le réel, sur son « matériau », la nation, et à travers elle sur le monde sociopolitique en général, rendant alors possible sa réparation.

Mais, si « lui témoigner un respect extraordinaire ainsi qu'estimer sa grandeur et sa prééminence au point de le placer à un degré d'honneur supérieur à celui d'aucun des prophètes de sa génération »⁶⁸¹ est un commandement positif, cette dernière affirmation atteste son autorité tout en sous-entendant son infériorité face à Moïse, le véritable législateur comme donateur de la Loi. Le Roi-Messie ne fait qu'appliquer, il ne crée pas la Loi. Son rôle est politique, cumulant les pouvoirs. Et parce que son rôle n'est pas de créer de nouvelles lois mais d'appliquer la Loi « dans sa réalité », après avoir énoncé ce commandement positif, Maïmonide ajoute immédiatement qu'on doit suivre toutes ses prescriptions, à la condition que son ordre « ne contrevient pas à un commandement de la Tora », réaffirmant dans ce commandement 174 la place et l'ordre d'éminence des trois couronnes, où le *Keter Malkhut* se trouve strictement encadré par les deux autres. Sa contemplation ne doit être que celle de la Loi (*Keter Torah*) et le rôle du Sanhédrin (*Keter Kehûnah*) est de veiller à ce respect strict, en empêchant toute transgression.

Ainsi, la manière dont Maïmonide conçoit l'ouverture du temps messianique l'oblige à s'opposer, par son silence, à la tradition d'un *Mashia'h* ben Joseph. Le rôle du Roi-Messie, même sans précurseur combattant les nations, ne peut, dès lors, se réduire à détruire Amalek. Certes, il doit combattre l'idolâtrie et c'est à ce combat et à sa

⁶⁸¹ *Le livre des commandements*, P 174, p. 163.

réussite qu'il sera reconnu comme tel. Mais le combat ne passe pas principalement par les armes mais avant tout par la persuasion. Une guerre totale contre les nations, au cœur des nations, non seulement est vouée à l'échec – comme le prouve la mort du Messie ben Joseph – mais plus grave encore, par l'exacerbation de la violence, elle briserait le long travail de restauration de la *teshûvah*, de la rationalisation des rapports sociaux et politiques. Cette exacerbation de la violence est désignée par la notion archétypale d'Amalek. Il ne représente pas seulement l'idolâtrie extérieure, celle des nations, mais il symbolise les penchants mauvais, la possible rupture de la restauration, lorsqu'ils prennent le pas sur l'observance. Le combat contre Amalek est alors bien moins une lutte armée contre un ennemi définissable dans une guerre de territoire que le relâchement de l'observance⁶⁸². Dans le combat contre Amalek se joue la question de la crainte de Dieu. Il est dit dans le Talmud que « tout est entre les Mains de Dieu, excepté la crainte de Dieu »⁶⁸³. Si cette guerre est une guerre « sainte » ou sacrée, ce n'est pas une guerre de Dieu mais des hommes, suivant le même principe que celui de la *teshûvah*. Cette guerre n'est pas « à la gloire » de Dieu, contre des « infidèles » extérieurs à la nation. Amalek se loge au cœur même de l'observance, en sapant ses fondements à travers des lectures et interprétations passionnelles, guidées par leur interprétation littérale ou l'intérêt personnel, rendant perplexes les savants. Pour cette raison, Maïmonide affirme un principe général : « Ces grands maux que les hommes s'infligent les uns aux autres, à cause des tendances, des passions, des opinions et des croyances, découlent tous d'une privation ; car tous ils résultent de l'ignorance, c'est-à-dire de la privation de la science. »⁶⁸⁴ Les violences sociales et politiques ne sont pas une nécessité mais les effets de l'ignorance. Or, dans un temps idéal, elles cesseront, non par un miracle mais par un enseignement, inscrivant tout le peuple dans la finalité de la Loi. Et ce serait là également le rôle du Roi-Messie.

Dans l'*Introduction au chapitre Héleq*, Maïmonide insiste sur sa grandeur, sa force et sa sagesse. Cette insistance tend à montrer comment, grâce à ces qualités, il parviendra, non par une violence effective mais par sa menace, à intimider les nations qui alors ne tenteront pas de détruire le nouvel Etat politique :

⁶⁸² Dans cette perspective, Maïmonide prend bien soin de mettre en avant les qualités morales du roi : « le plus grand *critérium* que tu puisses avoir, c'est la répulsion et le mépris (qu'aurait cette personne) pour les plaisirs corporels » (*G*, III, 40, p. 312).

⁶⁸³ *TB, Meguila, 25a.*

⁶⁸⁴ *G*, III, 11, p. 65.

En vérité, les « jours du Messie » sont l'époque où sera rétablie la souveraineté d'Israël et où il reviendra en terre d'Israël ; et ce roi sera très grand, le siège de son royaume à Sion fera grandir son nom et sa réputation atteindra toutes les nations, plus que le roi Salomon. Toutes les nations se réconcilieront avec lui et tous les pays le serviront à cause de sa grande droiture et des prodiges dont il disposera.⁶⁸⁵

Sa réputation retiendra les nations de lancer contre lui une attaque armée. Sa réputation de puissance puis de justice. Les nations le reconnaîtront par crainte d'abord, avec la peur de sa force politique, et respect ensuite, comprenant, par l'exemple également, sa justice et sa sagesse. Le Messie n'est pas seulement roi mais également prophète et, comme tout prophète, il est avant tout un enseignant, raison pour laquelle les peuples le serviront par crainte puis par amour. Le Roi-Messie serait donc la figure humaine de la vocation d'Israël : servir le Roi par crainte, puis par amour, le véritable culte. Le Roi-Messie, serviteur du véritable Roi, serait alors le modèle à suivre⁶⁸⁶ et, par son exemple, aurait un pouvoir attractif tel que les nations elles-mêmes oublieraient l'idolâtrie.

Par conséquent, ni une grande violence ni un surcroît de maux ne permettront ce retournement de l'idolâtrie en monothéisme. Si, comme nous l'avons vu, l'histoire est traversée par un mouvement de bascule, vouloir l'éradiquer par la violence, c'est ne pas comprendre son sens qui, de plus, ne se réduit pas, comme au temps de Sanhérib et de Nebucadnetsar, à la confrontation du monothéisme et des nations idolâtres. Malgré des critiques parfois violentes contre les autres religions monothéistes, Maïmonide les conçoit comme des alliés, comme le prouve la fin du chapitre III, 29 du *Guide*, consacrée à l'idolâtrie : « Si la croyance à l'existence de Dieu n'était pas si généralement reconnue dans les religions actuelles, il y aurait de nos jours des ténèbres plus épaisses encore que celles qui régnaient dans ces temps-là »⁶⁸⁷, et la fin du chapitre XII des *Hilkhot Melakhim* : « Grâce à ces religions nouvelles, le monde entier

⁶⁸⁵ Introduction au chapitre *Helèq*, in *Epîtres*, p. 177.

⁶⁸⁶ Il s'agit bien d'un modèle – qui provoque la crainte et l'amour en ce seul sens – et non une figure sacrée : « Celui qui s'abstiendrait d'exécuter un ordre du Roi parce qu'il est occupé à l'accomplissement d'un commandement de la Loi – même un commandement peu important – n'est pas punissable : entre les ordres du Maître et les ordres de son serviteur, les ordres du Maître priment. » (*HM*, chapitre III, 9). Il ne peut y avoir de divinisation du Roi-Messie, sous peine de sombrer à nouveau dans l'idolâtrie.

⁶⁸⁷ *G*, III, 29, p. 235 ; que j'ai souligné.

s'est rempli de l'idée d'un rédempteur-Messie et des paroles de la Loi et des commandements [...] tous s'occupent maintenant des paroles de la Torah et de la question de sa validité »⁶⁸⁸. Les autres religions monothéistes travaillent également à la restauration et à la réparation du monde. Leurs idées divergent certes de la Loi mais toujours sur sa base. Elles ne sont donc pas des ennemis mais des alliés, dans la propagation du monothéisme et de la rationalité fondamentale de la Loi. Comment alors Maïmonide peut concevoir cette nouvelle ère, celle du monothéisme pur ? Ce pouvoir attractif du Roi-Messie a-t-il pour résultat la conversion des nations au Judaïsme ?

Un peu plus loin, dans ce même chapitre, Maïmonide affirme que « quand viendra le vrai Messie, tous se convertiront et reconnaîtront leur erreurs »⁶⁸⁹. Par cette dernière affirmation, on peut penser que le Christianisme et l'Islam ne sont que des déviations du Judaïsme. Chacune de ces deux religions enseigne l'existence d'un Dieu unique, combat l'idolâtrie sur une base commune – le Judaïsme. Grâce à l'enseignement du Roi-Messie, elles reconnaîtraient leurs erreurs, leurs interprétations déviantes du Texte commun, la Torah, leurs croyances en un faux prophète et elles basculeraient dans le monothéisme pur dont le Judaïsme est porteur. Il y aurait alors une religion unique, avec un roi unique préservant et perpétuant, dans et par cette unité, la paix sociale et politique. Maïmonide ne dit rien sur l'avenir des autres royaumes dans cette ère messianique. Seules apparaissent des remarques sur le caractère transitoire des royaumes des nations⁶⁹⁰ alors que l'Etat d'Israël sera stable. Encore une fois, le culte ne peut en aucune façon être subordonné au politique mais l'existence politique de l'Etat doit permettre la croyance vraie.

Dans les *Hilkhot Melakhim*⁶⁹¹, comme dans la *Lettre au Yémen*⁶⁹², Maïmonide se réfère à Balaam, le prophète des nations, pour annoncer la venue du Messie et, par cette référence, reconnaît implicitement les prophètes non-Juifs. Dans cette perspective, Menachem Lorberbaum, reprenant les arguments de Blidstein, affirme la

⁶⁸⁸ Texte, censuré par l'Eglise, du *MT*, *Hilkhot Melakhim*, chapitre XII, cité in Edmond Fleg, *Anthologie de la pensée juive*, Paris, J'ai lu, 1966, p. 337.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 337.

⁶⁹⁰ Cf. : *G*, II, 29.

⁶⁹¹ *HM*, XI, 1.

⁶⁹² *LY*, p. 96.

transformation du politique par la Loi régulatrice grâce à son ancrage à nouveau politique et explique que :

*This position is supported by the correspondence between the king's laws and Noahide law [...] Thus, for example, the Noahide laws define "murder" more broadly than the classic halakhic definition, allowing a murderer to be executed on the basis of the testimony of a single witness; unlike Mosaic law, they permit execution only by decapitation. Noahide law is the minimal substantive core of law expected of human beings. Torah law incorporates the Noahide law, going far beyond it but never completely overshadowing it.*⁶⁹³

Les lois noahiques représentent le fondement minimal des rapports humains et, sur cette base minimale, une entente entre les peuples, entre les nations, peut exister. Sur cette base également, se fonde le pouvoir attractif sur Roi-Messie. Si la Torah va au-delà de ces lois, elle ne les éclipse pas pour autant. Pour cette raison, les nations suivront le Roi-Messie, non par une conversion miraculeuse mais parce qu'elles vont reconnaître la sagesse de leurs propres lois dans celles de la Torah, ce qui ne peut que les mener, en quelque sorte naturellement, sur la voie de la croyance vraie⁶⁹⁴. « Je dis que la loi, bien qu'elle ne soit pas *naturelle*, entre pourtant, à certains égards, dans la catégorie du naturel. »⁶⁹⁵ Maïmonide, dans ce passage, fait référence à la loi comme *nomos*. Si les *nomoi* sont bien des lois instituées par les hommes – donc conventionnelles – elles sont pourtant également naturelles parce qu'elles participent à la conservation de l'espèce, en réglant matériellement la vie des hommes dans une cité juste. Et les lois noahiques sont à la racine de ces *nomoi*, que la Torah englobe en leur donnant leur sens, retournant leur sens matériel en sens spirituel. Maïmonide pense peut-être alors à cette conversion, à la fin des *Hilkhot Melakhim*, lorsqu'il parle de la conversion des nations. Il ne s'agirait pas d'une conversion au Judaïsme, comme religion monothéiste parmi d'autres, mais d'une conversion des rapports sociaux, qui ne seraient plus orientés par des biens matériels mais par une prescription

⁶⁹³ Menachem Lorberbaum, *Politics and the limits of the Law, secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*, Stanford, Stanford University Press, 2001, p. 68.

⁶⁹⁴ Qu'il faudra encore définir.

⁶⁹⁵ *G*, II, 40, p. 308.

intellectuelle, donnée par la Torah, qui les englobe et les transforme, comme guide véritable vers la perfection humaine.

Le Roi-Messie est donc bien un enseignant, poursuivant l'universalisation du monothéisme, qui ne peut passer par une quelconque conversion forcée mais par un travail de restauration et de rationalisation – la *teshûvah* – duquel seul pourra renaître l'Etat politique. Et cet Etat rendra possibles la paix et le loisir de l'étude, parce que les bases seront déjà jetées et le travail accompli. Maïmonide termine son traité, le *Guide des Perplexes*, sur un verset messianique, « Le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu une grande lumière ; ceux qui demeuraient au pays des ombres de la mort ont été environnés d'une vive clarté. »⁶⁹⁶ Cette lumière est celle de la connaissance, théorique – celle des philosophes – et de la croyance vraie – de la Torah – qui l'englobe. Le temps du Messie, dépouillé des croyances populaires et des interprétations apocalyptiques, serait le temps de cette connaissance, de la conversion du matériel en spirituel, de la violence en méditation. Mais si le Roi-Messie permet de construire cet espace de liberté rayonnant sur les nations, les conditions de sa venue et l'ouverture de son temps doivent être engagées ici et maintenant et le rôle des savants, dans les temps tels qu'ils sont, serait de permettre cette construction et cette refondation, en guidant les communautés encore éparpillées.

TROISIEME PARTIE : L'éveil du perplexe.

A. Un nouveau sens de « croyance ».

1) Les raisons des commandements.

⁶⁹⁶ Isaïe, IX, 1.

a) L'épreuve d'Abraham.

En introduction à l'étude de la rationalité des commandements, en *G*, III, 24, Maïmonide analyse la notion d'épreuve comme notion charnière entre l'étude de la providence – analysée dans les chapitres précédents à travers l'histoire de Job – et celle du service de Dieu. Si l'histoire de Job insiste sur la question du mal et le gouvernement divin, qui ne peut être « mauvais », l'étude de l'épreuve souligne plutôt l'omniscience et la rationalité de Dieu ne pouvant être remises en question, même à travers une lecture littérale⁶⁹⁷. Avant d'analyser ces versets, l'auteur du *Guide* commence par réfuter la théorie de la compensation où le juste ou l'innocent⁶⁹⁸ sont éprouvés pour être récompensés dans le futur, une fois l'épreuve passée avec succès. Ceci est une erreur populaire et ne peut être attribuée à la Torah puisqu'elle entre en contradiction avec l'opinion de la Loi, telle qu'exposée en *G*, III, 17. Pourquoi alors reprendre cette opinion déjà réfutée dans l'exposition des opinions sur la providence ? C'est en vue de défaire tout lien entre l'épreuve et une quelconque récompense ou rétribution. Les six versets cités par Maïmonide ont pour but d'indiquer que toute épreuve « n'a d'autre but et d'autre objet que de faire connaître aux hommes ce qu'ils doivent faire et ce qu'ils doivent accomplir. »⁶⁹⁹ L'action requise n'a pas de finalité en elle-même mais elle a une valeur de test : celui de la crainte de Dieu à travers son service qui n'est autre que la finalité de la Loi.

En ce sens, Maïmonide rappelle, au début du chapitre, la réfutation de l'opinion de la compensation, en deux temps. Premièrement, reprenant en creux son analyse du livre de Job, les épreuves, dans un sens général, ne peuvent en aucun cas être injustes : « c'est, en effet, cette dernière opinion que doit admettre tout homme religieux doué d'intelligence »⁷⁰⁰. Même le juste ne peut être exempt de tout péché ou parfait, comme le montre l'exemple de Job qui pratiquait sans compréhension. Ceci est la reprise de l'opinion d'Eliphaz représentant la lecture traditionnelle de la Loi : « pas de mort sans

⁶⁹⁷ Pour cela, Maïmonide s'appuie sur six occurrences : Gen. XXII, 1 (l'épreuve d'Abraham), Ex. XVI, 4 (l'épreuve de la traversée du désert), Ex. XX, 20 (les miracles au Mont Sinaï), Deut. VIII, 2 (le rappel de l'épreuve de la traversée du désert), Deut. VIII, 16 (l'occurrence dont le sens est le plus ambigu, concernant l'idée d'une rétribution future), Deut. XIII, 4 (l'épreuve des faux prophètes).

⁶⁹⁸ Confondus dans cette opinion.

⁶⁹⁹ *G*, III, 24, p. 189.

⁷⁰⁰ *G*, III, 24, p. 188.

péché, pas de châtement sans crime »⁷⁰¹. Cette opinion est également celle du vulgaire, une doctrine populaire qui ne peut avoir de preuve, comme d'ailleurs l'indique Maïmonide dans son interprétation du livre de Job visant à la contredire. Ainsi, dans un premier temps, à l'opinion qu'il assimile à celle du vulgaire, anthropomorphique, donnant pour équivalentes la justice divine et celle des hommes, il oppose une opinion, elle-même parlant au vulgaire, pour aller contre cette vision anthropomorphique à laquelle même certains savants ont succombé⁷⁰². Tout homme doué d'intelligence, même s'il n'est pas savant, ne peut croire en cette rétribution comme finalité de l'épreuve. Ceci est le premier niveau de la critique, le versant si l'on peut dire négatif : la compensation ne peut être le sens de l'épreuve, dans aucun passage torahique.

Mais dans un deuxième temps, le versant positif, Maïmonide donne la définition générale des épreuves : « elles ont pour objet, en apparence, de faire une expérience et une enquête, afin de connaître le degré de foi [שיעור אמונת, *shî'ûr êmûnath* en hébreu] de tel homme ou de telle nation, ou le degré de sa piété [יכלת עבודתו, *yekholeth 'avodatho*].⁷⁰³ » Là surgit la première difficulté. Si le livre de Job s'interroge sur la justice divine, les versets cités par Maïmonide, suivant une lecture littérale, peuvent mettre en doute sa science ou son omniscience. Si Dieu a besoin de faire une expérience, d'enquêter, par une épreuve, sur la force ou la fermeté d'un homme ou d'une nation dans sa croyance, sa science pourrait alors être modifiée. De manière générale, le but de toute enquête et de toute expérience est de vérifier une théorie ou une hypothèse et de soumettre cette même théorie ou cette hypothèse à une possible infirmation. Cela signifierait ainsi que la science divine pourrait être soumise à la contingence et Dieu ne serait donc pas omniscient. Or, pour Maïmonide, suivant les docteurs du Talmud, ceci n'est qu'une méconnaissance de la finalité de l'épreuve. Dieu ne teste pas les hommes pour savoir s'ils sont justes ou non, s'ils le craignent ou

⁷⁰¹ TB, *Shabbat*, 55a.

⁷⁰² Saadia Gaon, par exemple, avait développé cette opinion, suivant celle des *Mo'tazales* : « Next let me say that I find that the sufferings to which the virtuous are subjected in this world fall into two categories. One of these constitutes the penalties for slight failings [...]. The second consists of incipient trials with which God tests them, when He knows that they are able to endure them, only in order to compensate them for these trials later on with good. » (Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, op. cit., 5e traité, chapitre III, traduction Samuel Rosenblatt, p. 213) ; que j'ai souligné.

⁷⁰³ G, III, 24, p. 188. En distinguant le degré de la foi (*shî'ûr êmûnat*) et le degré de la piété (*yekholeth 'avodato*), Maïmonide distingue la croyance (*êmûnah*), c'est-à-dire la conception, de la piété (*'avodah*), de la pratique comme *Imitatio Dei*. Ainsi, l'expérience porte non seulement sur la conception ou la piété mais sur la capacité (traduite par *yekholeth*) pour un individu ou une nation à articuler ces deux aspects du culte comme amour et crainte de Dieu. Ce sera dans leur entrelacs que le degré sera le plus haut.

non. Cette connaissance, acquise après l'épreuve, ne concerne pas Dieu mais les hommes à travers la reconnaissance, en puissance avant l'épreuve, de leurs propres forces, de leur propre foi. Dans un midrash, Rabbi Yonathan affirme qu'« un potier ne teste jamais des cruches défectueuses, il ne pourrait les tapoter une seule fois sans les briser. Que teste-t-il donc ? Des cruches de qualité, il peut les frapper à plusieurs reprises sans les briser. »⁷⁰⁴ Parce que Dieu sait que tel homme ou telle nation est juste qu'il les teste, non comme un châtement mais comme révélateur, pour eux-mêmes, de leur propre force. Le fait de découvrir sa propre force est un bien et non une récompense future parce que le juste n'aurait pas échoué, comme le croyait Saadia Gaon. En ce sens, on peut lire la seconde interprétation maïmonidienne du verset « Celui qui te nourrit, dans le désert, de la manne que tes pères n'avaient point connue, afin de t'humilier et de t'éprouver, pour te faire du bien dans l'avenir »⁷⁰⁵. Pour Maïmonide, Dieu éprouve la force d'Israël dans le désert parce qu'il la connaît « déjà » ce qui veut dire, premièrement, que la peine, la souffrance ou l'épreuve ne sont pas nécessaires à Dieu mais à la nation d'Israël afin de jouir pleinement du repos dans le pays de Canaan. La possession prend toute sa valeur par l'épreuve de la privation, dans une sorte de dialectique, ici psychologique. Mais plus profondément peut-être, la force potentielle ne peut se forger et se révéler que dans l'épreuve : « le bien-être fait disparaître la vaillance, tandis que les privations et la fatigue l'engendrent, et c'est là le *bien* que le passage en question leur promet *dans l'avenir*. »⁷⁰⁶ Cet avenir n'est pas le monde futur (*'olam habah*), mais la possibilité même de conquérir le pays promis en forgeant sa force dans les épreuves, en s'accoutumant à la privation. Il s'agit bien, dans cette interprétation, à partir de cette terminologie guerrière, d'un travail d'ascèse, imposé par Dieu à travers l'épreuve, afin d'être, après cette accoutumance, dans le futur, à l'abri des besoins parce qu'ils ne seront plus utiles. La nation, à travers l'épreuve du désert, a pu se libérer des besoins non essentiels et ainsi forger sa force, la découvrir à travers l'expérience de la privation. Nietzsche dira « Tout ce qui ne me tue pas me rend plus fort »⁷⁰⁷ non pas, là également, selon une finalité immanente à l'épreuve, comme si nécessairement un bienfait pouvait découler d'un mal, mais la

⁷⁰⁴ *Genèse Rabba, Vayéra*, chap. LV, *op. cit.*, p. 576-577.

⁷⁰⁵ Deut., VIII, 16.

⁷⁰⁶ *G*, III, 24, p. 191.

⁷⁰⁷ Friedrich Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, Paris, éd. Flammarion, trad. Patrick Wotling, 2005 p. 122.

force d'un individu ou d'une nation est testée à travers l'obstacle, le mal ou la souffrance. L'épreuve est un rapport de soi à soi, le passage d'une potentialité à une actualité à travers l'action qu'elle déclenche. Mais, à la différence de Nietzsche, les épreuves citées du Pentateuque ne peuvent briser ou « tuer » l'homme (Abraham) ou la nation (Israël) en raison de l'omniscience divine. Dieu connaît leur valeur et leur force et, au travers des épreuves, il leur permet de la révéler à eux-mêmes et surtout aux autres.

Dans cinq versets sur les six cités, le sens de l'épreuve est de faire connaître aux nations la foi d'Israël. L'action de l'épreuve doit servir de modèle non seulement aux générations futures mais aussi aux nations, éprouvant alors elles-mêmes la force de la nation d'Israël. C'est bien la crainte de Dieu qui est mise à l'épreuve à travers son service. Et cette épreuve est publique, destinée à être partagée et reconnue par tous, non comme test mais bien plutôt comme reconnaissance publique du service de Dieu.

Or, apparaît ici la seconde difficulté. Ce caractère public manque à l'épreuve d'Abraham, qui ne vise aucune reconnaissance par les nations : « c'est là précisément la grande difficulté, et particulièrement dans l'histoire du sacrifice d'Isaac qui n'était connu que de Dieu et des deux personnages »⁷⁰⁸. Dans les autres cas, le service de Dieu apparaît comme en miroir, à travers l'image reflétée auprès des autres nations et sa finalité n'est pas une reconnaissance comme nation élue pour en tirer un quelconque bénéfice. Il n'y a de sanctification que par la pratique des commandements, la finalité de l'épreuve. Mais l'image renvoyée par les nations, la responsabilité de modèle, renforce toujours plus cette détermination dans la pratique. Or, avec la ligature (עקדה, *'aqedah*) d'Isaac, aucune reconnaissance ne peut renforcer la détermination, bien au contraire. Abraham est seul avec Isaac et l'épreuve imposée est celle d'un sacrifice impossible. Si l'épreuve d'Abraham est exceptionnelle pour Maïmonide, c'est en raison de son caractère volontaire et délibéré. Dans les deux chapitres précédents, il s'agit également d'une épreuve, celle de Job perdant toutes ses possessions jusqu'à la santé. Dans un cas comme dans l'autre ce n'est pas une nation toute entière qui est mise à l'épreuve mais des hommes singuliers⁷⁰⁹. Or, il y a une grande différence non seulement dans leurs actions face à l'épreuve mais dans la nature même de

⁷⁰⁸ G, III, 24, p. 188.

⁷⁰⁹ D'ailleurs, la mise à l'épreuve de la nation d'Israël est rendue possible par l'épreuve d'Abraham qui scellera l'alliance avec Dieu, fondant cette même nation.

l'épreuve⁷¹⁰. Cette dernière, dans le cas de Job, est imposée de l'extérieur : des maux fondent sur lui sans qu'il n'en connaisse la raison. Dans le cas d'Abraham, un sacrifice lui est demandé et de sa propre main, de manière délibérée, il sacrifierait son fils sans qu'il puisse ou veuille s'y soustraire. Dans l'épreuve, Job passe d'une opinion imaginaire de Dieu à une connaissance plus profonde, lui faisant découvrir l'incommensurable distance entre la justice divine et celle des hommes. Mais sa connaissance s'arrête au niveau du sublunaire⁷¹¹. La connaissance de Job s'arrête au sensible, sans atteindre un quelconque intelligible. Abraham, par la seule force de son intellect, s'est élevé, avant l'épreuve, à la connaissance de l'existence, de l'unité et du gouvernement de Dieu à travers sa création. C'est en ce sens que Job, borné au sensible, s'emporte, se laisse gagner par ses passions et ses émotions. Au contraire, l'épreuve d'Abraham est de part en part rationnelle et cette rationalité fait du sacrifice d'Isaac un sacrifice impossible. Le caractère unique de l'épreuve est son ultra-rationalité, sans laquelle le geste serait annulé : « "Elohim mit Abraham à l'épreuve" [...] Rabbi Aquiba dit : Il le mit véritablement à l'épreuve, qu'on ne dise pas : Il l'avait abasourdi, jeté dans la confusion, Abraham ne savait plus réagir ! »⁷¹² Comme le rappelle Maïmonide, Abraham ne s'est pas précipité. Dieu ne lui a pas ordonné de sacrifier Isaac sur-le-champ mais « après quelques jours de voyage »⁷¹³ et donc après plusieurs jours de réflexion. Ce n'est pas un acte précipité, issu de l'émotion, mais une action réfléchie. Il n'a pas agi par peur (émotion) mais par crainte (devoir) de Dieu et ainsi, comme préliminaire au chapitre III, 52, Maïmonide désactive tout lien entre l'émotion, liée à l'utile propre, et le service. La crainte de Dieu est, dans le cas d'Abraham, liée à son amour, c'est-à-dire à sa connaissance, de Dieu. Il ne part pas vers le mont Moria par peur d'un châtement en cas de désobéissance mais par obéissance ; et cette obéissance, en raison de son caractère rationnel, ne peut être le signe d'une obéissance aveugle mais celle du service radicalement désintéressé. Non seulement Abraham part sacrifier son fils, une action contre-nature, contre son propre intérêt puisque s'interdisant une descendance, mais il s'engage à ce sacrifice, levant le

⁷¹⁰ Liée à leur propre force et à leur propre complexion.

⁷¹¹ « Dans la révélation qu'eut Job, et par laquelle il devient clair pour lui qu'il s'était trompé dans tout ce qu'il s'était imaginé, on ne fait constamment que décrire les choses physiques [...] car tous les objets sur lesquels Dieu appelle l'attention de Job n'appartiennent qu'au monde sublunaire. » (G, III, 23, p. 184-185)

⁷¹² *Genèse Rabba, Vayéra*, chap. LV, *op. cit.*, p. 579.

⁷¹³ G, III, 24, p. 193.

couteau, après plusieurs jours de réflexion, sans passion et sans doute. Pour cette raison, Abraham est le modèle de la crainte de Dieu, montrant les limites, également indépassables dans la nature de l'acte, de sa crainte, c'est-à-dire du service désintéressé. En ce sens également, l'épreuve d'Abraham introduit l'analyse des raisons des commandements. Les commandements sont issus d'une rationalité, non d'une intention aveugle et, parce qu'ils sont rationnels, ils doivent être observés sans autre finalité que leur propre pratique, comme Abraham est parti sacrifier son fils, en pleine possession de ses actes et de sa raison⁷¹⁴.

Mais, pour Maïmonide, cette épreuve contient une seconde idée, celle de la réalité et de la vérité des révélations prophétiques. C'est dans un songe que Dieu ordonna à Abraham d'aller sacrifier son fils sur le mont Moria et Abraham, l'homme rationnel par excellence, ne le remet pas en doute. Dans ce paragraphe, Maïmonide ne distingue pas le songe de la vision prophétique, précisément parce que son intention est de montrer, par le modèle d'Abraham, l'origine rationnelle de ces songes et visions. Abraham est le premier fondateur d'Israël parce qu'il « fut le premier à faire connaître l'unité de Dieu et à établir le prophétisme »⁷¹⁵. Il est le premier enseignant du monothéisme, pratiquant le monothéisme pur, c'est-à-dire épuré de toute croyance imaginaire, et le premier prophète, en raison de sa rationalité. C'est pourquoi il « convenait que cet événement – je veux dire le sacrifice en question – arrivât par l'intermédiaire d'Abraham et à un homme comme Isaac »⁷¹⁶. Isaac a suivi son père non seulement parce qu'Abraham a enseigné à sa maison et à son fils le monothéisme pur mais parce que son caractère prophétique était reconnu : « Celui qui ne tient pas compte des paroles d'un prophète : Comment peut-il savoir [qu'il s'agit vraiment d'un prophète et] qu'il mérite un châtement ? Parce que le prophète donne un signe. – Pourtant Mikha ne donna aucun signe et [son compagnon] fut bel et bien puni. – Le cas était différent : Mikha était un prophète reconnu comme tel. Si tu ne l'admet pas,

⁷¹⁴ La question serait peut-être de savoir si, après ces « quelques jours de voyages » Abraham a levé le couteau parce qu'il avait une confiance absolue en la justice divine, parce qu'il savait qu'il obéissait à un commandement rationnel et non à un Dieu sanguinaire ou parce qu'au plus haut point de sa réflexion il ne pouvait qu'obéir, comprenant que la rationalité divine ne pourrait qu'échapper à son entendement fini. Est-ce par connaissance ou par aveu d'ignorance qu'Abraham décide de sacrifier son fils, faisant l'épreuve des limites de la connaissance humaine jusque dans sa propre chair à travers son fils ?

⁷¹⁵ *G*, III, 24, p. 195.

⁷¹⁶ *G*, III, 24, p. 195.

comment Isaac aurait-il pu obéir à Abraham sur le mont Moria ? »⁷¹⁷ Abraham était non seulement enseignant, savant, mais prophète et, pour cette raison, son fils lui a obéi sans douter et Abraham a pu lui enseigner, par son propre exemple, la crainte et l'amour de Dieu pour qu'il l'enseigne ensuite à ses propres descendants.

Mais si, par cette épreuve, Abraham révèle les limites de la crainte et de l'amour de Dieu, indissociables dans son acte, il ne révèle pas seulement jusqu'où le service doit aller mais également les limites du service désintéressé dont le modèle est tel par son caractère d'exception. La phrase « il convenait que cet événement [...] arrivât par l'intermédiaire d'Abraham et à un homme comme Isaac »⁷¹⁸ signifie également que cet événement ne pouvait arriver à aucun autre en raison de la rationalité et de la science d'Abraham, prophète reconnu et de l'enseignement qu'il donna à sa maison, représentée par Isaac. Or, l'enseignement peut-il se perpétuer par la seule parole et dispensé par une seule maison⁷¹⁹ ? Maïmonide, dans ce chapitre III, 24, insiste principalement sur l'idée de service désintéressé, comme modèle de toute la pratique des commandements. Mais si Abraham doit être le modèle de cette pratique, sans une Loi normative, cette réorientation du culte ne peut se transformer en habitude.

De même, à travers le sacrifice du bélier, se substituant à Isaac, a lieu un retournement des pratiques idolâtres en monothéisme. Parce qu'Abraham était sûr de son geste, allant jusqu'au bout des anciennes pratiques, notamment des sacrifices humains – comme le culte de Baal rappelé par Maïmonide dans le chapitre sur les pratiques idolâtres – l'ange l'a arrêté pour fonder une nouvelle alliance. Parce qu'Abraham était le premier monothéiste, ce renversement de valeur a pu se produire. Mais la ligature d'Isaac ne marque pas pour autant la fin des pratiques sacrificielles. Et c'est peut-être également à cette idée que l'épreuve d'Abraham sert de modèle. Le sacrifice a bien lieu par la substitution du bélier. Maïmonide ne le dit pas dans ce chapitre III, 24, insistant sur le rationalisme par excellence d'Abraham. Mais on peut lire, en filigrane dans ce passage de l'Exode, la réorientation des sacrifices et non leur suppression. Cet épisode ne marque pas la fin des sacrifices mais leur nécessité, historique, en raison des limites de l'entendement humain puisque même Abraham ne

⁷¹⁷ *Aggadoth du Talmud, op. cit., Sanhédrin 89b, p. 1065.*

⁷¹⁸ *G, III, 24, p. 195.*

⁷¹⁹ Cf. : Les analyses de la première partie du travail concernant « le culte des Sabiens comme paradigme », p. 52 sq.

pouvait comprendre la suppression de tout sacrifice. Pour cette raison, Maïmonide analyse l'épreuve d'Abraham, à cette place stratégique, en introduction à la rationalité des commandements, marquant la nécessité non seulement des commandements à rationalité évidente mais surtout des commandements à rationalité cachée, notamment celle des sacrifices comme perpétuant, historiquement, le travail de dénaturation. Si Abraham en est le modèle, comprenant les commandements, avant leur donation sous la forme de la Loi, par les seules forces de son entendement, Moïse doit en être le relai afin d'ancrer cette pratique dans les mœurs, au moyen de l'habitude, que le seul enseignement et la seule parole, sans dispositif légal et normatif, ne peuvent atteindre pour enseigner au plus grand nombre.

b) L'orientation de l'histoire : le sens de la Loi.

Au chapitre III, 31, Maïmonide rappelle que « l'ensemble des commandements se rattache donc à trois choses : aux opinions, aux mœurs et à la pratique des devoirs sociaux »⁷²⁰. Le but de la Loi, dans un sens apparent, est d'améliorer le bien-être de l'âme et le celui du corps, le premier ayant un rang supérieur au second. Mais on ne peut lire cette classification générale sans l'articuler à sa variante, en III, 33, où le but de la Loi est de « nous faire refouler et mépriser nos appétits, les restreindre autant que possible »⁷²¹, « (de nous inspirer) la douceur et la docilité »⁷²², « la pureté et la sainteté »⁷²³ et chacun de ces trois buts doit s'appliquer à chacun des points de la classification précédente. En ce sens précis, la Loi diffère des *nomoi*, du point de vue de leur finalité. Si les lois des hommes, de manière générale, ont pour but d'améliorer le bien-être de l'âme et du corps par une bonne législation permettant de réguler les rapports entre les hommes, la finalité de la Torah est l'amélioration de la foi. Pour le dire autrement, si les *nomoi* instaurent les conditions matérielles permettant ensuite la recherche de la perfection intellectuelle, la Torah régule aussi bien les opinions que les actions suivant une seule et même finalité, l'amélioration de la foi, c'est-à-dire

⁷²⁰ G, III, 31, p. 248.

⁷²¹ G, III, 33, p. 261.

⁷²² *Ibid.*, p. 262.

⁷²³ G, III, 33, p. 263.

l'amélioration de la compréhension des actions de Dieu aussi bien dans ses pensées que dans ses actes. Si la finalité de la Loi est différente de celle des *nomoi*, sa nature en est également distincte. Si les lois humaines sont changeantes, comme les empires qui naissent et disparaissent, la Loi est immuable.

Dans cette perspective, Maïmonide insiste sur son caractère naturel : « *Et les Tables* (dit l'Écriture) *étaient l'œuvre de Dieu* (Exode, XXXII, 16) : cela veut dire qu'elles étaient une production de la *nature* et non de l'*art*. »⁷²⁴ De même que le monde a été créé, la Torah l'a été, comme toutes les œuvres de la nature. Et, comme le monde, une fois créé, se comporte comme s'il était éternel⁷²⁵, la Torah, une fois créée est immuable. On peut alors approfondir la réponse concernant la question de la naturalité de la loi du chapitre II, 40⁷²⁶. Si toute loi entre aussi bien dans la catégorie du naturel que du conventionnel c'est en raison de la « faculté de régime » donnée aux hommes par Dieu, la capacité de légiférer. Toute loi est naturelle parce que par nature « l'homme est un animal politique ». Mais elle est également conventionnelle puisque les *nomoi* sont des productions humaines. La Torah est, elle, naturelle en tant que création de Dieu et non production humaine. Par conséquent, si un critérium doit être établi pour distinguer le prophète des autres législateurs, c'est en fonction de la finalité de la Loi mais aussi en raison, finalement, de sa nature.

A partir de ce postulat, qui ne peut être remis en question si l'on suit l'opinion de la Torah, Maïmonide va étudier les causes principales de la perplexité. Premièrement, si la Torah n'est pas une production humaine, un artifice, si elle ne dépend pas d'une rationalité humaine, comment prouver l'intention rationnelle de son créateur ? Si une intention rationnelle se cache bien derrière les commandements, comment comprendre les *'hûqim* ? Ne sont-ils pas la preuve de la nécessité d'une obéissance absolue parce qu'ils n'ont pas de sens, au moins compréhensible par l'homme ? Si la Loi a bien été créée par Dieu, perpétuelle comme le monde, comment comprendre des prescriptions données « pour des époques fixes »⁷²⁷ ?

Maïmonide donne des éléments de réponse aux deux premières questions, principalement dans les chapitres III, 26 et III, 31. En III, 26, à la question de savoir si

⁷²⁴ G, I, 66, p. 293.

⁷²⁵ Il ne peut y avoir de destruction du monde.

⁷²⁶ Question concernant la « législation prophétique » (p. 186, sq.) de ce travail.

⁷²⁷ G, III, 32, p. 252.

les actions de Dieu dépendent de sa volonté ou de sa sagesse, il affirme le postulat intangible : « tous tant que nous sommes, hommes du vulgaire ou savants, nous croyons qu'elles ont toutes une raison, mais qu'en partie nous en ignorons les raisons, ne sachant pas en quoi elles sont conformes à la sagesse divine. »⁷²⁸ Tous les commandements sont issus de la sagesse divine à laquelle se conforme sa volonté dans un seul et même acte. Si certains semblent incompréhensibles, ce ne peut être en raison d'un défaut de rationalité mais à cause de notre entendement humain fini. Et ceci est un principe de foi auquel tout Juif, savant ou non, doit croire. Tous les commandements ont une utilité, même cachée. De ce principe découle la distinction entre les *mishpatim* (יִמְטִימִשְׁפָּטִים), les commandements à rationalité et utilité évidentes, et les *'hûqim*, les commandements à rationalité et utilité cachées. Face à cette seconde sorte de commandements, la première attitude du Juif croyant seulement au sens littéral serait d'affirmer que Dieu l'a prescrit sans en chercher le sens. Bien au contraire. Mais cette absence de sens est au contraire la marque de la foi sans réserve. Or, ceci est là encore, malgré les apparences, de l'anthropocentrisme :

On dirait que, selon ces esprits faibles, l'homme est plus parfait que son créateur ; car l'homme (selon eux) parlerait et agirait en visant à un certain but, tandis que Dieu, loin d'agir de même, nous ordonnerait, au contraire, de faire ce qui n'est pour nous d'aucune utilité, et nous défendrait des actions qui ne peuvent nous porter aucun dommage. Loin de lui une semblable idée ! C'est le contraire qui a lieu, et c'est toujours notre bien que la Divinité a en vue.⁷²⁹

Maïmonide retourne l'argument des partisans de la lecture littérale et du refus d'assigner une rationalité en vue de l'utile humain aux commandements. A la distance infranchissable posée par ces défenseurs, affirmant qu'on ne peut comprendre les voies de Dieu, Maïmonide oppose la sagesse divine, tout comme aux partisans de l'arbitraire des actions de Dieu. Ces deux opinions sont aussi dangereuses parce qu'elles nient, chacune à leur façon, l'utilité des commandements pour l'homme. Affirmer qu'il imposerait aux hommes de faire des actions oiseuses alors même qu'on ne peut lui en attribuer reviendrait à introduire de l'irrationalité en Dieu, comme cela a été indiqué en

⁷²⁸ G, III, 26, p. 203.

⁷²⁹ G, III, 31, p. 247.

III, 26. L'épreuve d'Abraham tient cette place stratégique dans l'étude de la rationalité des commandements au sens où elle représente le commandement « irrationnel » par excellence et Abraham a pu la franchir grâce à sa rationalité, en comprenant le sens de l'ordre adressé par Dieu. Ainsi, les partisans de l'arbitraire divin et ceux de son incompréhensibilité sont mis dos-à-dos, représentant chacun à sa manière une facette de l'anthropomorphisme combattu par la Loi.

La distinction entre les *mishpatim* et les *'hûqim* ne peut donc passer par une quelconque irrationalité, qu'elle soit due à l'arbitraire divin ou à l'exigence d'un comportement irrationnel des hommes. Ceci est d'autant plus important pour Maïmonide que les commandements à rationalité cachée ne peuvent être assignés à un statut d'exception dans la Torah. Au contraire, ils ont un caractère central et déterminant. Si les *mishpatim*, acceptés par tous, travaillent à la propagation des idées vraies et saines, les *'hûqim*, en raison même de leur rationalité cachée, permettent d'inscrire de nouvelles habitudes aussi bien dans le corps que dans la tête du croyant : « Dieu a caché la raison des commandements, afin qu'on ne les négligeât pas, comme cela arriva à Salomon à l'égard des trois commandements dont la raison est expressément indiquée. »⁷³⁰ Un commandement à rationalité évidente peut être transgressé parce que, du fait même de son évidence, il peut être oublié. Il ne requiert pas d'attention particulière puisque universellement reconnu, alors qu'un *'hoq*, du fait même de sa particularité, consistant à prescrire une action inhabituelle, requiert toute l'attention. Pour certains commandements, la rationalité est évidente. Mais il faut postuler que tous oeuvrent, même les plus obscurs, à l'assainissement de l'esprit, d'autant que ces derniers en sont les principaux artisans en fondant de nouvelles habitudes. Le seul moyen de déraciner l'idolâtrie est de combattre sur son propre terrain, celui des croyances imaginaires qui se transmettent et se perpétuent par habitude, par tradition. On ne peut alors les déraciner qu'en inventant d'autres actions, d'autres préceptes contredisant les premiers, d'où la rationalité potentielle de certains commandements, contenant cette fois des connaissances vraies. S'opère alors le retournement, contre l'idolâtrie, de son propre pouvoir d'attraction, par une inversion de ce qui paraissait « bon » en « mauvais », comme le médecin du corps opère avec un malade.

⁷³⁰ G, III, 26, p. 205.

Pour cette raison également, Maïmonide cite un passage de *Berêshith Rabbah* sur la purification par la Loi⁷³¹, comme principe de rationalisation des opinions et des actions, c'est-à-dire sur l'épuration des croyances fausses et imaginaires. Le but de ces commandements est cette inversion même des idées et des pratiques. Leur raison ne réside pas dans l'utilité immédiate et évidente de telle ou telle action mais dans l'intégration de nouvelles pratiques en accord avec des idées vraies.

La Loi, dans sa totalité est donc rationnelle et, par son caractère naturel, forme également un tout organique où tous les membres – c'est-à-dire les commandements – s'articulent avec précision en vue de cette conversion de l'imaginaire en réel ou rationnel, actualisant ce qui n'était que potentiel avant la Torah :

Si tu considères les oeuvres divines, je veux dire les œuvres de la nature, tu comprendras quelle prévoyance, quelle sagesse Dieu a manifestée dans la création des êtres vivants [...] Beaucoup de choses dans notre loi ont été réglées d'une manière semblable par le suprême régulateur. En effet, comme il est impossible de passer subitement d'un extrême à l'autre, l'homme, selon sa nature, ne saurait quitter brusquement toutes ses habitudes.⁷³²

Maïmonide, dans ce passage, parle en médecin. Comme dans la nature les êtres naissent fragiles pour se renforcer en grandissant, c'est en raison de la fragilité native de l'homme que la Torah, par le détour des *'hûqim*, renforce ses croyances et ses connaissances. Dans sa législation cosmologique, physique et biologique, Dieu, à travers ses administrateurs, régule les êtres de la nature. De la même façon, à travers la Torah, il règle non seulement les rapports entre les hommes mais leur permet de se renforcer et d'actualiser ce qui n'est autrement que potentiel. Or, on ne peut assimiler cette explication à une métaphore. La Loi est bien naturelle et comme toutes les créations naturelles, elle participe au gouvernement divin par son propre travail de régulation. Cela signifie également que le savant, Maïmonide ou son destinataire, est capable de comprendre la rationalité de la Loi, comme le physicien est capable de comprendre la structure physique du monde ou le médecin la structure biologique et anatomique des êtres vivants. La Torah est une des actions de Dieu, au même titre que

⁷³¹ G, III, 26, p. 206.

⁷³² G, III, 32, p. 249-250.

la création du monde et son gouvernement. La Torah est aussi bien créée que législatrice. Ainsi, par l'étude de la physique et de la métaphysique, on peut comprendre la Loi – qui suit les mêmes structures et a la même vocation – par la compréhension du schéma dérivatif étudié plus haut⁷³³. Mais peut-on pour autant parvenir à la connaissance de la Loi dans sa totalité ? Maïmonide cite l'exemple de Salomon qui aurait compris le sens de tous les commandements, sauf celui du sacrifice de la vache rousse. Mais s'agit-il d'une connaissance de toutes les particularités de la Loi ou seulement générale ?

Si la seule raison de certains commandements est de purifier les hommes, non seulement on ne pourra connaître tous les détails mais ceci est inutile parce que ce n'est pas le but de la Loi. Les dispositions pratiques de tel ou tel sacrifice n'ont pas de finalité en elles-mêmes. Elles permettent, par cette prescription précise, la conversion du regard et de l'habitude. Elles n'ont pas de motivation en elles-mêmes mais en vue d'une utilité extérieure à l'action précise : servir la finalité de la Loi générale. En ce sens, en III, 26, Maïmonide donne une nouvelle raison des *'hûqim*, contre les pinailleurs cherchant des raisons là où elles n'existent pas, puisque ces détails n'ont pas de sens pour eux-mêmes mais en vue de l'habitation. Si tel commandement prescrit le sacrifice d'un agneau et non pas d'un mouton, par exemple, ce n'est pas en fonction d'un arbitraire ou d'une irrationalité mais « cela ressemble en quelque sorte à la nature du possible »⁷³⁴. En III, 15, Maïmonide avait défini la nature de l'impossible⁷³⁵ à partir du principe de contradiction d'Aristote, comme la réunion de « contraires au même instant et dans le même sujet »⁷³⁶, ce qui serait logiquement impossible. Cette impossibilité ne peut être preuve d'une quelconque imperfection de Dieu car cette réunion serait contradictoire avec la logique même, et donc, par extension, avec la rationalité que Dieu a instituée. Il ne peut se contredire en introduisant des contradictions dans la création, ce qui serait la marque d'une défaillance et non de sa puissance. Si, pour certaines choses, le critérium est évident, celui distinguant l'imagination de l'entendement, pour d'autres il reste caché, comme

⁷³³ A travers l'étude de l'échelle de Jacob et de la vision d'Ezéchiel.

⁷³⁴ *G*, III, 26, p. 209.

⁷³⁵ « L'impossible a une nature stable et constante qui n'est pas l'œuvre d'un agent et qui n'est variable à aucune condition » (*G*, III, 15, p. 104).

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 105.

dans le cas des *'hûqim*⁷³⁷. On ne peut expliquer intégralement le choix entre deux possibles sans courir le risque d'un raisonnement circulaire à cause de cette nature.

Ainsi, la Loi ne peut être connue par l'entendement humain, dans toutes ses particularités, non seulement parce que le travail serait infini mais plus profondément à cause de la nature du possible où la raison ultime du choix de Dieu entre des possibles ne peut être découverte à partir du seul sensible, où le possible choisi est déjà en acte. Ce serait retomber dans les contradictions des anthropomorphismes niant l'omniscience ou la toute-puissance divine. C'est pourquoi Maïmonide identifie la sagesse divine à la nécessité⁷³⁸, non comme destin, réfuté dans l'exposition de la théorie de la providence, mais comme découlant du gouvernement divin. La structure logique et rationnelle de la création rend nécessaire l'existence de la nature de l'impossible et donc la discrimination, dans le choix divin, entre les possibles. Seule l'utilité générale de ce genre de commandements peut être connue, dans le meilleur des cas, non leur rationalité dans leur particularité : « (si l'on dit) que ces raisons étaient connues à Salomon, il s'agit de l'utilité de tel commandement considéré dans sa généralité, sans qu'on en poursuive tous les détails. »⁷³⁹ Même Salomon dans sa sagesse ne connaissait que l'utilité générale, notamment celle des *'hûqim*, mais non tous leurs détails, non en raison d'un manque circonstancié de connaissance – supposant un progrès du savoir – mais parce que le critérium particulier est manquant, même si le critérium général est celui de l'utilité pour les hommes, que cette utilité soit immédiate ou un détour nécessaire.

Au chapitre III, 28, Maïmonide distingue les croyances vraies des croyances nécessaires. Les croyances vraies « sont les fins dernières (de la science), qui ne peuvent être comprises en détail et d'une manière bien nette qu'après la connaissance de beaucoup d'autres idées »⁷⁴⁰. La croyance vraie (*i'tiqād saḥīḥ* en arabe; אמתתאמונה, *êmûnah âmithith* en hébreu) représente la fin dernière de la Loi, son véritable but. Les croyances vraies composent les sciences physique et métaphysique et peuvent être

⁷³⁷ Même si cette affirmation doit être nuancée pour certains sacrifices, expliqués par une raison historique et anthropologique : la rupture avec les pratiques idolâtres passant par le changement de type d'animaux sacrifiés ou par la manière de les sacrifier.

⁷³⁸ *G*, III, 26, p. 209.

⁷³⁹ *G*, III, 26, p. 210.

⁷⁴⁰ *G*, III, 28, p. 214.

acquises par le détour des études préparatoires⁷⁴¹. Si un détour est nécessaire pour renforcer son esprit, pour approfondir les sciences spéculatives, le détour est lui-même rationnel et comporte intégralement des vérités. Au contraire, la croyance nécessaire (*i'tiqād darūrī* en arabe ; הכרחיתאמונה , *émûnah hekhre'hith* en hébreu) l'est pour « la bonne organisation de l'état social »⁷⁴². Les croyances nécessaires servent à inculquer les bonnes mœurs, à renforcer le lien social et à faire cesser la violence. Leur but apparent est donc socio-politique et elles ne visent, par elles-mêmes, aucune vérité théorique mais sont issues d'une nécessité pratique, c'est-à-dire inculquer les bonnes mœurs, faire cesser la violence – deux des trois buts de la Torah cités par Maïmonide. Or, si dans le premier cas, le détour est nécessaire comme préparation rationnelle, par d'autres idées vraies, dans le cas du second type de croyance, le détour est tout aussi nécessaire mais s'appuie sur l'imagination. Maïmonide donne un exemple : croire que Dieu est irrité n'est pas une croyance vraie, puisque anthropomorphique, mais nécessaire pour que la peur du châtimeut entraîne une conduite droite. La croyance est imaginaire mais conduit à un comportement moral, garant du bon fonctionnement de la société. Peu après cette définition, l'auteur du *Guide* approfondit la définition des croyances vraies. Ces croyances ou connaissances spéculatives possèdent, en elles-mêmes, la finalité de connaître et d'aimer Dieu à travers ses œuvres.

A partir de ces définitions, on ne peut que constater, de manière textuelle, l'encadrement des croyances nécessaires par les croyances vraies. Charles Touati part du même constat lorsqu'il affirme que « le texte relatif aux croyances nécessaires est encadré par deux autres propositions sur les doctrines saines, comme pour mieux mettre en valeur leur opposition. »⁷⁴³ En effet, si le premier type de croyance est rationnel et le second s'appuie sur l'imagination, ces deux types de croyances sont bien opposés. L'une est une connaissance, l'autre une opinion imaginaire non adéquate au réel. Mais Maïmonide, par cet encadrement, a-t-il pour but seulement de les opposer ou de montrer la place des croyances nécessaires dans l'économie générale de la Loi ? S'il ne s'agit que de les opposer, leur différence, pour le lecteur attentif que l'auteur suppose, est évidente. L'une concerne la vérité, la connaissance spéculative, l'autre les rapports sociaux et politiques. Mais c'est en raison de cette évidence que ce même

⁷⁴¹ Comme Maïmonide les énumère en *G*, I, 33.

⁷⁴² *G*, III, 28, p. 214.

⁷⁴³ Charles Touati, *Prophètes, talmudistes et philosophes*, op. cit., p. 248.

lecteur peut commettre un contresens en supposant que l'une et l'autre croyance sont radicalement hétérogènes. Ce sera d'ailleurs la lecture spinozienne qui postule, chez Maïmonide, une coupure radicale entre la connaissance du savant et les croyances imaginaires du vulgaire. Le savant, par ses propres connaissances, pourrait se passer de ces croyances nécessaires parce qu'il saurait qu'elles ne seraient que des « fables » et les prêtres maintiendraient le peuple dans l'ignorance, dans une visée politique, afin de lui inculquer l'obéissance au moyen de ces mêmes fables.

Or, pour Maïmonide, croyances vraies et croyances nécessaires sont inextricablement liées. Même le savant doit respecter les commandements issus de ce dernier type de croyances. Dans le chapitre I, 34, au sujet de la tradition, Maïmonide affirme que si on ne s'appuyait que sur la perfectibilité de la science, la pratique deviendrait impossible⁷⁴⁴ et pose cette idée comme une nécessité pratique et morale, non pas pour le vulgaire seulement mais aussi pour le savant puisque lui-même ne peut avoir une connaissance totale de Dieu et de ses œuvres. Lui aussi s'appuie sur le généralement admis même si, par sa méditation et son intelligence, il peut le transformer, au plus possible, en connaissance, en croyances vraies. Et il en est de même, de manière plus particulière, des croyances nécessaires, puisque la science est perfectible et non totale. Ce serait alors la raison de cet encadrement textuel. Les croyances nécessaires sont encadrées par les croyances vraies moins pour affirmer leur différence que pour montrer la structuration et l'encadrement de la pratique par les vérités spéculatives. De manière nécessaire, la rationalité structure l'imagination et la transforme par le détour des croyances, mêmes issues de l'imagination. Les croyances nécessaires servent également la vérité mais de manière détournée puisqu'elles ne contiennent pas d'idées vraies par elles-mêmes. Et, à partir de cette observation, il est possible de lire le classement des buts généraux des commandements⁷⁴⁵.

Le but de tous les commandements est, premièrement, « de faire cesser la violence réciproque »⁷⁴⁶, deuxièmement, « d'inculquer de bonnes mœurs [utilité particulière, pour l'individu] conduisant à de bonnes relations sociales [utilité générale, pour la société] » et troisièmement de conduire à une idée vraie. Dans ce dernier cas, Maïmonide ajoute deux types de buts : soit elle est vraie en elle-même, soit elle ne l'est

⁷⁴⁴ *G*, I, 34, p. 123.

⁷⁴⁵ Que Maïmonide rappellera en III, 31 (p. 248).

⁷⁴⁶ *G*, III, 28, p.215.

que de manière détournée, « nécessaire pour faire cesser la violence ou pour faire acquérir de bonnes mœurs ». On remarque alors que, premièrement, les buts des commandements sont classés suivant une gradation ascendante, depuis les penchants mauvais liés aux corps et aux émotions qui en découlent jusqu'aux idées vraies issues de la raison. Deuxièmement, les deux premiers buts découlent du troisième qui les structure, l'idée vraie. On peut donc déceler la dérivation de tous les commandements depuis l'idée vraie, prenant une forme évidente et reconnue par tous, ou celle d'un détour, d'une idée nécessaire. Les idées vraies peuvent être reconnues pour elles-mêmes soit parce qu'elles sont de l'ordre de la spéculation (les vérités physiques et métaphysiques) soit parce que leur utilité pratique est évidente (les *mishpatim*), soit parce qu'elles prennent un détour, celui de la croyance qui n'a aucune utilité pour elle-même (les *'hûqim*) et ces dernières croyances, même si leur origine est rationnelle, ne peuvent concerner l'activité théorique ou spéculative. Comment alors leur supposer cette rationalité puisqu'en apparence elles en sont déconnectées ? Nous avons vu que le critérium particulier concernant les *'hûqim* est manquant, ce qui est l'origine de notre impossibilité de connaître tous les détails particuliers de la Loi. Comment alors supposer qu'une idée vraie est cachée derrière ce type de commandement ? N'est-ce pas une pétition de principe ?

Maïmonide affirme que « tu entendras plus loin mon explication de tous ces préceptes, dont je donnerai les raisons véritables et bien démontrées, sauf quelques préceptes de détails, comme je l'ai dit »⁷⁴⁷. Il annonce une démonstration des raisons de ce type de commandements en démontrant qu'ils appartiennent tous aux premier et deuxième types de but. Et si cette démonstration est possible, elle ne peut l'être que parce que Maïmonide a trouvé le critérium manquant évoqué plus haut, même si quelques détails lui auront échappés. Pour l'auteur du *Guide*, ce critérium ne peut être qu'historique et anthropologique dans la lutte de la Torah contre l'idolâtrie où le second type de croyances, même si issues d'idées vraies, représente leur adaptation nécessaire au comportement contingent des hommes, vivant dans le monde du changement et du devenir, parce que la Torah n'est pas aux cieux et parle le langage des hommes.

⁷⁴⁷ G, III, 28, p. 216.

Comme le montre Maïmonide, en posant la question, dans le chapitre III, 32, de la donation de la Loi « pour des époques fixes »⁷⁴⁸, l'adaptabilité de la Loi est interrogée par ce type de commandements à rationalité cachée. Les chapitres du *Guide*, consacrés aux sacrifices, vont en donner une explication historique et déterminée. Mais cette explication semble redoubler le problème. Si la Loi a ordonné ce type de commandements dans le but d'éradiquer l'idolâtrie primitive, peuvent-ils avoir de nos jours une utilité, même détournée, puisque selon Maïmonide lui-même, cette première forme d'idolâtrie a été quasi éradiquée par Abraham et Moïse ? Il donne un premier élément de réponse dans ce même chapitre en reprenant et approfondissant l'épisode de l'épreuve du désert, déjà analysé en III, 24. En vue du renforcement physique, moral et intellectuel, Dieu « les fit dévier du chemin direct qu'on avait d'abord en vue, vers un autre chemin, afin que le but principal fût atteint »⁷⁴⁹. Cette explication engage deux idées. Le détour par le désert était nécessaire pour convertir les habitudes premières⁷⁵⁰, idolâtres, en habitude monothéiste. Cette période d'abstinence, dans la brûlure du désert, a été nécessaire pour forger la vaillance des Hébreux et raffermir leur foi monothéiste. Mais en même temps, en creux, c'est en raison de cette abstinence, du corps s'asséchant, que leur esprit s'est trouvé renforcé, purifié des désirs non nécessaires du corps. Par cette forme d'ascétisme, ils ont pu se libérer des réminiscences – notamment dans leur propre chair – de la servitude du corps et des émotions, contractée en Egypte. Le but principal de la Loi ne peut alors être atteint que par la nécessité, avant tout pour les corps, de contracter de nouvelles habitudes en vue de l'affermissement de la foi.

Comme le remarque Charles Touati⁷⁵¹, Maïmonide affirme, dans le chapitre III, 35⁷⁵², concernant la 11^e classe des commandements c'est-à-dire le culte sacrificiel, l'utilité historique des sacrifices en parlant de « la nécessité en ces temps-là » (*wadārūriyyat ḍalika fī ḍalika al-zamān* en arabe ; היה הכרחי בזמן ההוא, *hayah hekhre'hi ba-zeman ha-hû* en hébreu). Aux sacrifices idolâtres, la Loi oppose de nouveaux sacrifices, prenant le contre-pied des premiers, pour modifier les habitudes qui ne peuvent être effacées

⁷⁴⁸ G, III, 32, p. 252.

⁷⁴⁹ G, III, 32, p. 253.

⁷⁵⁰ « Premières », au sens d'avant la donation de la Loi, même si elles-mêmes ont été contractées avec l'asservissement de la nation par les égyptiens.

⁷⁵¹ Charles Touati, *Prophètes, talmudistes et philosophes, op. cit.*, p. 249.

⁷⁵² G, III, 35, p. 272.

immédiatement. Les sacrifices servent de médiation, certes non-rationnelle par elle-même, mais nécessaire historiquement puisque, avant la donation de la Loi, l'idolâtrie avait pris le pas sur le monothéisme. Dans les chapitres III, 46 et 47, Maïmonide précise cette idée d'une conversion de l'habitude en expliquant, aussi exhaustivement que possible, les détails de certains commandements portant sur les sacrifices. La Torah doit lutter contre l'idolâtrie avec ses propres armes et son culte est moins contraignant que les anciens cultes idolâtres. Au chapitre III, 46, Maïmonide donne des raisons détaillées des raisons des sacrifices de béliers, de boucs et de bœufs parce que les idolâtres en général et les Sabiens en particulier les adoraient en fonction de leur symbole. Leur valeur symbolique était soit astral, avec en vue l'astrolâtrie, soit démonique, correspondant aux rites magiques, soit lié à l'agriculture et à l'enracinement dans la terre et son adoration. « C'est donc pour effacer les traces de ces opinions malsaines qu'il nous a été prescrit de sacrifier particulièrement ces trois espèces de quadrupèdes. »⁷⁵³ C'est d'ailleurs en ce sens que Maïmonide interprète le sacrifice de l'agneau pascal, dont le but était de montrer aux Egyptiens, symbolisant les coutumes idolâtres, mais peut-être également aux Hébreux, que le sacrifice de ce type de bête est porteur de vie et non de mort, contrairement à l'opinion commune de cette époque. On peut alors parler de ruse de la Loi⁷⁵⁴ consistant à retourner l'idolâtrie contre elle-même et à convertir les croyances fausses en croyances vraies par le biais des croyances nécessaires. Il en est de même de certaines déclarations de la Torah, avec notamment les règles concernant la pureté et l'impureté où, par exemple, la lèpre est comprise comme un châtement de la médisance⁷⁵⁵. Maïmonide, en médecin, ne peut croire une telle idée mais il la considère comme « une croyance très utile »⁷⁵⁶ du point de vue des deux buts indiqués plus haut. C'est une croyance utile par rapport aux bonnes moeurs puisqu'elle peut freiner la médisance ou ce genre d'intentions mauvaises, par peur du châtement. Et, de manière médicale, elle est très utile puisque si on considère l'individu atteint de la lèpre comme victime d'un châtement, on ne s'en approchera pas par commisération, il sera isolé, ce qui restreindra la propagation de cette maladie contagieuse. Ainsi, derrière cette dernière croyance imaginaire, l'idée de

⁷⁵³ *G*, III, 46, p. 363.

⁷⁵⁴ Comme plus tard Hegel parlera de la « ruse de la raison » comme dynamique de l'histoire.

⁷⁵⁵ *G*, III, 47, p. 393-394.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 394.

châtiment par la maladie, se cache une idée vraie visant le bon ordre social : l'empêchement de la propagation des maladies infectieuses transmissibles.

La finalité de la Loi est donc bien le déracinement total de l'idolâtrie afin d'implanter des idées saines et utiles, dérivées d'idées vraies, dont le but ultime est la connaissance de Dieu à travers ses œuvres, de la création à la cité juste et rationnelle fondée sur le monothéisme. Maïmonide ajoute, comme corollaire de cette finalité, une comparaison avec les lois idolâtres. Contrairement à certaines opinions de ses contemporains, à cause de l'oubli⁷⁵⁷ de ces raisons historiques, la pratique de la Loi est bien moins contraignante que celle des lois idolâtres. En comprenant sa donation historique, par une étude comparative avec les lois des Sabiens, la Torah apparaît comme une simplification et une rationalisation des pratiques humaines, malgré certaines apparences :

Cette Loi divine, qui fut donnée à Moïse, notre maître, et qui lui a été attribuée, n'avait d'autre but que de rendre plus faciles les cérémonies du culte et d'en alléger le fardeau ; et, s'il y en a qui peuvent te paraître pénibles et très lourdes, cela vient de ce que tu ne connais pas les usages et les rites qui existaient dans ces temps-là. Que l'on compare donc un culte où l'homme brûle son enfant avec celui où on brûle une jeune colombe !⁷⁵⁸

La « lourdeur » ou la pénibilité de la Loi vient de cet oubli des origines historiques de sa donation. Bien sûr, dans ce passage, Maïmonide a tendance à caricaturer les

⁷⁵⁷ L'oubli est d'ailleurs le signe des succès de la Loi et de la propagation du monothéisme, grâce à Abraham et Moïse, comme l'explique Howard Kreisel : « *The reasons for many of the commandments were forgotten, according to Maimonides, as a result of this victory* » (Howard Kreisel, *Maimonides' Political Thought, Studies in Ethics, Law and the Human Ideal*, New York, Kenneth Seeskin editor, SUNY Series in Jewish Philosophy, 1999, p. 35) qui cite Maïmonide : « Pour moi, je ne doute pas que tout cela n'ait eu pour but d'effacer de nos esprits ces idées fausses et de faire cesser ces pratiques inutiles, qui faisaient perdre le temps de la vie à des occupations vaines et oiseuses » (*G*, III, 49, p. 422). Maïmonide, peu avant, remarque que, si on possédait l'ensemble des traités idolâtres des Sabiens, on pourrait comprendre les raisons précises des pratiques imposées par la Loi concernant les sacrifices, les impuretés, les *'hūqim* en général. La raison de cette absence de connaissance indiquerait alors moins les limites de notre entendement que la perte des opinions des Sabiens, le signe, dans cet oubli même, de la victoire de la Loi. Et dans cette perspective, il est préférable de ne pas connaître toutes les raisons détaillées des commandements, parce que leur absence, d'un point de vue historique, marque la victoire du monothéisme sur l'idolâtrie. Ainsi, à une raison qu'on pourrait qualifier de métaphysique, le choix des possibles par Dieu (un agneau plutôt qu'un bélier) ne pouvant être connu puisque de l'ordre de la nature du possible, s'ajoute cette raison historique qui, elle, pourrait être connue, mais en raison des victoires de la Loi, est tombée dans l'oubli.

⁷⁵⁸ *G*, III, 47, p. 385.

pratiques polythéistes : les sacrifices à Baal étaient des exceptions et non la norme. Historiquement, les sacrifices humains, notamment d'enfants, étaient peu courants et n'étaient, dans certaines tribus, pratiqués que dans des circonstances exceptionnelles. Quoiqu'il en soit, c'est le but et la structure de la Loi qui doivent être précisés. A la différence des pratiques idolâtres, fondées sur des croyances imaginaires, la Loi est de par en part rationnelle et, par ce procédé de simplification, elle rationalise les rapports humains, principalement par ces détour que sont les sacrifices.

Ceci dit, même si le culte sacrificiel participe intégralement de la rationalité de la Loi, Maïmonide distingue les prières des sacrifices : « Comme ce genre de culte, – je veux parler des sacrifices, – n'avait qu'un but secondaire, tandis que les invocations, les prières et d'autres pratiques du culte se rapprochent davantage du but principal et sont nécessaires pour l'atteindre, Dieu a fait une grande différence entre les deux espèces (de culte). »⁷⁵⁹ Les sacrifices ne seraient qu'un compromis⁷⁶⁰, en un certain sens aucunement nécessaire au culte dont la finalité est, rappelons-le, l'amour et la connaissance de Dieu. Maïmonide alors, se fondant sur Exode, XV, 25, mais également sur *Shabbat* 87b, affirme que Dieu donna aux Hébreux, à Marah, une première loi, ayant exclusivement en vue son but principal : « la tradition vraie⁷⁶¹ dit : “ A Marah, on a prescrit le Sabbat et les lois civiles” ; donc, par statuts, on fait allusion au Sabbat, et par lois, aux lois civiles, qui ont pour objet de faire cesser l'injustice. »⁷⁶² Après la sortie d'Égypte, l'ouverture de la Mer rouge et le miracle des eaux amères (d'où מרה, *marah* qui signifie amertume), Dieu aurait donné une première Loi, à rationalité évidente, visant aussi bien la perfection intellectuelle que la perfection morale et sociale. Ces premières lois ne comportaient ainsi aucun précepte concernant les sacrifices. Elles représentaient les lois du monothéisme pur. Or, encore une fois, comme le montre le mouvement de bascule de l'histoire, elles ont dû être remplacées par celles du Mont Sinaï, anticipant, au moment même de la donation, l'épisode du veau d'or qui prouve, par l'expérience, l'impossibilité d'un culte sans sacrifices.

⁷⁵⁹ *G*, III, 32, p. 257.

⁷⁶⁰ Maïmonide, dans le chapitre concernant les sacrifices, va encore plus loin en affirmant qu'il « est dit expressément que, si nous ne pratiquons point ce genre de culte, je veux dire celui des sacrifices, nous ne serions par là entachés d'aucun péché » (*G*, III, 46, p. 364).

⁷⁶¹ Par opposition peut-être à certaines opinions concernant cet épisode des « eaux amères » qu'elles interprètent, comme dans la tradition des *Hekhalot*, de manière mystique et métaphorique, ce qui pour Maïmonide ne peut être qu'une lecture déviée.

⁷⁶² *G*, III, 32, p. 260.

Son allusion aux lois de Marah illustre le caractère secondaire et en même temps indépassable des sacrifices. L'exemple de la donation à Marah montre, *a posteriori*, par les faits, qu'une Loi pure ne peut être appliquée et conduit, en raison même de sa perfection et de sa pureté, à la résurgence de l'idolâtrie. Les lois concernant les sacrifices sont donc bien nécessaires afin de réguler ce type de culte qui de toute façon sera pratiqué. C'est la leçon à retenir de l'épisode du veau d'or. Cette idée sera également à l'origine de la théorie des deux *Thorôt*, l'une pure et invisible et l'autre visible, écrite, adaptée aux imperfections des hommes où la première, voilée, se substituera à la seconde dans le monde à venir. Maïmonide pense-t-il une telle substitution possible à l'époque messianique ? Le sage peut-il se passer de ces commandements secondaires parce qu'il comprendrait, par sa réflexion et son étude, le véritable sens de la Loi sans passer par ce détour ? Si dans le monde tel qu'il est, le détour par les croyances nécessaires est inévitable, deux questions ne peuvent que surgir : celle de la croyance et du culte à l'époque du Messie et, de manière toute aussi cruciale, celle de la croyance et du culte du savant. Si, pour la plupart des croyants, cette médiation est nécessaire, l'est-elle pour celui qui, par ses efforts intellectuels, conçoit rationnellement son rapport à Dieu et connaît les raisons des croyances nécessaires comme celles du culte sacrificiel ? Peut-il alors encore pratiquer ce genre de culte ?

2) La question de la croyance rationnelle.

a) *Dans la conception est la vraie louange.*

Dans les *Hilkhot Melakhim*, concernant la venue du Roi-Messie, Maïmonide est très clair : « Tous les jugements seront rendus comme autrefois: on offrira des sacrifices,

on observera les années sabbatiques et les jubilés, selon toutes les prescriptions établies par la Torah. »⁷⁶³ Même à l'époque messianique les sacrifices ne seront pas abolis. Comme nous l'avons vu, le temps messianique n'est pas un temps de catastrophe, encore moins d'abolition de la Loi mais de fixation des lois de la nature, des lois de la création incluant la Torah. Tous les possibles seront actualisés et la Loi ne changera en aucune façon. Ainsi, on ne peut penser un dédoublement de la Loi, où l'une pure, la première, remplacerait l'autre à la fin des temps. Il n'y a qu'une seule et même Loi, celle donnée au Mont Sinaï, devant être respectée dans son entier, même par le Roi-Messie (encadré par le *Keter Kehûnah* et le *Keter Torah*), même si par sa méditation et son étude il s'est hissé au plus haut niveau humain de connaissance. Des lois antérieures, auxquelles se réfère Maïmonide, on ne sait rien avec précision si ce n'est qu'elles contenaient des statuts et des lois civiles, et elles ont définitivement été remplacées par la Loi adaptée aux hommes. Cette référence aux lois de Marah est donc moins donnée par un souci de précision que pour contrarier toute idée d'une double Loi donnée au Mont Sinaï, l'une avant l'épisode du veau d'or et l'autre après. Des décrets et lois civiles ont pu être donnés mais seule compte la Révélation qui comprend des croyances vraies et nécessaires, ces dernières ne pouvant être supprimées, même à l'époque messianique⁷⁶⁴. Et pourtant, cette tension parcourt le *Guide* comme nostalgie de ce qui ne pourra jamais être. Les lois de Marah étaient pures mais ne pouvaient être que remplacées, par nécessité, par celles du Sinaï. La croyance ou la louange devraient être méditation silencieuse et sont exprimées, dans le monde tel qu'il est, par des paroles souvent sans compréhension⁷⁶⁵, des pratiques qui ne sont accompagnées

⁷⁶³ *HM*, XI, 1. Maïmonide, dans le *Guide*, expose la même idée en II, 28 en affirmant la perpétuité du monde, de la création (et donc de la Torah) où « il n'y a rien à y ajouter, rien à retrancher ; car ceci est la cause pourquoi il restera à perpétuité. » (*G*, II, 28, p. 209)

⁷⁶⁴ Sur ce point, peut-être pourrait-on avancer deux hypothèses permettant d'articuler la perpétuation des sacrifices avec l'idée de la *teshûvah* collective et de l'étude toujours plus profonde, pour la nation toute entière, à l'époque du Roi-Messie. Premièrement, le temps messianique n'étant pas l'abolition du temps et de l'histoire. Un retour de l'idolâtrie est toujours possible car la connaissance de la Torah « dans sa réalité » ne peut être connue instantanément par la nation toute entière. L'époque messianique permet seulement les conditions optimales de l'étude en abolissant l'esclavage et l'oppression politique. Deuxièmement, la pratique des sacrifices, même à l'époque du rayonnement intellectuel de la Torah, ne serait pas utile pour elle-même mais dans un but de remémoration du chemin parcouru. Elle serait une haie contre tout oubli du mouvement de bascule de l'histoire et servirait la mémoire collective, dans ces pratiques publiques.

⁷⁶⁵ Ce que déplore Maïmonide notamment en I, 50 : « et c'est ainsi que tu trouves beaucoup d'hommes stupides qui retiennent (dans la mémoire) des croyances dont ils ne conçoivent absolument aucune idée » (*G*, I, 50, p. 180) ou en I, 59, reprenant les paroles de Rabbi 'Hanîna contre ceux qui prononcent inconsidérément des louanges attribuant à Dieu ce qui ne peut l'être (*G*, I, 59, p. 254).

d'aucune idée vraie parce qu'ignorée. S'il y a donc dualité, elle n'est pas dans la Loi⁷⁶⁶ mais dans la compréhension humaine limitée non seulement de manière structurelle mais aussi par la perte de la science que ne cesse de regretter Maïmonide. Peut-on conclure alors à un intellectualisme radical, aussi bien dans sa définition de la croyance que dans sa compréhension de la sagesse ? Et si tel est le cas, cette intellectualisation de la prière peut-elle et doit-elle, dans l'idéal, supplanter les pratiques actuelles ?

Dans sa *Lettre sur l'astrologie*, Maïmonide distingue les différentes causes de l'assentiment : « J'assentis celle-ci en vertu de la tradition ; à celle-là à cause que je la perçois ; à cette autre enfin, à cause que je la conçois. En revanche, de quiconque opine à ce qui n'est pas de ces trois choses, il est dit : "Il opine à tout, le sot". »⁷⁶⁷ Comme nous l'avons vu⁷⁶⁸, il n'existe que trois modes de connaissance : la tradition, la perception, la conception. L'opinion n'est donc pas de l'ordre de la connaissance en tant qu'elle ne conduit à aucun assentiment. On s'aperçoit également de la gradation ascendante, montrant le rang de chacune de ces causes, correspondant au degré d'introspection et d'appropriation de la connaissance : le plus extérieur est la tradition sans démonstration, la perception va avec l'expérience et l'expérimentation, démontrables même si la sphère de la perception sensible est limitée ; la conception, enfin, est entièrement intellectuelle. De cette première hiérarchisation, la conception, comme production d'idées intellectuelles, semble être le plus haut degré d'assentiment, démontrable parce que fondé sur la raison. Dans cette perspective, on peut comprendre la définition que donne Maïmonide de la croyance dans le chapitre I, 50 du *Guide* : « Sache, que la croyance n'est pas quelque chose que l'on prononce seulement mais quelque chose que l'on conçoit dans l'âme »⁷⁶⁹. Par cette articulation de la croyance à la conception, l'auteur du *Guide* rend possible le passage de la pure opinion à une possible connaissance démontrée. Nous avons dit, en analysant les limites de la connaissance humaine, que le but du traité est de découvrir les fondements de la Loi afin d'en dévoiler le sens. Or, ces sujets⁷⁷⁰ ne peuvent être démontrés selon une

⁷⁶⁶ Comme le montre Maïmonide, en déconnectant l'idée de « lois pures » qui, en un sens, n'ont jamais existé, et la Loi du Sinaï.

⁷⁶⁷ *LA*, p. 10.

⁷⁶⁸ Dans la sous-partie « le cercle des origines » de ce travail, p. 32.

⁷⁶⁹ *G*, I, 50, p. 179.

⁷⁷⁰ Ceux qui appartiennent à la métaphysique et, pour certains, à la physique.

enquête inductive. Leur mode de connaissance ne peut passer par la perception, tout au moins sensible. Restent donc la tradition et la conception. Or, et c'est là que la définition maïmonidienne de la croyance prend tout son sens, la tradition observée ou pratiquée pour elle-même, sans être accompagnée de sa conception, ne peut être assimilée à une croyance : « la croyance n'est pas quelque chose qu'on prononce seulement ». La pratique seule des commandements, coupée de ses racines rationnelles, court le risque de sa propre destruction ou de son oubli, comme Maïmonide ne cesse de le répéter en pointant, tout au long du *Guide*, la perte du savoir d'Israël. La croyance, au sens « d'opinion », est finalement celle du vulgaire, c'est-à-dire de « celui qui n'a pas de dispositions intellectuelles mais certaines dispositions morales »⁷⁷¹, de la grande majorité des croyants qui pratiquent la Torah en s'y conformant et non en la comprenant. Le savant, lui, doit faire retour sur la croyance/opinion, la convertir en croyance accompagnée d'idée et finalement de sa compréhension.

Au sujet de l'observance du Shabbat et de son importance, perpétuant le principe de la nouveauté du monde, Maïmonide affirme, en II, 31, que « les idées ne se conservent pas si elles ne sont pas accompagnées d'actions qui puissent les fixer, les publier et les perpétuer parmi le vulgaire. »⁷⁷² Dans une première lecture, on pourrait dire que le respect du Shabbat serait le moyen, pour le vulgaire, de respecter le principe de la nouveauté du monde. La pratique serait le moyen de sauvegarder les principes du Judaïsme, qu'elle soit accompagnée ou non de sa conception. Or, la définition que Maïmonide donne de la croyance en I, 50 est le retournement exact de cette pratique. La conception de l'idée devient le socle de la pratique. Si la croyance est avant tout une conception, vraie ou fausse mais tout au moins une connexion entre une chose perçue – par les sens ou l'intellect – et une idée que l'on en retire, comment articuler la croyance à sa pratique, pour le savant, puisque les idées doivent être accompagnées d'action pour le vulgaire, incapable d'en avoir une conception ? En II, 5, Maïmonide affirme que « celui qui loue par la parole ne fait qu'annoncer ce qu'il a conçu, mais

⁷⁷¹ Maïmonide, *Commentaires du Traité des Pères*, chapitre II, Michna 5, Lagrasse, Verdier, « Les Dix Paroles », traduction Eric Smilévitch, 1990, p. 98.

⁷⁷² G, II, 31, p. 257.

c'est dans la conception qu'est la vraie louange. »⁷⁷³ Doit-on en conclure à une pure intellectualisation de la croyance qui pourrait peut-être se passer de sa pratique ?

Il ne faut pas oublier dans quel contexte sont écrits les chapitres I, 50 sur la définition de la croyance et II, 5 sur la vraie louange. Le chapitre I, 50, par cette définition de la croyance comme conception, annonce les chapitres sur la voie négative. De même, la « vraie louange » est insérée dans un chapitre expliquant le caractère intelligible et raisonnable des sphères célestes, rationnelles en acte, par opposition à la rationalité humaine, le plus souvent potentielle. Dans l'un et l'autre cas, ces définitions doivent être lues dans la perspective d'une voie négative, telle qu'expliquée de I, 50 à I, 60. Comment alors articuler croyance, conception – qui semble positive – et voie négative dont la croyance, à première vue rationnelle, serait l'introduction ?

Le nœud de la question se situe au niveau de la compréhension de la perception intellectuelle. Si, dans la perception sensible, l'adéquation ou non à l'objet peut être vérifiée, qu'en est-il de la perception intellectuelle ? Y a-t-il un « point de contact » entre l'objet perçu et l'intellect humain ? Nous avons dit, concernant la question des limites de la connaissance humaine⁷⁷⁴, que le *télos* humain était l'appréhension des intelligibles mais, en même temps, selon le régime habituel de connaissance, il n'y a pas de réflexion sans sensation. L'appréhension intellectuelle (*idrāk*, en arabe) serait alors un autre mode d'intellection qui, par cette inversion de la constitution de l'idée, arracherait celui qui est capable d'une telle intellection au mode de connaissance habituel, dans cette tension, constitutive de notre mode de connaissance, entre la fin dernière de l'homme et les limites de ses facultés. Or, même si cette appréhension est une forme d'arrachement au sensible ou une élévation vers les intelligibles, deux remarques s'imposent. Premièrement, l'appréhension intellectuelle ne peut concerner le raisonnement discursif normal ni le savant. Seule l'appréhension du prophète perçoit l'intellect actif. Deuxièmement, même cette appréhension prophétique ne peut conduire, pour Maïmonide, à une union complète avec l'intellect actif. Comme le remarque Howard Kreisel⁷⁷⁵, Maïmonide utilise le mot *ittiṣāl* en III, 8 pour désigner les hommes parfaits « qui s'efforcent toujours de choisir ce qu'il y a de plus noble, et de chercher l'immortalité, comme le demande leur noble forme, et qui par conséquent

⁷⁷³ G, II, 5, p. 63.

⁷⁷⁴ Dans la sous-partie « le cercle des origines », principalement p. 36 de ce travail.

⁷⁷⁵ Howard Kreisel, *Maimonides' Political Thought*, op. cit., p. 145.

ne pensent qu'à la conception des choses intelligibles, à avoir une opinion vraie sur toutes choses et à s'unir (*ittiṣāl*) avec l'intellect divin, qui s'épanche sur eux et dont cette forme tire son existence.»⁷⁷⁶ Cet extrait introduit l'idée d'« union » dans un chapitre consacré à la matière comme cause indirecte de la corruption. La description de cette classe d'hommes lui permet alors de mettre en évidence la nécessité de la séparation, en commençant par un travail sur soi. Réfréner ses désirs corporels, les tenir à distance, permet ensuite la conversion de ces appétits devenus inutiles en élan intellectuel, celui des hommes parfaits décrits dans ce passage. Or, même dans ce dernier cas, on ne peut, de manière rigoureuse, parler d'union mais, comme l'explique Howard Kreisel, plutôt de « conjonction ». Si, dans la traduction française, Munk traduit *ittiṣāl* par « union », il ne peut s'agir d'une union comme fusion, auquel cas Maïmonide aurait plutôt employé la notion d'*ittiḥād*, qui met plutôt l'accent sur une union totale ou une fusion. Dans la majorité des cas cités, cette union, comme conjonction, devrait plutôt être rapprochée de la définition d'*ittiṣāl* qu'en donne Al-Fârâbi dans son *Epître sur l'intellect*⁷⁷⁷ : si l'intellect humain, dans son appréhension de l'intellect actif, se sépare de la matière, cette séparation ne peut être totale. Si, dans cette conjonction, il n'y a plus d'intermédiaire entre l'intellect humain et l'intellect actif, aucune fusion, pour Al-Fârâbi, comme aucune identité totale n'est possible.

Ainsi, l'appréhension intellectuelle est la fin dernière de l'homme, au moyen de la conception d'idées vraies, mais il ne peut y avoir d'identification du sujet à l'objet de sa connaissance. *Ittiṣāl* ne traduit pas, en arabe, une identité d'objet mais de rapport lorsque l'homme parfait, le prophète, perçoit l'intellect actif. Et cette union ne peut être complète. Dans cette conjonction, l'intellect se libère de la matière mais cette libération ne peut être totale⁷⁷⁸. Et, à partir de cette précision, on peut lire la

⁷⁷⁶ *G*, III, 8, p. 46-47. Maïmonide utilise également cette notion en I, 1 : « l'intellect divin qui se joint à l'homme » (p. 37) ; en I, 18 concernant le rapprochement qui ne peut être qu'une métaphore : « l'union par la science et la perception de quelque chose » (P ; 72) ; en II, 45 concernant les degrés de la prophétie : « ou des unions intelligibles » (p. 347) cette fois au sens habituel du raisonnement discursif ; en III, 51 concernant la conjonction des patriarches et de Moïse à Dieu : « Leur intelligence ayant perçu Dieu jusqu'à s'unir à lui » (p. 443).

⁷⁷⁷ « L'intellect agent est de l'espèce de l'intellect acquis et les formes des étants séparés au dessus de lui, demeurent en lui éternellement. Toutefois leur existence en lui s'ordonne selon un ordre autre que celui selon lequel elles existent dans l'intellect en acte. » (Al-Fârâbi, *L'Epître sur l'intellect (al-Risâla fî-l-'aql)*, 27, Paris, L'Harmattan, collection « Traduire la philosophie », traduction Dyala Hamzah, 2001, p. 85.)

⁷⁷⁸ Les éclairs brillent par intermittence, leur fréquence, dans le cas de la prophétie de Moïse, est si grande qu'il semble que la nuit se fait jour, mais il reste une discontinuité, même dans la fréquence maximale.

conjonction des patriarches et de Moïse avec Dieu, au moyen de l'intellect actif, décrite dans le chapitre III, 51 : « Leur intelligence ayant perçu [*idrāk*, appréhension] Dieu jusqu'à s'unir [*ittiṣāl*, conjonction] avec lui, il en résulta qu'il conclut avec chacun d'eux une alliance perpétuelle [...] ces quatre [...] étaient unis avec Dieu, c'est-à-dire qu'ils le percevaient et l'aimaient »⁷⁷⁹. Au plus haut niveau de connaissance, celui des hommes les plus parfaits, il n'y a de conjonction qu'après la perception intellectuelle et ainsi on ne peut la comprendre comme une simple représentation mentale ou une intuition intellectuelle ponctuelle. Elle est la fin du processus, le résultat ou la conséquence nécessaire de toutes les études préparatoires et de l'appréhension intellectuelle identifiée à l'amour de Dieu⁷⁸⁰.

La conjonction ne peut être une union totale mais une tension vers Dieu à partir d'une appréhension intellectuelle, identifiée à l'amour de Dieu, qui elle-même provient d'une séparation, d'un travail d'ascèse, et de la conception d'idées vraies par un travail de retranchement – cette fois intellectuel – à partir des opinions communes concernant Dieu et sa création. Pour cette raison, le chapitre I, 50, décrivant la croyance vraie identifiée à une conception vraie, ne peut qu'introduire la voie négative. Toute conception vraie, comme toute croyance vraie de Dieu ou des anges, ne pourront être qu'une conception ou croyance de retranchement, ce qui, par là même, ne pourrait correspondre à une quelconque méditation positive sur Dieu ou les anges⁷⁸¹. De même, dans la 3^e partie du traité s'esquisse un idéal de « méditation sans aucune pratique », principalement en III, 32, au cœur de l'étude du but de la Loi, et en III, 51 comme une sorte de second plan d'existence. Certains commentateurs y ont lu l'esquisse d'une mystique avant la Cabbale⁷⁸², d'autres une nostalgie de ce qui aurait pu mais qui ne peut être, l'Adam d'avant la transgression, d'autres encore une branche d'une contradiction en vue d'un cryptage du traité. Il ne s'agira pas ici de trancher cette question difficile mais de l'articuler à la définition de la croyance en I, 50 : cet idéal d'une méditation sans pratique ne s'inscrit-il pas, souterrainement, dans cette définition de la croyance comme conception? De même si la *'hokhmah* peut-être

⁷⁷⁹ G, III, 51, p. 443.

⁷⁸⁰ Comme on peut le lire en I, 39, articulant l'amour de Dieu à sa perception à travers nos actions.

⁷⁸¹ Au plus haut niveau de la connaissance, l'appréhension intellectuelle est une tension et non une union totale puisque même dans la prophétie de Moïse, Dieu ne lui montra que ses œuvres et non son essence.

⁷⁸² Hypothèse qu'on peut d'ores et déjà rejeter si, par mystique, on entend une union totale, comme union extatique, entre Dieu et l'aspirant à sa connaissance.

comprise comme « la fin dernière de l'homme », cette sagesse humaine, ne pourra s'identifier à une pure connaissance positive. Comment alors articuler pratique des commandements, sagesse et croyance vraie ? La *'hokhmah* est-elle dépassement des croyances nécessaires, qui ne seraient que des pratiques préparatoires à cette sagesse, ou au contraire la synthèse nécessaire convertissant le strict savant en sage ?

Nous ne pourrions esquisser une réponse qu'en articulant cette définition de la croyance maïmonidienne à celle de la sagesse, *'hokhmah*, étudiée en III, 54 et par-là même clôturant le *Guide*. Ne serait-il pas possible de relire la pratique des commandements à la lumière de la croyance maïmonidienne et de son idéal de méditation sans pratique ? Le chapitre III, 54 est-il un saut en arrière, une sagesse plus humaine que le second plan d'existence de III, 51 ou au contraire l'esquisse, fondée sur la définition en I, 50 de la croyance, d'une sagesse intellectuelle ne pouvant être atteinte par le savant qu'à partir d'une analogie avec le plus haut degré de prophétie ? Pour cela, nous pourrions nous aider de la définition de la *'Hokhmah* que nous livre Raphaël Draï : « Dans le registre propre au vocabulaire de la pensée juive, *'Hokhma* peut être lu comme *H'okh-mah*, ce qui saisit le *quoi* [...] *'Hokhma* désigne, avant tout, l'aptitude au questionnement [...] [et questionner c'est] de prime abord percevoir un écart entre une chose et sa cause. »⁷⁸³ La *'Hokhmah* est avant tout une enquête, la dé-couverte d'un écart, d'une tension et donc un questionnement, qu'il soit épistémologique, moral ou métaphysique. De même, Maïmonide affirme que « selon cette explication, celui qui est instruit dans la Loi entière, et qui en connaît le vrai sens, est appelé *'Hakham* à deux points de vue, parce qu'elle embrasse à la fois les qualités intellectuelles et les qualités morales. »⁷⁸⁴ Le *'Hakham* allie aussi bien les qualités intellectuelles que morales, les perfections aussi bien de l'intellect que de l'imagination.

A partir de la langue hébraïque, Maïmonide définit le *'hakham*⁷⁸⁵ comme « celui qui est instruit dans la Loi entière, et qui en connaît le vrai sens, il est appelé *'hakham* à deux points de vue, parce qu'elle (sa définition) embrasse à la fois les qualités intellectuelles et les qualités morales » et sa sagesse, « cette science absolue (*'hokhmah*) est celle qui fournit des démonstrations pour toutes ces vérités

⁷⁸³ Raphaël Draï, *La pensée juive et l'interrogation divine, Exégèse et épistémologie*, op. cit., p. 154.

⁷⁸⁴ G, III, 54, p. 458.

⁷⁸⁵ G, III, 54, p. 458.

intellectuelles que nous avons traditionnellement apprises par la Loi ». Dans une première approche, cette « science absolue » ne semble pas être celle du savant maïmonidien qui, pour les sujets les plus profonds, ne peut en avoir qu'une approche conjecturale, et en reste le plus souvent à l'aporie, comme on peut le lire en II, 16, et accepte par tradition plutôt que d'ériger en vérité, à la manière du *Kalām*, des croyances fausses⁷⁸⁶. Le *'hakham* serait donc bien moins le savant que le prophète. Mais pas n'importe quel prophète. Suivant cette définition, ce serait le degré de Moïse, alliant la plus haute perfection intellectuelle à la plus haute perfection morale. Or, comme analysé précédemment⁷⁸⁷, ce degré serait représenté par la figure entre-aperçue en III, 51 comme la figure du second Job, « régénéré ».

Dans ce même chapitre, Maïmonide développe la thèse d'un culte suprême, en l'articulant au chapitre II, 45 sur les degrés de la prophétie, où l'homme n'occuperait « sa pensée que de Dieu seul, après avoir appris à le connaître [...] c'est là le vrai culte qui convient à ceux qui ont perçu les vérités transcendantes ; plus ils méditent sur Dieu et s'arrêtent auprès de lui, et plus il devient l'objet de leur culte. »⁷⁸⁸ Cette méditation, comme culte suprême, aurait-elle encore quelque chose à voir avec la pratique des commandements, qui n'en serait alors qu'une propédeutique ?

Maïmonide, au chapitre III, 32, introduit l'idée de la nécessité du culte⁷⁸⁹ par la force de l'habitude : « comme il est impossible de passer subitement d'un extrême à l'autre, l'homme selon sa nature, ne saurait quitter brusquement toutes ses habitudes. »⁷⁹⁰ Habitude de l'idolâtrie, de l'adoration dans les temples, liées essentiellement au besoin vital transposé sur les éléments de la nature. Or, le rejet de ces cultes par la Torah n'aurait eu pour résultat que le rejet de la Torah elle-même parce que « cela aurait paru alors [dans ces temps là donc] inadmissible à la nature humaine, qui affectionne toujours ce qui lui est habituel. »⁷⁹¹ Afin de déraciner cet *ethos*, celui de l'habitude rassurante, la Torah, parlant le langage des hommes, se doit d'user de ruse pour le retourner en culte ou croyance vraie : « C'est pourquoi Dieu laissa subsister ces différentes espèces de culte – même si elles restent imparfaites face

⁷⁸⁶ C'est-à-dire des croyances, conceptions, déconnectées de la chose conçue I, 36, p. 135

⁷⁸⁷ Dans la sous-partie de ce travail consacrée à « la providence divine », p. 171, sq.

⁷⁸⁸ G, III, 51, p. 436-437.

⁷⁸⁹ Nécessité comme croyance nécessaire.

⁷⁹⁰ G, III, 32, p. 250.

⁷⁹¹ G, III, 32, p. 251.

au culte suprême – mais au lieu d'être rendues à des objets créés et à des choses imaginaires, sans réalité [l'idolâtrie], il les a transférés à son nom et nous a ordonné de les exercer envers lui-même »⁷⁹², même si, pourrions-nous ajouter, ce culte ne peut rien lui apporter ni rien lui enlever.

Et, pour exprimer cette idée, Maïmonide écrit, dans la phrase précédente, l'étrange remarque concernant l'idée d'une « méditation sans aucune pratique ». Doit-on la comprendre dans la perspective d'un certain progrès de la rationalité humaine, laquelle, de plus en plus mûre, nourrie par la Loi, pourrait se passer de ses commandements dans une sorte de culte suprême, défini en III, 51 comme « méditation », laquelle serait alors « sans pratique » ? Il ne faut pas oublier comment Maïmonide introduit cette idée, c'est-à-dire de manière négative. Par une sorte d'analogie, il compare les pratiques idolâtres, contre lesquelles la Loi et ses commandements s'érigent, avec la pratique de la Loi contemporaine. Il présente cette idée à partir donc d'une double impossibilité dont la cause serait historique. Comme le montre l'épisode de Marah, la Loi ne peut pas seulement prescrire des croyances vraies, effaçant le culte sacrificiel. Mais, dans l'idée d'une méditation sans pratique, Maïmonide va bien plus loin. Si on peut comprendre l'abolition des croyances nécessaires, les sacrifices par exemple, les prières sont liées à des croyances vraies, comme Maïmonide l'indiquera un peu plus loin dans ce même chapitre, en distinguant le culte sacrificiel, qui n'a qu'un but secondaire, des prières et des invocations qui « se rapprochent davantage du but principal et sont nécessaires pour l'atteindre »⁷⁹³. Est-ce à dire que, de même que le culte sacrificiel était nécessaire, pour les Hébreux, pour déraciner l'idolâtrie, les prières seraient, de notre temps nécessaires seulement pour des raisons historiques ?

En III, 54, en accord apparent avec les docteurs de la Loi, Maïmonide approfondit sa définition de la sagesse :

Partout où l'on parle de la sagesse par excellence, qui est la fin dernière (sous entendu de l'homme), il s'agit de la connaissance de Dieu [...] et qu'enfin toutes les pratiques de la religion, c'est-à-dire les différentes cérémonies du culte, et de même les mœurs utiles aux hommes en général dans leurs relations mutuelles, – que tout

⁷⁹² *G*, III, 32, p. 251.

⁷⁹³ *Ibid.*, p. 257.

cela dis-je ne se rattache pas à cette fin dernière et n'a pas le même prix, mais que ce ne sont là que des préparations (הכנות, *hakhanot* en hébreu) pour arriver à cette fin.⁷⁹⁴

Le culte, les pratiques cérémonielles en particulier, ne sont-ils alors que des préparations, de simples moyens servant une fin plus haute, l'amour de Dieu certes, mais qui s'identifierait à une méditation comme arrachement dernier à notre propre naturalité ? Dans cette hypothèse, cette fin dernière de l'homme, faisant donc l'homme en tant qu'homme, serait cet exercice constant d'un culte intellectuel, par l'étude et la méditation, comme on peut le lire en III, 51⁷⁹⁵, et définissant le juste en I, 34⁷⁹⁶. Mais il ne faut pas oublier que le dernier chapitre du traité se termine par la voie des œuvres, où le culte de l'homme parfait serait l'imitation des actions de Dieu. En reprenant le plan tracé par Leo Strauss, nous avons dit que le traité, textuellement, va de « image » à « sagesse », laquelle n'est pas vie contemplative, au sens aristotélicien du terme, mais *imitatio Dei*. Doit-on lire ce parcours suivant deux perspectives : celle du vulgaire qui ne pourra pratiquer que dans la crainte de Dieu, comme obéissance aux commandements sans leur compréhension, et celle du sage – mais qui est-il ? – atteignant le but ultime des commandements, c'est-à-dire l'amour de Dieu ? Quelle serait alors la place du savant dans cette double perspective ?

L'amour de Dieu est, pour Maïmonide, identifié à son appréhension. Cette idée n'est pas nouvelle. Par exemple, Saadia Gaon opère la même articulation dans son *Kitab al-'Amanat wal-I'tikadat* : « *when a person has achieved the knowledge of this lofty subjects [la connaissance de l'existence de Dieu, de sa puissance, de sa bonté, etc.] by means of rational speculation [al-našra] and the proof of the miracles and marvels [...] his soul becomes filled with completely sincere love for God* »⁷⁹⁷. Même si Saadia, en partisan du *Kalām*, ne pense pas, à la différence de Maïmonide, que la connaissance de la structure du monde soit une condition nécessaire à cet amour, non seulement l'amour de Dieu est connecté à sa connaissance mais il en est le résultat : ce n'est qu'après s'être hissé vers les vérités intelligibles que naît l'amour de Dieu comme appréhension, résultat et accomplissement de ces études. Mais il existe une autre différence entre Saadia Gaon et Maïmonide, relevée par Howard Kreisel : Maïmonide

⁷⁹⁴ G, III, 54, p. 464.

⁷⁹⁵ G, III, 51, p. 438.

⁷⁹⁶ I, 34, p. 120-121.

⁷⁹⁷ Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, op. cit., 2e traité, chapitre 13, p. 132.

ne décrit pas l'amour et la crainte de Dieu seulement dans le *Guide* mais également dans son œuvre halakhique, dans son traité légal qu'est le *Mishneh Torah*⁷⁹⁸. L'amour et la crainte de Dieu sont intégrés aux 613 commandements énumérés par Maïmonide dans son *Code*. Il ne s'agit pas d'une description seulement philosophique mais bien légale⁷⁹⁹. La crainte est bien différente de l'amour de Dieu au sens où elle est le signe de l'observance des commandements : « ces deux buts, à savoir l'amour et la crainte de Dieu, sont atteints par deux choses : à l'amour on arrive par les idées que renferme la Loi sur la doctrine véritable de l'existence de Dieu ; à la crainte on arrive au moyen de toutes les pratiques de la Loi »⁸⁰⁰. A première vue, on pourrait penser leur distinction à partir de celle qui distingue la théorie de la pratique. Mais la crainte de Dieu n'est pas une obéissance aveugle. Elle est compréhension de notre régime d'existence sans commune mesure avec celui de Dieu. Il n'y a de piété ou d'observance des commandements qu'à partir de cette prise de conscience de l'incommensurable distance entre Dieu et les hommes, entre le régime divin et le régime humain. Mais, si la plupart des croyants craignent Dieu sans l'aimer, au sens précis d'absence d'appréhension de Dieu, l'amour de Dieu, pour le sage, ne peut être séparé de sa crainte. La crainte de Dieu permet aux hommes parfaits d'accéder à l'amour de Dieu : « C'est en se livrant à tous ces détails 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 ils feront ensuite ce qui est nécessaire. »⁸⁰¹ Avec cette articulation de la crainte à l'amour de Dieu, la question de la préparation apparaît de manière cruciale. La crainte de Dieu semble préparer, par la pratique, les hommes parfaits à l'amour de Dieu mais, en même temps, au plus haut point de connaissance, la crainte ne semble pas se transformer en amour. Il n'y a pas transformation de l'une en l'autre mais entrelacs de ces deux perspectives concernant la même pensée et la même action. Au plus haut point de connaissance, amour et crainte de Dieu semblent solidaires, et pas seulement dans une simple corrélation entre théorie et pratique. La contemplation ne peut être telle sans être accompagnée d'actions, c'est-à-dire sans la

⁷⁹⁸ Comme on peut le lire à la fin du *Livre de la connaissance*, 5^e section, chapitre X.

⁷⁹⁹ Howard Kreisel, *Maimonides' Political Thought*, *op. cit.*, p. 232-233.

⁸⁰⁰ *G*, III, 52, p. 454.

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 452.

pratique des commandements même si, encore une fois, l'amour de Dieu en est la finalité.

Amour et crainte de Dieu seraient ainsi les deux faces d'une même recherche. La crainte met l'accent sur la séparation alors que l'amour tend vers l'union. C'est en ce sens que Kreisel énonce une hypothèse intéressante⁸⁰², parlant de l'amour et de la crainte de Dieu selon un mouvement perpétuel de flux et de reflux, en s'appuyant sur les « Principes fondamentaux de la Loi » :

Lorsque l'homme considère les œuvres et les créatures de Dieu, merveilleuses et grandes, lorsqu'il y aperçoit la sagesse divine, incomparable et infinie, il se sent aussitôt envahi d'un sentiment d'amour [...] il brûle de connaître ce Dieu sublime [...] Mais lorsqu'il médite sur le fond de ces merveilles, il est sur-le-champ comme tiré en arrière ; il a peur, il tremble, il se rend compte qu'il est une créature petite, basse obscure, confrontée dans son chétif savoir à Celui dont « parfaite est la science ».⁸⁰³

L'amour sans la crainte de Dieu ne peut que conduire à l'*hubris*, à l'oubli des limites de la connaissance humaine et de la séparation entre le régime divin et le régime humain. Maïmonide montre, dans ce passage du *Mishneh Torah*, la nécessité de la crainte de Dieu, comme humilité intellectuelle, pour atteindre le véritable amour de Dieu et ainsi éviter son retournement en amour de soi à travers ses avancées dans les connaissances physiques et métaphysiques. Ainsi, pour le vulgaire, la crainte de Dieu s'identifierait à la peur, à un affect issu de la peur du châtimeut mais, pour le sage, cette peur, affection du corps produite par l'imagination, ne peut que disparaître. Cette disparition n'est pas pour autant transformation de la crainte en amour purement intellectuel mais, cette crainte, comme humilité, est la marque de la compréhension et de la sagesse. Et ce n'est qu'une fois admis cet entrelacs nécessaire de l'amour et de la crainte de Dieu que l'on peut relire le chapitre III, 54, avec la question des *hakhanot*, articulé au chapitre I, 50 du *Guide*.

⁸⁰² Howard Kreisel, *Maimonides' Political Thought, op. cit.*, p.266.

⁸⁰³ *LC*, Section 1, chapitre 2, p. 35.

En relisant l'énumération des 14 classes de commandements⁸⁰⁴, en III, 35, on peut diviser la totalité des commandements en deux grands ensembles : les rapports des hommes entre eux (les *hakhanot* de III, 54) et les rapports ou plutôt le culte des hommes envers Dieu c'est-à-dire les 5^e, 6^e, 7^e et une partie de la 3^e classe des commandements. On pourrait alors comprendre le premier ensemble comme des croyances nécessaires, à l'harmonie socio-politique, donc comme conditions de possibilité du culte de Dieu, le véritable but de la Loi visant à faire d'Israël « un royaume de prêtres et un peuple saint ». Ainsi, si le culte, lié aux relations mutuelles des hommes entre eux, est préparatoire, il n'est que préparation au vrai culte, celui de Dieu, sans que cette notion de « préparation » n'indique un quelconque dépassement d'une pratique. Au contraire ce serait cette « pratique » qui resterait à approfondir comme *imitatio Dei*.

Le *'hakham*, à la fin du chapitre III, 54, « après avoir acquis cette connaissance (la connaissance de Dieu) se conduira toujours de manière à viser à la bienveillance [חסד, *'hesed* en hébreu], à l'équité [משפט, *mishpat* en hébreu] et à la justice [צדקה, *tsedaqah* en hébreu] » rattachées, en III, 53 aux attributs positifs de Dieu c'est-à-dire à ses actions. Or, la sagesse ne peut être séparée de la crainte de Dieu : « ces deux buts, à savoir l'amour et la crainte de Dieu, sont atteints par deux choses : à l'amour on arrive par les idées que renferme la Loi sur la doctrine véritable de l'existence de Dieu »⁸⁰⁵. C'est la croyance, telle que définie en I, 50, et finalement le but de tout le traité : la compréhension de la Torah dans sa réalité, la pratique accompagnée de sa compréhension, forment le culte véritable, à la différence de la crainte de Dieu à laquelle « on arrive au moyen de toutes les pratiques de la Loi »⁸⁰⁶. La pratique de la Torah serait donc à double voie, même si son but est unique : la « voie royale », celle conduisant au *'hakham* mais qui, ici et maintenant, semble repoussée dans un horizon infini et une « voie moyenne » accessible au vulgaire mais qui n'en est que la superficie. Mais, de même que la « morale populaire », même si elle est plus longue, recoupe le chemin de la « voie royale », ne pourrait-on pas apercevoir une certaine tension de cette voie des œuvres vers la figure du *'hosheq*, même si elle ne peut que

⁸⁰⁴ Ces commandements seront examinés, en fonction de cette division, du chapitre III, 36 au chapitre III, 49 du *Guide*.

⁸⁰⁵ G, III, 52, p. 454.

⁸⁰⁶ *Ibid.*

rester asymptotique ? Nous pourrions dire que la pratique des commandements suit un chemin, parcouru de stations (chacune étant une *hakhanah*), passant de la crainte de Dieu à sa connaissance, commençant par pratiquer le culte pour ensuite le comprendre, ce qui est finalement la voie du savant. Avec la figure du *'hakham*, comme avec celle du second Job, l'ordre des connaissances s'inverse. Le *'hakham* imite les actions de Dieu *après* avoir acquis la connaissance de Dieu, suivant le chemin inverse d'Adam. La pratique serait donc conditionnée par l'intellect, la crainte de Dieu subordonnée à la connaissance de ses actions, grâce à la physique aristotélicienne, et l'imitation de ses actions dériverait nécessairement de cette compréhension intellectuelle. Ce serait le régime de connaissance d'un Adam finalement régénéré.

Dès lors, nous pourrions tenter d'esquisser la manière dont on pourrait articuler la perspective du savant à celle du sage. Si le savant, dans sa recherche de la connaissance de la Loi « dans sa réalité », avance progressivement de démonstrations en démonstrations – tout au moins au sujet de l'existence de Dieu et de ses œuvres – cette connaissance semble se convertir en compréhension pour le sage. Mais cet idéal de sagesse semble échapper ici et maintenant à toute connaissance humaine. Cette sagesse est celle de Moïse dont la prophétie ou la sagesse était de part en part rationnelle. Or, Moïse est le sceau des prophètes, « il n'y en a jamais eu de semblable auparavant et il n'y en aura pas dans l'avenir »⁸⁰⁷. Si la sagesse est l'imitation des actions de Dieu, ne pourrait-on comprendre la science, parcourue de conjectures et d'apories, comme imitation de cette imitation, à la manière de la voie négative ?

Maïmonide, tout au long du *Guide*, dévoile le processus de construction des images et paraboles bibliques à travers la voie négative qu'elle soit négation des attributs essentiels de Dieu ou interprétation allégorique. Cette voie négative, le lecteur doit la reproduire pour accéder au sens profond de la Loi, en lisant les images bibliques comme des allégories, marquant le changement de régime de l'image, la tension donc entre corporel et intellectuel. Et ce changement de régime peut être le lien entre science et *'Hokhmah*. Ici et maintenant, il n'y a plus de prophète, « l'instrument a cessé de fonctionner » mais la science de la prophétie, à laquelle on pourrait identifier la sagesse de III, 54, pourrait être un guide non seulement de lecture mais bien de pratique. Sur le modèle du sage, le savant doit opérer une torsion sur son propre régime

⁸⁰⁷ G, I, 33, p. 274.

de connaissance : partir de l'image sensible et la retourner en image intellectuelle, comme le montre la voie négative, comme retranchement perpétuel. La sagesse, dont le *Guide* tracerait la voie, serait alors celle de la *'Hokhmah*, elle-même image, pour le savant, de la sagesse du *'hosheq* à laquelle il tendrait dans un mouvement infini, asymptotique. Le *Guide* suivrait donc bien le chemin d' « image » à « sagesse » dont III, 54 serait une image, ne pourrait être qu'une image, pour le savant imitant, dans la mesure de ses facultés, les actions du sage-prophète imitant lui-même les actions de Dieu. Le traité ne peut alors être assimilé à une pure intellectualisation de la Loi mais il montre la voie d'une pratique, par-delà tous les voiles de la matière et de l'imagination débridée, rendue possible par cette torsion de notre régime de connaissance. « Les idées ne se conservent pas si elles ne sont pas accompagnées d'actions », lit-on en II, 31, dans l'explication maïmonidienne de l'observance du Shabbat. La « sagesse », non plus comme simple mot ou idée mais comme pratique, serait alors l'*imitatio Dei*, accompagnée de sa compréhension. Voie étroite, sujet difficile mais non impossible au sens où le savant ne se ferait pas prophète mais tendrait vers cette sagesse sur le fond d'un horizon de régulation infinie.

b) Le chant des anges, le chant des hommes.

Au chapitre précédent, nous avons insisté sur le gouvernement divin, à travers ses administrateurs que sont les anges, agissant sur le monde à travers leur méditation sur Dieu et sur eux-mêmes. Cette double méditation prend la forme de louanges, qui ne peuvent être comprises à partir de l'interprétation traditionnelle de la prière ou de la louange mais d'une compréhension intellectuelle, celle de la définition de la croyance au chapitre I, 50 du *Guide*. L'épanchement divin n'est pas purement mécanique, il est l'expression de ces louanges. En commentant le Psaume XIX, 2 (*Les cieux racontent la gloire de Dieu*), Maïmonide affirme que :

[Les sphères célestes] louent Dieu et qu'elles racontent ses merveilles sans le langage des lèvres et de la langue. Et c'est la vérité ; car celui qui loue par la parole ne fait qu'annoncer ce qu'il a conçu, mais c'est dans cette conception même que consiste la

vraie louange, et, si on l'exprime, c'est pour en donner connaissance aux autres, ou pour manifester qu'on a eu soi-même une certaine perception.⁸⁰⁸

La véritable louange ne passe pas par la langue ou le discours articulé – les langues sont conventionnelles, artifices humains – mais par la compréhension du gouvernement divin qui prend la forme d'une méditation silencieuse productrice d'action. S'il y a bien musique des sphères, Maïmonide n'en retient que l'idée d'harmonie et non une quelconque production de sons⁸⁰⁹. « C'est dans cette conception même que réside la vraie louange », dans la méditation intérieure et non dans sa manifestation extérieure, dans l'appréhension solitaire de Dieu à travers celle de son gouvernement et non dans la liturgie collective. Et cette louange, si elle est silencieuse à la manière des sphères célestes, elles-mêmes en harmonie avec les Intelligences séparées qui les animent, prend un double aspect, répondant à la double méditation des intelligences séparées. La louange prend la forme d'un enseignement ; si la méditation est silencieuse, elle doit être relayée par la parole qui n'ajoute rien à cette méditation mais en est l'expression, l'épanchement nécessaire, parce que la méditation vraie est toujours productrice. Les Intelligences séparées montent et descendent l'échelle de Jacob : elles « montent » en contemplant leur principe producteur et « descendent » en produisant elles-mêmes de nouvelles intelligences et en informant de nouveaux êtres. De même que les *'hashmalim* « tantôt se taisent, tantôt parlent »⁸¹⁰, la méditation de l'homme parfait suit le même chemin. Suivant la vision de l'échelle de Jacob, plus sa perfection intellectuelle augmente, plus il peut monter les barreaux de l'échelle qui représentent les stations du perfectionnement dans la prière c'est-à-dire dans la méditation. Et cet homme parfait doit redescendre pour enseigner aux hommes, dans une sorte de mouvement intellectuel simultané. Il ne médite par pour ensuite enseigner

⁸⁰⁸ G, II, 5, p. 63-64.

⁸⁰⁹ Contre les pythagoriciens et les docteurs de la Loi, Maïmonide privilégie l'hypothèse d'Aristote, celle du silence des sphères en raison de la fixité des astres dans leurs sphères en se servant de l'argument rabbinique pour lequel « dans ces sujets astronomiques, ils [les docteurs] reconnaissent à l'opinion des *sages des nations* la prépondérance sur la leur » (G, II, 8, p. 79). Mais, si bien sûr, comme le remarque Munk dans sa note concernant cette opinion d'Aristote, la fixité des astres est fautive, elle sert, pour Maïmonide, à asseoir sa théorie du silence des sphères s'accordant à la méditation silencieuse des Intelligences séparées qui les animent et donc cet idéal de méditation silencieuse à tous les niveaux de la création. Si on ne peut mettre en doute la sincérité de Maïmonide dans son accord avec l'opinion d'Aristote, cet accord est également stratégique pour justifier « scientifiquement » - pour Maïmonide l'opinion d'Aristote est démontrée - l'intellectualisation de la croyance et de la louange.

⁸¹⁰ G, III, 7, p. 42.

sa méditation ; c'est par sa propre méditation, au sein même de son silence intérieur, qu'il peut enseigner. De la méditation naît l'enseignement comme son expression mais le contraire est impossible : ce n'est pas de la parole que naît la louange ou la méditation mais du silence, celui des sphères et des méditations des Intelligences séparées.

Ainsi, les louanges et la méditation permettent à l'homme parfait non pas de fusionner avec l'objet de sa méditation mais, pour filer la métaphore musicale, de se mettre au diapason des Intelligences séparées. Sa méditation ne permet pas une union complète, qui d'ailleurs n'est pas recherchée par celui qui a compris le gouvernement divin. Elle permet de se replacer dans l'harmonie des administrateurs du monde. Chaque méditation solitaire produit, dans un épanchement, un être – corporel ou non – et l'ensemble de ces méditations forme un chœur, harmonieux parce que toutes tournées dans la même direction. Et c'est ce chœur que rejoint l'homme parfait, en joignant son chant méditatif aux autres.

Dans cette perspective, le culte de l'homme parfait prendrait bien la forme d'une méditation – dans et par l'étude et la pratique des commandements qui ne peuvent en aucun cas être abandonnés – la plus haute appréhension ne pouvant être atteinte « la plupart du temps, que par la solitude et l'isolement »⁸¹¹. Et cette méditation serait une *hithbodedûth*⁸¹². Dans le *Mishneh Torah*, Maïmonide affirme que les prophètes « doivent d'abord fixer leur attention [sur des pensées spirituelles] et s'isoler [מתבודדים, *mithbodedim*], [gardant] une humeur joyeuse et heureuse. »⁸¹³ Si le prophète doit s'isoler, cet isolement est moins une retraite physique ou géographique qu'une séparation, avant tout mentale, au sens midrashique du verbe *hithboded*. L'homme parfait ou le prophète n'occupe sa pensée que de Dieu seul, dans une conjonction des intellects, au plus haut point de connaissance. Pour cela, une préparation est nécessaire : il doit, d'une part, préparer et entraîner son intellect et cet entraînement n'est possible que grâce à un isolement, une séparation des pensées orientées vers les

⁸¹¹ *G*, III, 51, p. 438.

⁸¹² Dans les passages que nous allons étudier, la notion de *hithbodedûth* doit être comprise dans un sens philosophique et intellectuel et non dans son sens technique, celui de la retraite ou de la réclusion spirituelle comme notamment dans la mystique soufi. Sur cette question, je me réfère à l'article de Paul Fenton (« La *hitbodedut* chez les premiers qabbalistes en Orient et les soufis » dans *Prière, mystique et Judaïsme*, Paris, PUF, « Travaux du centre d'histoire des religions de Strasbourg II », sous la direction de Roland Goetschel, 1987, notamment les pages 135 à 137).

⁸¹³ *MT, Sefer haMadda, Hilkhhot Yessodei HaTorah*, VII, 4, traduction Rabbi Eliahou Touger, p. 250.

corps pour ne se concentrer que sur des pensées intellectuelles. La séparation concernerait alors moins les hommes et le lien social, comme attitude extérieure, que le centre d'intérêt de l'homme parfait aspirant à la prophétie. Il doit se séparer des intérêts corporels⁸¹⁴, désactiver leur charge émotive, pour se consacrer à sa méditation intellectuelle. Restent deux questions cruciales. Premièrement, s'il rejoint, par cette appréhension intellectuelle, à partir d'un exercice constant de séparation, le chœur des Intelligences séparées, cette conjonction est-elle définitive ou ne peut-elle être que temporaire ? Cet état séparé peut-il être acquis ou est-il toujours voué à être conquis, à chaque moment ? D'autre part, si cette méditation est de part en part intellectuelle, ne peut-elle être atteinte qu'à partir d'une séparation stricte entre *vita contemplativa* et *vita activa* ? Si tel est le cas, la solitude et l'isolement nécessiteraient une rupture avec tout engagement dans la vie sociale et politique.

Il y a bien une ascension dans et par la prière, la louange, comprise comme méditation intellectuelle. Mais, si nous avons dit que le « terme » de cette ascension, sa finalité, n'est pas une fusion mais une conjonction, suivant la définition qu'en donne Al-Fârâbî, il semblerait, dans certains passages du *Mishneh Torah* et du *Guide*, qu'elle pourrait être définitive et permanente. Le meilleur exemple de cette contradiction serait la tension entre certains passages des chapitres IV et VII des *Hilkhot Yessodei HaTorah*. Au chapitre IV, Maïmonide commente le verset « Faisons l'homme à notre image, à notre ressemblance » en affirmant :

« Donnons-lui une âme intellectuelle, capable d'appréhender les espèces intelligibles – comme les anges qui sont des formes libérées de toute matière – jusqu'à ce qu'il leur ressemble. » [...] L'âme rationnelle [...] saisit et appréhende les formes intelligibles. Elle connaît aussi le Créateur de toutes choses et subsiste à jamais dans les siècles des siècles.⁸¹⁵

⁸¹⁴ Sans pour autant que cette séparation prenne la forme d'un ascétisme intégral au sens d'une mortification : le prophète est joyeux, non torturé (ce qui serait le signe d'un échec ou d'une simple tentative de séparation). Par exemple, Maïmonide refuse tout excès aussi bien celui de la débauche que de l'ascétisme extrême, en raison de la médiété de la Loi : « Ce sont des pratiques religieuses [les commandements] dans lesquelles il n'y a ni fardeau, ni excès, comme (il y en a) dans le monachisme, dans la vie de pèlerin, etc., ni déféctuosité (vice) qui conduise à la glotonnerie et à la débauche » (*G*, II, 39, p. 304).

⁸¹⁵ *LC*, « Des principes fondamentaux de la Loi », IV, 8-9, p. 61-64.

Par son appréhension des êtres immatériels, l'âme rationnelle pourrait s'arracher aux voiles de la matière, échapper au cycle du changement et du devenir et être immortelle, comme pur intellect après la mort. Cette idée du *Mishneh Torah*, comprise comme principe fondamental de la Loi, celui de l'immortalité de l'âme à travers sa partie rationnelle, serait en accord avec le passage, dans le chapitre III, 51 du *Guide*, concernant le baiser de Dieu au moment de la mort des personnes les plus parfaites : Moïse, Aaron et Miriam « moururent par un baiser [...] tous les trois moururent dans la jouissance que leur fit éprouver cette compréhension et par la violence de l'amour [...] Cette espèce de mort, disent-ils, par laquelle l'homme échappe à la mort véritable, n'arriva qu'à Moïse, à Aaron et à Miriam [...] mais, dans tous, la compréhension de l'intelligence se fortifie au moment de se séparer (du corps) »⁸¹⁶. Le moment de la mort parachèverait la perfection de l'intellect dans un double sens. Pour la plupart des prophètes et pour le commun des hommes – ce qui sera crucial dans la question de la perfection du savant – la mort marque l'arrêt du devenir des connaissances et du perfectionnement. Celui qui n'a pu, voulu ou su perfectionner son étude resterait alors à tout jamais dans cet état d'hébétude⁸¹⁷ comme le savant, au terme de sa vie, restera à son niveau de connaissance. Mais, au seuil de la vie, dans cet état crépusculaire entre la vie et la mort, au moment où le corps décline, Maïmonide semble dire que l'âme se fortifie, comme dans un mouvement de bascule, et atteint son plein développement, en fonction des capacités développées de chaque individu, à ce moment précis du passage de la vie à la mort. Or, dans le cas d'Aaron, Miriam et Moïse, la violence de leur amour, de leur tension vers la connaissance de Dieu leur fait franchir un pas supplémentaire, celui de l'arrachement de tous les voiles de la matière, jusqu'à « ressembler » aux intelligibles. Pourrait-on penser alors, pour ces trois figures, une sorte de contact direct avec l'intellect actif, à la manière dont Avicenne conçoit l'union avec Dieu⁸¹⁸ ?

⁸¹⁶ *G*, III, 51, p. 450.

⁸¹⁷ Cela montrerait, en articulant les passages cités du *Mishneh Torah* et du *Guide* que l'immortalité de l'âme, au sens où l'individu, sous sa forme rationnelle, continuerait d'exister après la mort, serait réservée à une élite. Seul celui qui aurait développé cette faculté jouirait de cette immortalité, en conscience, et non le vulgaire qui, au meilleur des cas, resterait dans un état d'hébétude perpétuelle ; que serait alors une immortalité sans conscience rationnelle ?

⁸¹⁸ Pour Avicenne, la différence entre l'intellection du savant et celle de l'ignorant passe par l'habitus du savant à se joindre à l'intellect actif, ce dont est incapable l'ignorant, ne concevant un intelligible qu'au coup par coup. L'intellect du savant, en raison de cet habitus le conçoit de plus en plus rapidement, suivant la métaphore de l'œil malade qu'on peut guérir en ôtant « le voile qui l'empêche d'être comme

Au chapitre VII des *Hilkhot Yessodei HaTorah*, Maïmonide expose la gradation de la perfection, des prophètes et ne fait référence qu'à des prophéties ponctuelles⁸¹⁹. Or, tous les cas cités dans ce chapitre ne concernent que le rêve prophétique – moins parfait que la vision prophétique à l'état de veille. Ainsi, plutôt que de contredire les références précédentes, il les confirmerait en distinguant Aaron, Miriam et Moïse de tous les autres prophètes par leur capacité à appréhender les intelligibles. D'un côté, celui des individus les plus parfaits, l'appréhension est telle que la conjonction devient permanente, au moment de la mort est jouissance éternelle puisqu'ils sont parvenus, au plus haut point de connaissance, à la ressemblance des Intelligences séparées. Il s'agit bien d'une ressemblance et non d'une identification avec ces Intelligences, d'une comparaison de rapport et non d'une identification ou d'une fusion, ce qui alors s'accorderait avec l'union décrite par Avicenne dans son *De anima*. Quoiqu'il en soit, il semble que la conjonction ne peut être atteinte pleinement qu'au moment de la mort, comme une libération finale du corps et de la pesanteur de la matière : la séparation, recherchée sans cesse dans l'isolement et la méditation. Peut-on alors en conclure à un idéal contemplatif où toute activité sociale ou politique ne pourrait que faire interférence ? Mais dans ce cas, comment comprendre l'imitation de la double contemplation des Intelligences séparées si la conjonction n'a lieu qu'à la mort de l'individu parfait ?

Si Moïse ne peut être dit prophète que par hyperbole c'est en raison de sa prophétie de part en part rationnelle mais également par la constance de ses visions, comme « des éclairs brillant coup sur coup »⁸²⁰. Parce que sa conjonction (*ittisāl*) à Dieu était quasi-permanente, par la fréquence de ses visions, de ses conjonctions, la nuit était devenue comme le jour et a permis une production – au même titre que les Intelligences séparées qui produisent un nouvel être par leur contemplation – prenant la forme de la Loi. Si l'appréhension intellectuelle est la fin dernière de l'homme, au

un miroir parfaitement poli où le monde intelligible se reflète dans sa totalité » (Meryem Sebti, *Avicenne. L'âme humaine*, Paris, PUF, Philosophies, 2000, p. 96). A la différence d'Al-Fârâbî, Avicenne ne conçoit pas l'intellect comme identique à l'objet intelligé dans son acte d'intellection : l'existence de l'intelligible ne dépend pas de son existence dans la conception humaine mais de l'intellect actif qui lui donne forme. Ainsi, au plus haut niveau de la connaissance, la jonction avec l'intellect actif est une « illumination », comme un éclair devenant, par la fréquence des éclairs, illumination continue, le degré de ce qu'Avicenne appelle « intellect saint (*'aql qudsī*) », actualisant, par sa réception, toutes les formes dans une intuition continue.

⁸¹⁹ *LC*, « Des principes fondamentaux de la Loi », VII, 2, p. 85.

⁸²⁰ *G*, introduction, p. 11.

moyen de la conception d'idées vraies, dont le modèle ultime est Moïse, elle ne peut être que productrice. En ce sens Maïmonide, par son étude même du modèle ultime de la connaissance humaine, ne peut prôner la supériorité de la méditation intellectuelle sur l'action pratique parce que la première entraîne nécessairement l'autre. La marque de la plus grande méditation est la production non seulement d'idées mais d'actions, comme celle de la législation prophétique. Ces actions ne peuvent être produites qu'au sein même de la séparation. Même au cœur des activités sociales et politiques l'homme parfait, ici Moïse, est entièrement tourné vers les intelligibles et sa méditation ne s'occupe que de Dieu seul. Et parce que sa méditation est de part en part rationnelle, dans une solitude intérieure même dans ses activités quotidiennes, il peut influencer le réel, le transformer, par la production d'une nouvelle pratique de la Loi. Au plus haut degré de la connaissance humaine, le prophète, en raison de sa méditation et de ses visions, doit se faire législateur et ce n'est qu'après avoir parcouru l'échelle de Jacob qu'il peut prendre place, de manière permanente, dans le chœur des Intelligences séparées.

Or, ce dernier cas, celui de l'union permanente, ne concerne, encore une fois, que Moïse et les patriarches. D'autres modèles, à un degré inférieur, traversent le *Guide*. Ce sont tous les autres prophètes qui ont parcouru intellectuellement l'échelle, dont l'enseignement de leur vision est l'accomplissement et représente la seconde face de leur méditation. Mais comment prendre pour modèle ce qui, dans une première approche, ne peut être imité ? Le degré des savants est celui, pour reprendre l'image des éclairs brillant par intermittence, de la pierre polie qui réfléchit la lumière, à partir de déductions, mais ne peut prendre la forme d'éclairs. Si on peut penser que Maïmonide insiste tant, dans son *Guide*, sur le modèle prophétique à imiter, imitant lui-même les actions de Dieu, dans le but de redresser le savoir et de donner les moyens, au savant de son temps, de renforcer ses connaissances, le voile de la matière ne peut cependant être entièrement arraché. Quelle forme alors peut prendre la méditation du savant ?

Le chapitre III, 51 semble sans cesse entrelacer deux perspectives de méditation : celle du prophète, particulièrement celle de Moïse, et celle du savant. Après avoir décrit le modèle des hommes parfaits, ne s'occupant que de Dieu seul, Maïmonide s'adresse à son destinataire : « Maintenant, je vais t'indiquer la manière de t'exercer

pour arriver à ce but important »⁸²¹. Ce but est l'étude et la connaissance de Dieu, à la manière des hommes parfaits. Si tel est le cas, peut-il prendre la forme de cette double méditation décrite dans les pages du *Guide* consacrées à la prophétie ? Le savant, comme le prophète, malgré les voiles de la matière et sa connaissance déductive et non intuitive, doit-il non seulement parfaire sa connaissance par des exercices méditatifs mais également les enseigner aux hommes, dans un rôle social à consolider ? De même, un peu plus loin dans le chapitre, entre l'alliance perpétuelle des patriarches et de Moïse, permettant le gouvernement des hommes, et sa théorie sur une providence miraculeuse, l'auteur du *Guide*, par une sorte d'analogie, décrit les horizons de perfection du prophète Moïse et du savant : « Ce haut degré, un homme comme moi [c'est-à-dire un simple savant] ne peut pas avoir la prétention de guider les hommes pour l'atteindre ; mais le degré dont il a été parlé avant celui-ci, on peut chercher à y arriver au moyen de l'exercice dont nous avons parlé. »⁸²² De manière évidente, on peut interpréter la première phrase comme un retranchement : le but du *Guide* n'est pas de faire du perplexe un prophète, encore moins un prophète du niveau de Moïse, ce qui est impossible. Mais Maïmonide a bien la prétention, aussi bien intellectuelle que pratique, de guider les hommes en formant peut-être un nouveau type de savants. Ils ne seraient plus retranchés derrière l'interprétation traditionnelle de la Loi, cernés par leur perplexité pour les plus parfaits, mais deviendraient capables de devenir les nouveaux guides des communautés, par leur méditation dont le *Guide* trace la voie dans la dissémination textuelle des préparations et exercices. Selon Maïmonide, les communautés sont livrées à l'ignorance et aux persécutions et sont impuissantes face à ces persécutions parce que leurs guides ont perdu, depuis l'Exil, la science profonde d'Israël. Le rôle du perplexe ne serait-il pas de redonner aux communautés juives cette force intellectuelle indispensable à partir de la science restaurée ?

B. Reconstruire une communauté intellectuelle.

1) Le savant éducateur.

a) Le perplexe et l'égaré.

⁸²¹ *G*, III, 51, p. 441.

⁸²² *G*, III, 51, p. 444.

Maïmonide, en écrivant le *Guide*, ne peut que constater un éparpillement identitaire du Judaïsme. La communauté politique est anéantie par les invasions, les persécutions. Il n'y a plus de communauté de langue, la science d'Israël a été perdue. Si le but du *Guide* est la restauration de la « Loi dans sa réalité » c'est-à-dire non seulement dans sa pratique mais en déterrants ses racines⁸²³, c'est pour restaurer cette identité perdue. Or, et là apparaît une première difficulté, cette restauration ne peut s'appuyer sur le plan historique parce que la seule expérience historique vécue est celle de l'Exil et du déchirement. S'il est possible de parler de restauration d'une identité perdue, elle ne peut pas se réaliser dans la construction d'une politique historique effective, ici et maintenant, mais dans l'entre-deux, à partir d'une science parcourue de silences, avec pour guide le savant lui-même, relayant la vision prophétique par la recherche déductive. Et ce relai est rendu possible par la donation du Texte, le vrai guide de la communauté, que le savant a à décrypter. Ce dernier serait donc le nouveau guide de la communauté, déroulant la rationalité de la Loi, améliorant donc aussi bien la connaissance que la foi, les mœurs et l'observance des commandements. Or, quel peut-être ce savant capable d'être un guide pour sa communauté, guidé lui-même par la connaissance de la Loi, dans sa réalité ?

On peut comprendre la figure du perplexe à partir de cette question. Il est nécessaire de faire ici une remarque de traduction. Le titre français du traité, *Guide des Égarés*, est inapproprié, parce que le savant qui doute des fondements de sa foi n'est pas un égaré. Le perplexe (חַאִיר, *ḥā'ir* en arabe) est celui qui est confronté à une contradiction massive : en interprétant la Loi suivant un sens littéral, il prend conscience de toutes ses contradictions ou de l'obscurité des *'hūqim*. Il n'est pas égaré, au sens où il aurait perdu la foi, comme l'explique Maïmonide dans l'introduction du *Guide* : « homme religieux chez lequel la vérité de notre Loi est établie dans l'âme et devenue un objet de croyance, qui est parfait dans sa religion »⁸²⁴. Ce n'est pas non plus au sens où il aurait des égarements, où il commettrait des fautes intellectuelles (« il a étudié les sciences des philosophes et en connaît les divers sujets ») ni même des fautes morales (il est « parfait dans ses mœurs »). Le perplexe est un savant, parfait aussi bien dans sa

⁸²³ Racines non seulement oubliées mais également enterrées par les querelles de pouvoir où chaque nouvelle dispute, fondée sur l'affirmation de prérogatives personnelles et non sur la recherche de la connaissance de la Loi pour elle-même, est une nouvelle couche enterrant, même de manière indirecte, le sens profond de la Loi qui devient alors un savoir mort.

⁸²⁴ *G*, introduction, p. 7.

rationalité, dans sa foi que dans ses mœurs. En lisant ce passage de l'introduction, on pourrait même dire qu'il possède toutes les qualités du prophète, sauf la prophétie. Le perplexe, dans les temps tels qu'ils sont, pourrait alors être vu comme le meilleur candidat dans la reconstruction non seulement de la science perdue d'Israël mais de son noyau identitaire. A une restriction près : il est perplexe, troublé par le sens littéral de l'Écriture. Comment pourrait-on alors comprendre les causes et les différents objets de la perplexité ?

On pourrait distinguer, de manière un peu grossière, trois causes de la perplexité : 1) l'étude de la Loi et les difficultés de son interprétation littérale, 2) l'étude de la physique et de la métaphysique dont la première difficulté serait due à la perfectibilité des sciences et 3) à l'objet même de la recherche qui, par essence, ne peut que se dérober au moment de l'approche.

En ce qui concerne le premier sens de la perplexité, dans l'« introduction » du *Guide*, Maïmonide affirme : « Quant au présent traité, j'y adresse la parole, ainsi que je l'ai dit, à celui qui a étudié la philosophie et qui a acquis des sciences véritables, mais qui, croyant aux choses religieuses, est *perplexe* [*hayrt* en arabe] au sujet de leur sens [...] »⁸²⁵ Nous avons dit⁸²⁶ que ce sont moins les anthropomorphismes naïfs qui plongent les savants perplexes dans le trouble que l'impossibilité, par des méthodes traditionnelles, de résoudre les divergences de la Torah, en raison même de cette lecture littérale. Maïmonide donnera dans son traité le moyen de surmonter cette perplexité : l'interprétation allégorique, la voie négative. Et ces « choses religieuses » ne concernent pas seulement les croyances (*émûnoth*) mais également la piété (*'avodah*). Là encore, Maïmonide donne des éléments de réponse par une démonstration de la rationalité foncière des commandements en raison, premièrement, de l'omniscience divine et deuxièmement de l'explication historique du culte sacrificiel articulant l'éternité de la Loi à sa donation pour « des époques fixes »⁸²⁷. Le projet affirmé du *Guide* est d'apaiser les perplexes, soumis aux doutes face au Texte, jugé irrationnel, charriant des images corporelles et un sens hermétique. A force d'interprétations erronées, littérales, anthropomorphiques, le croyant-perplexe se

⁸²⁵ *G*, introduction, p. 16 ; que j'ai modifié.

⁸²⁶ Sur la question de « la logique maïmonidienne », p. 21 de ce travail.

⁸²⁷ Même si Maïmonide avoue sa propre perplexité et son incapacité à donner une explication exhaustive de tous les commandements à rationalité cachée, comme dans le cas de l'offrande du vin qui « m'a laissé jusqu'à présent dans la perplexité (בְּרִיב, *navokh* en hébreu) » (*G*, III, 46, p. 383).

trouve déchiré entre la nécessité de l'observance et le doute conduit par la philosophie, la langue de la rationalité. Or, la racine de sa perplexité, dont la lecture littérale n'est qu'un symptôme, est finalement le constat des limites de la connaissance humaine. Ces limites ne peuvent prendre que deux formes. Soit la cause est la perfectibilité des sciences, ce qui pousse les savants à accroître leurs connaissances, soit ces limites touchent à la rationalité humaine elle-même qui ne peut appréhender de manière naturelle les sujets les plus profonds et obscurs de la Loi.

Si on peut résoudre la première forme de perplexité par l'interprétation allégorique et la voie négative, c'est également grâce à ces outils que le *Ma'aseh Bereshith* et le *Ma'ase Merkavah* peuvent livrer leurs secrets grâce à une « équivalence transcriptive » avec la physique et la métaphysique parce que les prophètes, le plus souvent, enseignent leurs visions au moyen d'images, comme le montre l'interprétation maïmonidienne de la vision d'Ezéchiel à partir de la philosophie aristotélicienne. Mais, si dans le cas des anthropomorphismes apparents, une lecture rationnelle permet de venir à bout du trouble du perplexe, les sujets touchant aux secrets de la Loi induisent une autre forme de perplexité dont la cause est l'objet de l'étude lui-même. Le meilleur exemple serait celui des problèmes d'astronomie, développés dans le chapitre II, 24 du *Guide*. Le constat des irrégularités des phénomènes célestes rend impossible la cohérence totale du système, c'est-à-dire du paradigme ptoléméen. Cette absence de système cohérent conduit à la perplexité dont l'expression, sur ce point, sera la confusion. Dans ce chapitre II, 24, Maïmonide emploie trois fois la notion de perplexité. La première fois, de manière générale, sur les questions des mouvements erratiques des planètes et de l'existence ou non d'un centre fixe faisant se mouvoir le ciel, Maïmonide affirme : « Et c'est là une perplexité réelle [פהדה הי אלהירה באלחקיקה], *Fa hadhihi hiya al-ḥayra bi-l-ḥaqīqa* dans le texte arabe ; perplexité qu'ibn Tibbon traduit par מבוכה, *mevoukhah* »⁸²⁸. La seconde occurrence cible de manière plus précise Aristote. S'il avait connu les avancées récentes de la science touchant à ces matières : « il se serait trouvé dans une extrême perplexité [חירה שדידה, *ḥayra shadīda* dans le texte arabe ; מבוכה גדולה, *mevoukhah gedolah* dans la traduction d'ibn Tibbon] »⁸²⁹. Enfin, la dernière occurrence concerne Maïmonide lui-même : « je déclare ma perplexité [devant] ces questions [בחירתי פי הדה אלמעאני, *bi-ḥayratī fī*

⁸²⁸ G, II, 24, p. 193.

⁸²⁹ *Ibid.*, p. 194; traduction modifiée.

hadhihi al-ma'ānī en arabe] »⁸³⁰ qu'Ibn Tibbon traduit par *יניבבלבולי באלו הענ* (*bilbūli be'elou ha-'inyanim*, ma confusion dans ces sujets). Si l'on suit la précision donnée par Ibn Tibbon, renforçant le sens de cette perplexité en traduisant la dernière occurrence par *bilbūl*, au plus haut point de la réflexion, sans se laisser entraîner par une quelconque tentative de démonstration sans fondement (l'erreur du *Kalām*), l'intelligence elle-même devient confusion. Bien sûr, on ne peut que penser à une référence à l'épisode de Babel⁸³¹ où les hommes, visant à s'identifier avec les anges dans le projet de la construction de la tour de la connaissance qui touche aux cieux⁸³², n'ont pu que sombrer dans la confusion, des langues et des connaissances, après l'écroulement. Dans cette perspective, on pourrait interpréter la perplexité de Maïmonide comme la marque de la confusion lorsqu'on s'approche de la limite du pur intelligible. Mais, concernant les problèmes d'astronomie, il ne s'agit pas uniquement de confusion mentale (*בלבול הדעה*, *bilbūl ha-da'ath*). Ce sont, comme le renforce la traduction d'Ibn Tibbon, ces sujets qui sont confus, au sens où c'est l'objet même qui jette Maïmonide dans la confusion, parce que l'objet de l'astronomie est le point de tangence du sensible et de l'intelligible. *Bilbūl* pourrait alors prendre le sens midrashique de confusion, au sens où le roi San'hérib avait confondu les nations⁸³³. Et, à la différence de San'hérib, on pourrait entre-apercevoir une possible sortie de cette perplexité/ confusion, grâce à la perfectibilité des sciences, non pas dans l'idée d'une résolution totale des difficultés, l'erreur des constructeurs de Babel, mais grâce à la méthode du retranchement, c'est-à-dire en tentant de séparer ce qui relève du pur intelligible et ce qui relève du sensible. Il s'agirait, dans cette première lecture, de montrer qu'aucune démonstration n'est possible, du moins à l'époque de Maïmonide, au vue de l'avancée des sciences. Peut-on alors dire que la perplexité, dans ce cas précis, marque l'arrêt total des connaissances ? Si tel est le cas, elle serait bien synonyme, sous cette forme de *bilbūl*, de scepticisme. La fin du chapitre II, 24 marquerait, du même geste, l'arrêt ou la borne de la connaissance auxquels conduit la suspension du jugement.

⁸³⁰ *Ibidem*, p. 195; traduction modifiée. Je remercie Paul Fenton pour ces précisions de traduction, concernant les deux dernières occurrences de « perplexité ».

⁸³¹ Puisqu'en araméen, Babel vient de *bilbūl* signifiant confusion ou mélange.

⁸³² Le sens également de l'astronomie comme science touchant au plus près à l'intelligible.

⁸³³ *Mishnah Yadayim* 4, 4.

Une première piste est l'insistance de Maïmonide, tout au long du chapitre, sur la perfectibilité des sciences, notamment par sa comparaison avec Aristote, le prince des philosophes qui, à cause de l'imperfection de la science mathématique de son temps, ne pouvait se douter des problèmes constatés au Moyen-Âge. De même, même si concernant l'astronomie ou, de manière plus générale, les matières les plus profondes de la Loi, aucune démonstration positive n'est possible, peut-être existe-t-il d'autres voies permettant un approfondissement de la recherche. La science est perfectible, et ainsi, la perplexité dans son second sens ne peut marquer l'arrêt de la recherche, même si, pour les sujets les plus profonds, aucun savoir positif purement transparent ne peut être acquis, ce qui est la troisième forme de perplexité. Cette dernière forme de perplexité s'enracine dans le refus pour le savant d'admettre les limites du savoir humain, et tend sans cesse à son outrepassement en plongeant le savant dans la confusion, cette fois mentale, comme celle des partisans du *Kalām* désirant à toute force démontrer leur opinion au mépris de la vérité. Or, l'impossibilité de la démonstration n'est pas la marque de l'arrêt définitif de la recherche, qui représente la cause la plus profonde du désespoir du perplexe. Une fois admise cette impossibilité, une autre voie reste ouverte. C'est le sens que donne Maïmonide à la voie négative mais également à la méthode par conjectures, reposant sur la même approche. La perplexité aurait donc une double utilité, une fois la souffrance, le doute et le désespoir dépassés grâce à des outils appropriés : la voie négative, l'interprétation allégorique et la méthode par conjectures. Face aux apories engendrant cette confusion, le savant prend conscience des limites de la connaissance humaine et, par conséquent, de l'interdiction de l'*hubris* de la démonstration impossible. Ce n'est qu'à cette condition que le perplexe peut s'acheminer vers la seule voie ouverte, la voie négative, où le réseau de conjectures lui permet, dans la pratique, l'enseignement de croyances vraies.

Si, dans un sens général, la conjecture a pour sens l'hypothèse pouvant être sans fondement, Maïmonide donne un tout autre sens à ce qu'on traduit par « conjecture » – dans les chapitres II, 38⁸³⁴, II, 45⁸³⁵ et dans l'« observation préliminaire » de la

⁸³⁴ « Tu trouves tel homme chez lequel la faculté de conjecturer et de deviner [חֲדָסָה וְשַׁעֲרָה ; *hadsu wa-šū'ūru* en arabe] est tellement forte et juste [...] » (G, II, 38, p. 296).

⁸³⁵ « J'ai dit, par simple conjecture [חֲדָסָה, *hads* en arabe] que peut-être, là où on dit que les paroles peuvent être entendues (seulement) dans un songe et qu'il ne saurait en être de même dans une *vision* [...] » (G, II, 45, p. 345-346).

troisième partie⁸³⁶ – avec la notion de *ḥads*. Si, dans la première occurrence, *ḥads* s’applique au prophète, indiquant sa faculté de divination, dans les autres occurrences, Maïmonide l’applique à lui-même et à ses propres découvertes. Dans le cas du prophète, la conjecture est associée à la faculté de divination, non comme un prodige ou une faculté miraculeuse échappant à la rationalité ordinaire mais comme contraction du temps de réflexion rendant intuitive sa connaissance. En suivant la définition qu’en donne Ibn-Falaquéra⁸³⁷, la vivacité d’esprit du prophète, sa rapidité d’analyse, supérieure à celle de la plupart des hommes, rendent possible la divination : les événements passés et présents se ramassent en une d’intuition, une idée claire pourrait-on dire de manière cartésienne, permettant de dérouler, à partir de cette contraction, le fil des événements et d’en prédire la conclusion, c’est-à-dire l’événement découlant de ces différents faits. Conjecture et divination sont bien distinctes dans le texte, parce que la seconde est la conséquence de la première. Grâce à cette sagacité hors du commun, cette capacité à saisir ensemble, de manière intuitive, et donc à s’affranchir des lenteurs de la déduction, le prophète est capable de prédire des événements par une divination, comme résultat naturel de la découverte intuitive.

Nous retiendrons deux points de l’usage maïmonidien de la conjecture prophétique. Si la conjecture peut être comprise comme synthèse de diverses idées ou prémisses ramassées ensemble, comme toute synthèse ou représentation imagée, elle est bien produite par l’imagination. Mais si l’image, le produit, est celui de la faculté imaginative, cette faculté dépasse les capacités de la seule imagination. Ces conjectures ne sont pas ordinaires parce que « les vrais prophètes ont indubitablement aussi des perceptions spéculatives »⁸³⁸. Les images produites par le prophète sont issues de leurs spéculations intellectuelles. La divination comme le courage sont liés à l’imagination mais ne peuvent être dénués de toute raison. La conjecture, l’image des événements synthétisés, est produite par l’imagination mais ne peut s’y réduire parce qu’elle est issue de la faculté rationnelle produisant des « perceptions spéculatives », sur lesquelles s’est d’abord épanché l’intellect actif, et qui seront, les prémisses de la conclusion, la divination. Parce que l’épanchement, dans le cas de la prophétie, suit le

⁸³⁶ « Ajoutons à cela que ce que je crois posséder moi-même n’est que simple conjecture et une opinion personnelle [הדס ותכמין, *ḥads wa-takhmīn* en arabe] » (*G*, III, « observation préliminaire », p. 5-6).

⁸³⁷ Définition que Munk traduit dans la première note de la page 296 par : « la sagacité de l’esprit, ou la faculté de deviner soudainement l’inconnu par le connu. »

⁸³⁸ *G*, II, 38, p. 297.

chemin inverse de celui du savoir ordinaire – et c’est la seconde idée que nous retiendrons de ce passage – la capacité de conjecturer des prophètes ne peut être identifiée à cette capacité ordinaire que tous les hommes possèdent : « c’est comme quand ils prédisent des choses que l’homme ne saurait prédire au moyen de la seule conjecture et de la divination vulgaire. »⁸³⁹ Si, dans la conjecture ordinaire, l’analyse des données et des événements peut produire une image anticipée adéquate au réel, cette divination acquiert, en raison de l’épanchement divin, une précision et une portée qu’aucune prédiction ordinaire ne pourrait avoir. L’adéquation au réel est une connaissance nécessaire et non probable, dans le cas de la prophétie. Mais « cette faculté de divination (qu’on rencontre chez les prophètes) existe dans tous les hommes »⁸⁴⁰. Ce n’est qu’une question de degré, même si la distance est telle qu’on pourrait y voir une différence de nature. Et parce que la différence n’est pas de nature mais de degré, Maïmonide va utiliser la notion de *hads* au sujet de ses propres découvertes, sans l’articuler à une quelconque divination puisqu’il ne s’agit en aucune façon de conjecture prophétique entraînant, par ses prémisses la divination. Pour le dire autrement, les conjectures maïmonidiennes sont des conjectures sans divination.

Lorsque, dans le chapitre II, 45, il emploie la notion de conjecture, il s’agit bien d’une conjecture ordinaire, comme la prudence de l’auteur dans ses affirmations en est le signe. Mais cette conjecture ne peut être assimilée à une simple hypothèse, dénuée de fondement, car elle repose sur une démonstration solide, après l’étude et l’énumération des différents degrés de prophétie. Dans la prophétie, la conjecture, comme conclusion synthétique, est issue d’intuitions conduisant à la divination, cette synthèse, dans le cas du savant, provient d’un raisonnement déductif ne s’appuyant que sur ses propres forces et non sur une quelconque révélation. C’est ce qui fera dire à Maïmonide, dans son « observation préliminaire » à la troisième partie du *Guide*, que des secrets de la Loi, « ce que j’en crois posséder moi-même n’est que simple conjecture et une opinion (personnelle). Je n’ai point eu là-dessus de révélation divine »⁸⁴¹. Comment alors restaurer cette science oubliée alors même que le plus haut point de connaissance, pour le savant, ne peut être qu’une « simple conjecture » ? Pour Maïmonide, une rénovation de l’ancienne sagesse d’Israël est possible en s’appuyant

⁸³⁹ *G*, II, 38, p. 297.

⁸⁴⁰ *Ibidem.*, p. 295.

⁸⁴¹ *G*, III, « observation préliminaire », p. 6.

sur les textes prophétiques, les discours des docteurs – l’enseignement a déjà été donné, il faut « seulement » le déterrer – et la philosophie comme science du vrai (« ces propositions spéculatives que je possède »⁸⁴²). En affirmant, comme au passage, que le livre « est un guide infallible *pour ceux qui veulent être guidés*, et qui pour cela a été appelé Tôrâ »⁸⁴³ faisant référence au verbe hébreu הורה (*horah*) qui signifie indiquer, guider, Maïmonide est très clair : le guide est là et prend la forme d’un texte et toute la difficulté sera de l’interpréter. En ce sens, on assiste à un déplacement du pouvoir. Le guide n’est plus un individu, le prophète, mais le texte même.

Sur ces bases solides, des conjectures peuvent alors être avancées et seront les synthèses de la recherche elle-même, s’appuyant sur des outils permettant d’avancer et de retrancher, mouvement incessant de flux et de reflux. La conjecture, comme celles qui suivront l’« observation préliminaire » à travers l’analyse de la vision d’Ezéchiel, serait alors cette synthèse, seule possible pour le savant comme conclusion positive, dans le monde du probable, des retranchements successifs. Plus tard, Nicolas de Cues utilisera une méthode analogue : une conjecture est « une assertion positive participant dans l’altérité à la vérité telle qu’elle est »⁸⁴⁴. Pour le Cusain également, la conjecture ne peut être assimilée à une hypothèse hasardeuse. Au contraire, grâce à des connaissances établies et aux indices des mathématiques, elle permet l’approfondissement de la connaissance, non en raison de sa perfection mais bien plutôt par son imperfection. Chaque conjecture dépasse les précédentes en les améliorant, en les précisant même si cette science conjecturale ne peut être achevée. C’est une science en progrès, en perpétuelle évolution, puisqu’en accroissant le nombre de comparaisons, le nombre d’approximations, on se rapproche du point de tangence mais sans jamais l’atteindre. L’objet de ces spéculations ne pourra être connu qu’à partir de *similitudines*. Comme dans les conjectures maïmonidiennes, les retranchements successifs, fondés sur leur démonstration, permettent au savant de s’approcher de la vérité, comme adéquation de la pensée à l’objet, sans jamais l’atteindre. Mais, à la différence de Nicolas de Cues, la multiplication des symboles ou

⁸⁴² *Ibid.*, p. 6.

⁸⁴³ *G*, III, 13, p. 93.

⁸⁴⁴ Nicolas de Cues, *De conjecturis*, III, I, 11, in *Nicolai de Cusa opera omnia*, Hambourg, F. Meiner, 1988, p. 58 cité in Frédéric Vengeon, « Le symbolisme linguistique dans l’art des conjectures », in *Nicolas de Cues, Penseur et artisan de l’unité*, sous la direction de David Larre, Paris, ENS éditions, « La croisée des chemins », 2005, p. 133.

des tropes ne permet pas d'atteindre la connaissance de Dieu. Le savant doit interpréter les images prophétiques sans lui-même en produire de nouvelles, ce qui ne ferait que redoubler la difficulté. De même, la structure des retranchements et conjectures maïmonidiens ne peut se fonder principalement sur un modèle géométrique. Et, différence tout aussi importante, la science que projette de restaurer Maïmonide ne peut être identifiée à un pur élan intellectuel ou à une communion intellectuelle avec Dieu. Cette science est, en effet, celle de la Loi qui commande cette restauration pour l'enseigner aux perplexes, comme guide et aide dans leur pratique individuelle, certes, mais surtout en vue du rôle qu'ils doivent jouer au sein de leur communauté.

Ainsi, la similitude entre la conjecture prophétique et celle du savant n'est pas purement homonymique. Elle doit conduire le savant à être un guide de sa communauté, prenant le relai du prophète absent, malgré sa connaissance inférieure. Ainsi, on pourrait comprendre le rôle du savant à partir d'une série d'analogies, marquant la similitude, et du même geste la séparation, entre les deux régimes aussi bien de connaissance que d'enseignement : le perplexe régénéré⁸⁴⁵ serait au prophète ce que sa connaissance conjecturale est à la prophétie. Par l'éloignement et la tension vers son modèle, le perplexe régénéré pourrait alors, en descendant, enseigner la Loi à sa communauté sur des bases saines, rompant avec les opinions s'érigeant en tradition, sans aucune preuve de leur légitimité.

Ainsi, le sens profond du but affiché du *Guide* est bien de « donner l'éveil à l'homme religieux »⁸⁴⁶ perplexe. Donner l'éveil signifie éveiller le savant à la nécessité d'une restauration vivante de la réalité de la Loi. Ainsi, le *Guide*, en tant que traduction et interprétation du guide qu'est la Torah, permettrait au perplexe non pas immédiatement de surmonter sa perplexité mais avant tout d'en prendre conscience. L'éveil des perplexes est éveil à leur propre tâche de pensée et d'enseignement et sonne comme naissance d'un nouveau type de rationalité, d'interprétation. La perplexité elle-même serait alors la condition nécessaire de la restauration de la Loi dans sa réalité, en tant que prise de conscience, par le trouble lui-même, de la nécessité

⁸⁴⁵ On pourrait employer cette expression non au sens où le perplexe ne concevrait plus aucun doute puisqu'elle ne peut, en son entier, être résorbée ou rehaussée (Maïmonide lui-même avoue sa perplexité à plusieurs reprises sur des sujets difficiles) mais où il comprendrait la racine de cette perplexité : l'oubli des limites de la connaissance humaine, comme le premier Job voulant se hisser au même niveau que Dieu.

⁸⁴⁶ *G*, introduction, p. 7.

d'une telle restauration. La perplexité, dans ses formes multiples, serait l'impulsion initiale et nécessaire à la recherche du sens profond de la Loi.

A la fin du chapitre III, 50 du *Guide*, Maïmonide revient sur l'épreuve du désert où les précisions détaillées du séjour dans le désert auraient pour but « de détruire l'opinion qu'avaient alors les nations (étrangères), et qu'elles ont encore jusqu'à ce jour, à savoir que les Israélites s'étaient égarés [תאהרוא, *tāhū* en arabe] dans le chemin et ne savaient pas où ils devaient aller, comme il est dit : *Ils sont égarés* [נבכים, *nevûkchim* en hébreu] *dans le pays* (Exode, XIV, 3). »⁸⁴⁷ Alors que Pharaon, représentant l'opinion des nations, croyait que les Hébreux étaient égarés ou désorientés dans le désert, ils suivaient la colonne de nuée qui les guidait. Leur marche, d'un point de vue extérieur ou étranger, pouvait sembler erratique à travers ses arrêts et ses départs en apparence irrationnels alors qu'au contraire les arrêts étaient des stations⁸⁴⁸ nécessaires à l'épreuve. Même si Maïmonide ne le dit pas littéralement dans ce chapitre, on pourrait comprendre la perplexité selon le même cheminement. L'épreuve du désert, comme détour nécessaire, doit servir de modèle au savant dont la perplexité est nécessaire⁸⁴⁹ à son renforcement, aussi bien dans ses pensées que dans ses actes. Dans un premier temps, le perplexe est d'autant plus troublé qu'il se croit lui-même égaré. Mais ceci est la marque d'une approche extérieure à la Loi, comme celle des nations passées et présentes, comme également celle de Job pratiquant sans comprendre. La perplexité serait alors le point charnière. Mais, par ses seules forces, du fond de sa perplexité et même de son désespoir, le savant ne peut retourner ses doutes en certitude

⁸⁴⁷ *G*, III, 50, p. 431.

⁸⁴⁸ Maïmonide emploie le mot arabe *maqām* pour désigner ces stations, notion également utilisée par la tradition soufie, désignant les différentes étapes menant à la contemplation intellectuelle de Dieu. Sans forcer le texte, on pourrait comprendre l'interprétation des stations par Maïmonide non pas dans une simple perspective géographique mais bien spirituelle : chaque station représenterait un niveau de l'échelle correspondant à un degré de perfection, à force de purifications (des désirs corporels) et de méditations. Sur la question de l'influence du soufisme égyptien sur la pensée de Maïmonide, et plus particulièrement sur celle de son fils Abraham et de ses descendants, je renvoie à l'introduction de la traduction du *Traité du puits* et du *Guide du détachement* par Paul Fenton in *Deux traités de mystique juive, Le traité du puits, Le guide du détachement*, Lagrasse, Verdier, traduction Paul Fenton, 1987 ainsi qu'aux articles de Paul Fenton : « La *Hitbodedut* chez les premiers qabbalistes en Orient et chez les soufis », in *Prière, mystique et Judaïsme*, Paris, PUF, « Travaux du centre d'histoire des religions de Strasbourg II », sous la direction de Roland Goetschel, 1987, p. 133-157 ; « Le *Taqwīn-al-adyān* de David Ibn al-Māsita, nouvelle pièce de la controverse maïmonidienne de l'Occident », in *Revue des études juives*, Louvain, Editions Peeters, tome CXLV, n°1-2, p. 279-294 ; « *Judaism and Sufism* », in *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, The Cambridge University Press, edited by Daniel H. Franck and Oliver Leaman, 2003, p. 201-217.

⁸⁴⁹ La perplexité comme « épreuve du désert » que peut-être tout savant doit traverser pour être véritablement savant.

ou trouver son chemin à travers les divergences et tensions rencontrées. Ce sera là le but du *Guide*, lui-même guidé par la Torah qui sert alors de colonne de nuée, guidant le savant sur le chemin de la connaissance. Il est nécessaire, pour Maïmonide, de « donner l'éveil à l'homme religieux », de le guider sur ce chemin, en lui faisant prendre conscience, avant tout, de la différence cruciale entre l'égarement et la perplexité. Chaque tension rencontrée, chaque forme de perplexité est une station nécessaire, une préparation, comme les *hakhanot* développées au chapitre III, 54, renforçant son esprit et son cœur. Au sujet des stations des Hébreux dans le désert, Maïmonide explique que « tout cela (dis-je) était décrété par Dieu et n'était pas un simple égarement dans le chemin, mais dépendait de la levée de la colonne de nuée »⁸⁵⁰. Cette levée du voile et de l'obscurcissement ne dépend pas d'une volonté divine arbitraire. Le voile est celui de la matière et ne peut être une propriété de Dieu. De même, en reprenant la citation finale du chapitre, « ce n'est pas une chose vaine de votre part, et si elle est vaine, c'est de votre part »⁸⁵¹. La perplexité, comme station, ne peut être vaine mais c'est la manière de l'aborder qui peut la rendre stérile. Elle doit être une préparation permettant, autant que possible, de lever les voiles de l'obscurcissement des textes par leur lecture littérale, imaginative. Elle permet également la levée des voiles dans la pratique quotidienne, retranchant les désirs liés au corps au bénéfice de la recherche et de la méditation intellectuelles. Les Hébreux se sont fortifiés dans l'épreuve du désert et c'est dans celle de la perplexité que les savants doivent se renforcer, à force de retranchements et d'exercices méditatifs – que Maimonide dévoile au chapitre suivant.

Cette restauration du sens de la Loi ne peut donc se comprendre à partir du seul horizon spéculati. Elle s'inscrit dans un horizon ethico-politique qu'il nous reste à définir. Dans son *Épître à la communauté de Lunel*, Maïmonide fait un constat très sombre de la situation des communautés éparpillées : « en ces temps d'affliction, nul n'est plus là pour brandir l'étendard de Moïse, ni pour approfondir les paroles des maîtres du Talmud ; il n'y a plus personne, à part vous-mêmes, et ceux des cités de vos régions. Vous ! qui êtes continuellement absorbés, comme je le sais, dans l'étude et l'interprétation des textes ; vous dépositaires de l'intellect et du savoir. Sachez qu'en maints autres lieux, la Thora a été égarée par ses propres fils ; sur le plan intellectuel,

⁸⁵⁰ *G*, III, 50, p. 432.

⁸⁵¹ *Ibid.*, p. 432.

la plupart des pays ont rendu l'âme et une ultime minorité est encore à l'agonie : trois, peut-être quatre villes de la Diaspora. »⁸⁵² La sagesse d'Orient est en train de s'éteindre, la plupart des communautés ne savent plus lire le Texte, soit par ignorance, soit par la perte du Texte, de la Torah écrite, soit par son interprétation uniquement littérale, soit par les persécutions comme dans les cités du Maghreb. Cela pousse Maïmonide à faire de la communauté de Lunel son dépositaire, à l'exhorter à reprendre le flambeau, au sens strict du terme. « Il n'est donc point de Salut, nulle part, continue-t-il, si ce n'est auprès de vous, frères, figures de notre rédemption. Ainsi, renforcez-vous pour notre peuple ! Soyez comme les fils des héros ! Car dorénavant, la Parole dépendra de vous : relevez-la, ou réprouvez-la – faites comme s'il en allait de la loi du lévirat. »⁸⁵³ Par cette dernière allusion, Maïmonide met en demeure la communauté de faire un choix qui ne peut plus passer entre la vie contemplative et la vie politique mais entre la sauvegarde ou la destruction même de la Torah.

Si l'on peut, dans des temps paisibles, se demander si la perfection humaine réside dans la contemplation, la stricte étude, ou dans le cadre politique, la seconde branche de l'alternative est disqualifiée. Maïmonide ne peut observer, *hic et nunc*, qu'un éclatement du « bien-vivre politique », à cause des persécutions, de l'asservissement d'Israël aux nations et qui se traduit intellectuellement par l'égarement de la Torah par ses propres fils. Le double but de la Loi semble donc perdu : la perte du loisir, de la liberté politique s'accompagne de la perte du savoir et de l'amélioration des connaissances. Et cette absence de liberté politique traverse tout le traité : « Dites, pensez dans votre cœur, sur votre couche, et demeurez silencieux »⁸⁵⁴. De même, seul un individu ayant atteint le degré de Moïse peut allier méditation intellectuelle et immersion politique : « Si un individu humain pouvait parvenir à percevoir les hautes vérités et à jouir de ce qu'il a perçu, au point de pouvoir s'entretenir avec les hommes et s'occuper de ses besoins corporels, tandis que son intelligence toute entière serait tournée vers Dieu et que, par son cœur, il serait toujours en présence de Dieu, tout en étant extérieurement avec les hommes [...] ce serait là un degré de perfection que je n'attribuerais mêmes pas à tous les prophètes, et je dirais plutôt que c'est le degré de

⁸⁵² Maïmonide, « Epître à la communauté de Lunel » in *La guérison par l'esprit, précédé des Lettres à Fostat*, Paris, Daniel Radford, Bibliophane, traduction Laurent Cohen, p. 47.

⁸⁵³ *Ibid.*, p. 48.

⁸⁵⁴ *G*, I, 50, p. 182, reprenant Psaume IV, 5.

Moïse. »⁸⁵⁵ Encore une fois, seul le prophète, Moïse, peut également être le législateur aussi bien de soi-même que des autres. Et cela signifie donc qu'il est impossible pour le savant d'allier société avec les hommes et méditation. Le savant, comme peut-être le présupposent les sages de la communauté de Lunel, devrait donc penser dans son cœur, s'occuper à comprendre Dieu et, dans la vie politique et publique, rester silencieux. Or, il faut parler parce que les temps sont troublés. Si le savant n'acquiert des connaissances que par « la solitude et l'isolement », Maïmonide ajoute une petite réserve : « c'est pourquoi tout homme supérieur cherche souvent à s'isoler et ne se réunit avec personne, si ce n'est en cas de nécessité. »⁸⁵⁶ Cette nécessité a poussé Maïmonide à écrire le *Guide* et doit conduire les savants de la communauté de Lunel non seulement à guider leur communauté mais à devenir un flambeau pour toutes les communautés disséminées et ignorantes. Cette nécessité doit pousser les savants à endosser le rôle de restaurateurs et à reconstruire la communauté disséminée.

b) La question de l'autorité centralisée.

Dans les temps préexiliques, les prophètes guidaient la nation en lui enseignant la croyance vraie à travers leurs visions et leurs rêves. Mais, depuis la captivité, la prophétie a cessé. Elle ne sera rendue qu'à l'époque du Messie, du roi qui guidera à nouveau les communautés en les réunifiant dans un Etat politique et leur permettant, dans cet espace de liberté, d'approfondir leur connaissance et de pratiquer en toute sécurité, convertissant les nations non pas nécessairement au Judaïsme mais à sa sagesse, à cette perspective de paix. Israël, comme nouvel Etat, ne serait donc pas un espace de liberté strictement géographique ou même uniquement politique mais symboliserait l'effort vers une paix perpétuelle, comme espace et temps de loisir et donc d'étude. Mais un tel espace de liberté ne sera possible que dans un temps post-exilique. Si le savant doit guider les communautés éparpillées, dans le temps de l'Exil et de la Diaspora, c'est en tant que figure de l'entre-deux : entre l'enseignement d'avant l'Exil assumé par le prophète et la politique éducative du Roi-Messie post-exilique. Depuis ce constat, il est possible de faire une première remarque. Dans les

⁸⁵⁵ G, III, 51, p. 442.

⁸⁵⁶ G, III, 51, p. 438.

temps tels qu'ils sont, avec l'éparpillement des communautés, le modèle platonicien du philosophe-roi et de sa cité idéale – modèle repris par Al-Fârâbi de qui Maïmonide tire sa connaissance – ne peut être appliqué au temps de Maïmonide. Si ce dernier privilégie bien le modèle de la royauté comme régime idéal, en accord avec la chaîne cosmologique de commandement, en raison de l'éparpillement des communautés dans le monde entier, un tel pouvoir, politique et religieux, centralisé ne pourrait être applicable. En l'absence d'Etat politique indépendant, comme nation immergée dans la culture des autres, devant également s'adapter à leur système politique et légal tout en maintenant la pratique de la Loi, une instance centralisée unique ne pourrait répondre aux attentes des communautés. Si ce modèle peut servir à comprendre la finalité du gouvernement du Roi-Messie et son mode d'organisation⁸⁵⁷, elle ne peut servir de modèle religieux, social et économique pour un savant vivant à l'époque médiévale. Que serait alors sa tâche et comment la mener à bien ?

Suivant les indications de la *Lettre à la communauté de Lunel*, les savants, aussi bien à Lunel qu'au Yémen par exemple, initiés au *Guide des Perplexes*, avec le *Mishneh Torah* comme guide halakhique, doivent se faire les guides de leur communauté. Le perplexe, libéré de sa perplexité, ou tout au moins du désespoir et de la paralysie qui s'y attache, doit, une fois sur la voie de la vérité, en instruire le peuple et redresser ses croyances enlisées dans les superstitions pouvant conduire à l'idolâtrie. Comment le savant peut-il remplir sa tâche alors qu'il n'est ni prophète, ni Messie ? Au chapitre II, 39, Maïmonide distingue la prophétie de Moïse de toutes les autres prophéties : seul Moïse est un législateur, tous les autres prophètes sont des enseignants. Avant Moïse, les hommes les plus inspirés, comme Abraham, enseignaient des croyances vraies à partir de leurs seules forces, de leurs seuls efforts spéculatifs. Après Moïse, les prophètes enseignent toujours des croyances vraies mais en s'appuyant sur la Loi : « ils se présentent comme des prédicateurs qui invitent les hommes à suivre la Loi de Moïse, menaçant ceux qui s'y montreraient rebelles et faisant des promesses à ceux qui s'efforceraient de la suivre. »⁸⁵⁸ Les prophètes ultérieurs sont des prédicateurs, des enseignants sur la place publique, guidés non seulement par leurs songes ou visions

⁸⁵⁷ Comme le note Howard Kreisel, « *If Alfarabi's approach to the ideal leader is only is only in part evident from Maimonides' description of the prophet in the Laws of the Principles of the Torah, it is far more evident in his description of the messiah in Laws of Repentance 9:2* » (Howard Kreisel, *Maimonides' Political Thought, op. cit.*, p. 253).

⁸⁵⁸ *G*, II, 29, p. 303.

prophétiques mais aussi par la Loi donnée et son rôle normatif. Leur prophétie ne consiste plus, comme au temps pré-mosaïque, à s'appuyer sur leur seule opinion individuelle mais à renforcer la Loi dans son respect et sa pratique par la communauté. En distinguant le prophète législateur des prophètes enseignants, Maïmonide donne également une place au savant/ enseignant. Avant la donation de la Loi, seul l'homme inspiré pouvait aspirer au plus haut niveau de spéculation. Après sa donation, tout savant est potentiellement capable d'enseigner à la foule les croyances vraies. Le prophète le faisait sous forme de prédication publique légitimée par son statut de prophète reconnu ; le savant enseigne dans son lieu propre, la maison d'étude, formant elle-même les futurs guides des communautés qui auront non seulement à enseigner les croyances vraies mais à éduquer le peuple, c'est-à-dire à redresser les croyances populaires aussi bien dans la conception de la Loi que dans sa pratique, débarrassée, dans l'idéal, de toute conception idolâtre de Dieu et de son culte. Mais l'enseignement dans les *yeshivot* peut-il suffire ? Le mode traditionnel de transmission du savoir n'est-il pas « dépassé », en raison même de la dispersion des communautés ?

Dans son « observation préliminaire » à la troisième partie du *Guide*, l'auteur affirme qu'à cause de l'enseignement strictement oral des secrets de la Loi, « cette science s'est entièrement éteinte dans notre communion, de sorte qu'on n'en trouve plus la moindre trace »⁸⁵⁹ et il ne pouvait en être autrement. Dans les temps de l'Exil, elle était vouée à se perdre non seulement en raison des persécutions ou de la longueur des temps mais à cause du mode oral d'enseignement et de l'interdiction de l'écrit. C'est la raison pour laquelle Maïmonide passe outre cette interdiction en publiant le *Guide*. Suivant cette première approche, la critique de l'enseignement oral, jugé inadapté au temps de l'Exil, justifierait l'écriture du *Guide* et l'intention de son auteur de transgresser l'interdiction rabbinique. Maïmonide ne cesse de répéter tout au long du *Guide* que la science s'est perdue. Il affirme dans sa *Lettre à la communauté de Lunel* que le savoir s'est éteint dans les communautés de l'Orient. A quelle réalité historique fait-il allusion ? Cette réalité est bien sûr celle des persécutions mais aussi de communautés dispersées, tellement éloignées qu'elles n'ont plus de contact les unes avec les autres. Certaines vivent peut-être en autarcie, ignorant les avancées des autres. Mais cela ne peut justifier une affirmation si catégorique : pourquoi le savoir se serait-

⁸⁵⁹ G, III, « observation préliminaire », p. 4.

il éteint *en Orient* ? N'y existe-t-il plus d'autorité religieuse ? Cette affirmation associée au martèlement de l'affirmation de la perte totale du savoir ésotérique est sans doute une attaque indirecte contre l'autorité des *Guéonim* de son temps.

Selon Daniel J. Silver⁸⁶⁰, l'autorité des *Guéonim* est respectée depuis plus d'un millénaire, depuis que le pouvoir des Exilarques a cessé du temps de David b. Judah (820-840 ap. J.-C.), qu'à la suite d'un décret d'Almamoun les Exilarques ne furent plus reconnus par le khalife, et que l'autorité, *de facto* et *de jure*, a été transférée aux académies rabbiniques de Sora et de Pumpedita. Les académies babyloniennes, au pouvoir centralisé, ont étendu leur autorité religieuse et juridique sur toutes les communautés juives. L'Exilarcat perd alors de plus en plus d'importance et *de facto*, ce sont les *Guéonim* qui deviennent les arbitres sur les questions de justice, règlent les affaires communautaires et sont consultés sur des questions d'*halakhah*. L'Exilarcat et le Gaonat ont survécu jusqu'au XIIIe siècle et, même si l'un et l'autre perdent de plus en plus leur autorité⁸⁶¹, du temps de Maïmonide le débat sur l'autorité et la légitimité des deux institutions concurrentes est toujours ouvert. Et c'est dans cette perspective qu'on peut lire les attaques violentes de Maïmonide contre les *Guéonim*, déclenchant ainsi lui-même ce qu'on appelle la première controverse maïmonidienne⁸⁶².

Dans le *Commentaire du Traité des Pères*, commentant la *Mishnah* 5, Maïmonide attaque violemment tout mode de rétribution sous forme de taxes, telles que pratiquées par les *Guéonim* :

[...] Je sais par avance que ce que j'en dirai ne plaira nullement à la plupart des grands de la Torah, sinon à tous. Mais je me suis décidé à en parler quand même, sans prêter attention ni me soucier de mes devanciers ou de mes contemporains [...] Certains ont instauré qu'ils avaient des droits sur les particuliers et sur les communautés, et ils ont transformé la tutelle de la Torah en taxe réglementée ; et les gens ont pensé avec une parfaite crédulité que c'était un devoir pour eux et une

⁸⁶⁰ Daniel Jeremy Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy. 1180-1240*, Leiden, E. J. Brill, 1965, principalement le chapitre IV, « *Criticism and Controversy in the Near East* », p. 49-68.

⁸⁶¹ Dès la fin du Xe siècle, le Gaonat perd de plus en plus sa suprématie, l'autorité des *Guéonim* se limitant finalement à Bagdad, puisque les académies d'Espagne, du Maghreb, d'Égypte, d'Israël ferment les unes après les autres, faute de subvention.

⁸⁶² Sur ce point, je renvoie également à l'article de Haim Hillel Ben-Sasson, « *Maimonidean Controversy* », in *Encyclopedia Judaica*, CD-ROM Edition, Jerusalem, Judaica Multimedia, Version 1.0, 1997.

nécessité d'aider les sages, les disciples et les gens qui s'occupent de Torah et pour lesquels leur Torah est leur ouvrage. Or, tout cela n'est qu'une erreur qui n'a aucun fondement dans la Torah et ne repose absolument sur aucune base.⁸⁶³

Pour cela, Maïmonide s'appuie sur l'autorité des sages, les éminents rabbins du Talmud, qui n'ont jamais demandé un paiement quelconque, encore moins une rémunération instaurée comme taxe d'Etat, ce que les *Guéonim* demandent pour entretenir leurs *yeshivot*. A l'autorité incontestée des sages du Talmud, Maïmonide ajoute les juges, les enseignants de la Torah et surtout les Exilarques. Par cette affirmation, l'auteur se range clairement du côté de l'Exilarque Samuel⁸⁶⁴, contre l'autorité des *Guéonim*, jugés corrompus, imposant des taxes indues et donc, selon l'opinion de Maïmonide, profitant de la crédulité du peuple, voire de la crainte que leur autorité et leurs jugements inspirent. Maïmonide lui-même, ne demandera aucune rétribution pour ses conseils ou pour ses travaux sur la Torah : rétribuer les services du culte, les transformer en profession rémunérée, en imposant des taxes revient à dévoyer la Torah, à l'utiliser à des fins intéressées alors que sa finalité est désintéressée. De même, si Maïmonide opte en faveur de l'Exilarque, en citant dans ce passage de son commentaire, dans un ordre descendant, « des exilarques, des juges, des enseignants de la Loi, des dirigeants et des autres hommes »⁸⁶⁵, il reconstruit l'ordre légitime de l'autorité sociale et religieuse des communautés, contre le contrôle du système judiciaire et halakhique par l'académie babylonienne. Maïmonide appuie cette affirmation sur un argument historique : le contrôle du système judiciaire par l'académie a cessé avec l'annulation de l'ordination, la fonction traditionnelle de l'académie palestinienne. Et si, dans la pratique, *de facto*, les *Guéonim* représentent l'autorité religieuse, grâce à des appuis politiques et financiers, *de jure*, c'est la fonction de l'Exilarque de nommer les juges, comme seule autorité légitime descendant de la maison de David⁸⁶⁶.

⁸⁶³ *Commentaire du Traité des Pères*, chap. IV, Michna 5, p. 183.

⁸⁶⁴ Au moment où le Gaon Samuel b. Ali tente de minimiser son autorité.

⁸⁶⁵ *Commentaire du Traité des Pères*, chap. IV, Michna 5, p. 183.

⁸⁶⁶ Comme l'explique Silver dans son *Maimonidean Criticism and the maimonidean controversy*, *op. cit.*, p. 60.

Mais si Maïmonide donne bien son soutien à l'Exilarque, en raison du type de régime politique qu'il représente⁸⁶⁷, sa critique de l'autorité des *Guéonim* n'est pas strictement politique. A travers ses attaques, il ne vise pas seulement à prendre parti dans un débat, entre l'Exilarcat et le Gaonat, qui est d'ores et déjà à son crépuscule, mais de critiquer la légitimation, par les *Guéonim*, de leur enseignement strict de la Loi. Leur rétribution illégitime n'est que le signe de leur conception détournée de la Loi. Pour cela, Maïmonide avance deux arguments, la transmission défailante de l'enseignement et la perte de la connaissance halakhique profonde des premiers *Guéonim*. Dans son introduction au *Mishneh Torah*, Maïmonide donne les raisons de la nécessité de cette compilation, notamment par la perte de la compréhension de la science des premiers *Guéonim* :

*In our days, severe vicissitudes prevail, and all feel the pressure of hard times. The wisdom of our wise men has disappeared; the understanding of our prudent men is hidden. Hence, the commentaries of the Geonim and their compilation of laws and responses, which they took care to make clear, have in our times become hard to understand so that only a few individuals properly comprehend them.*⁸⁶⁸

Si dans l'« observation préliminaire » du *Guide* Maïmonide affirme que la perte de la science profonde de la Loi a pour cause le mode de transmission inadapté aux circonstances de l'Exil, dans l'introduction du *Mishneh Torah*, la perte de la compréhension de la science halakhique ne peut avoir la même cause : les *Guéonim* étaient des compilateurs, leur enseignement était écrit. Quelle peut être alors la cause de cette perte ? Comment leurs propres descendants ont pu oublier l'enseignement de leurs sages ?

Premièrement, Maïmonide ne critique pas, sur la forme⁸⁶⁹, le mode de compilation de la Loi par les *Guéonim* : leur souci est celui de la clarté et leur compilation est prudente et méthodique. A la différence des secrets de la Loi, cette perte n'est pas due à l'enseignement en lui-même mais à ses héritiers, parce que les temps sont troublés.

⁸⁶⁷ Le prince n'est pas roi mais représente, dans l'Exil, la royauté par sa descendance directe de la maison de David.

⁸⁶⁸ Introduction au *Mishneh Torah*, cité in Isadore Twersky, *A Maimonides Reader*, op. cit., p. 39.

⁸⁶⁹ Même si sur le fond, l'interprétation de certaines lois, dans le *Mishneh Torah*, divergera de celle des *Guéonim*.

Mais à quel genre de trouble fait-il allusion? Bien sûr, les persécutions, la mort des grands sages, comme le décrit Maïmonide dans sa *Lettre au Yémen*, sont des causes historiques évidentes. Mais, encore une fois, à la différence du savoir ésotérique de la Loi, perdu faute de transmission du maître à son disciple, la compilation écrite risque moins ce genre de perte. La première cause serait peut-être alors la langue. Comme le Cordouan l'explique quelques lignes avant cet extrait, les *Guéonim* écrivaient en araméen auquel s'ajoutaient d'autres langues comme le vernaculaire des Juifs babyloniens qu'eux seuls parlaient. Ainsi, lorsqu'une personne avait des difficultés sur un point précis du Talmud, elle ne pouvait que s'en remettre au *Gaon* et à son autorité, incapable de lire et de comprendre par elle-même ces compilations et commentaires. Les premiers *Guéonim* inséraient, dans leurs commentaires, des expositions dans la langue de leur pays de résidence, Babylone principalement. Ainsi, cette langue est devenue celle des savants et, par conséquent, des seuls *Guéonim*, renforçant la centralisation de leur autorité. Pour cette raison, il est nécessaire, pour Maïmonide, d'écrire une nouvelle compilation, dans une langue unique, l'hébreu, afin d'éviter la centralisation de l'autorité halakhique, religieuse, en un seul lieu géographique. En utilisant l'hébreu, la langue sainte mais aussi la langue des savants juifs, le *Mishneh Torah* peut être étudié dans toutes les communautés sans l'obligation de demander au maître la traduction de son commentaire avant même de s'interroger sur son interprétation.

Mais le problème de la langue ne peut être la seule cause de la disparition de la sagesse des *Guéonim*. A l'époque de Maïmonide, le Gaonat existe toujours au sens où sa structure est toujours présente. Certes, la plupart des écoles du Proche-Orient sont fermées mais Samuel b. Ali est le *Gaon* de Babylone, il dispense toujours un enseignement et reste une autorité religieuse. Pourtant s'il possède l'autorité traditionnelle et populaire, Maïmonide, en affirmant la perte de ce savoir, lui refuse l'autorité intellectuelle et halakhique. Face aux attaques du *Gaon* de Babylone contre le *Mishneh Torah*, accusant Maïmonide d'avoir usurpé son autorité en Egypte, ce dernier dresse son portrait à son élève Joseph ben Judah ibn Shim'on, le destinataire du *Guide* :

Why, my son, should you take offense that a man whom people accustom from his youth to believe that there is none like him in his generation; when age, high office, aristocratic descent, the lack of people of discernment in this town, and his relationship with individuals, all have combined to produce this execrable consequence that each and every individual hangs expectantly on each word pronounced from the academy in anticipation of an honorific title from there [...] — why do you wonder that he has acquired such [evil] traits? How, my son, could you imagine that he should love truth enough to acknowledge his weakness? [...] This is a thing that a man like him will never do, as it was not done by better men who preceded him.⁸⁷⁰

Maïmonide dépeint le *Gaon* de Bagdad avec une ironie féroce et avec lui tous les *Guéonim* de ces dernières générations. Si le savoir s'est perdu, c'est bien en raison de troubles, comme le décrit l'introduction au *Mishneh Torah*, mais ces troubles sont internes à cette institution. Les *Guéonim* ne recherchent que les honneurs à la place de la vérité, ce qui est finalement la raison principale de la perte du savoir. Comme le prouve leur demande de rémunération, l'institution elle-même se trouve gangrenée par l'appât du pouvoir et des honneurs, cela depuis des générations. Au chapitre I, 31 du *Guide*, la première raison des disputes est due aux ambitions et à la rivalité de ceux qui se prétendent savants, ce qui ne peut que conduire au point d'arrêt de la recherche de la vérité. Aucun d'entre eux ne reconnaît ses faiblesses, préférant les honneurs, un statut social et politique à la recherche intellectuelle qui s'en trouve paralysée. C'est également pour cette raison que, dans sa « parabole du palais », on pourrait discerner les *Guéonim* parmi ceux qui tournent autour du palais sans jamais l'atteindre : « ce sont les casuistes qui admettent, par tradition, les opinions vraies, qui discutent sur les pratiques du culte, mais qui ne s'engagent point dans la spéculation sur les principes fondamentaux de la religion, ni ne cherchent en aucune façon à établir la vérité d'une croyance quelconque. »⁸⁷¹ En raison de leur quête de pouvoir, ils tournent indéfiniment autour du palais mais, sans connaître les raisons de la croyance, sans même chercher à les établir, ne s'intéressant qu'à la conservation de leurs titres.

⁸⁷⁰ Lettre à Joseph ben Jehouda, in D. H. Baneth (ed.), *Iggerot ha-Rambam*, 54f, 1946, cité in Haim Hillel Ben-Sasson, « *Maimonidean Controversy* », in *Encyclopedia Judaica*, CD-ROM Edition.

⁸⁷¹ *G*, III, 51, p. 435.

Dans ce contexte de déclin de l'autorité des *Guéonim*, d'une indépendance de plus en plus grande des communautés, Maïmonide affirme devoir restaurer la Loi aussi bien du point de vue de la *halakhah* (objet du *Mishneh Torah*) que du point de vue de la science profonde, des secrets de la Loi (objet du *Guide des Perplexes*). Et cette restauration ne peut plus s'appuyer sur un pouvoir centralisé, même déplacé de Bagdad à Fostat. En restaurant aussi bien la science de la Loi que la science de la Loi « dans sa réalité », c'est également le mode de transmission de ces sciences que Maïmonide doit transformer. Malgré l'interdiction rabbinique, les secrets de la Loi doivent être écrits pour éviter leur nouvelle perte. Le *Mishneh Torah* est écrit en hébreu, dans une langue unique, appropriée à la *halakhah*, la langue connue des savants et des guides des diverses communautés. L'urgence de compiler à nouveau la Loi et de dévoiler ses secrets vient de l'observation du déclin aussi bien du Gaonat que de l'Exilarcat. Avec la diaspora, les communautés s'émancipent de la tutelle des deux institutions et constituent elles-mêmes leurs propres centres d'étude de la Loi, ont leur propre législation et deviennent de plus en plus autonomes. Mais alors le risque d'une dispersion totale est très grand. La tentation est celle du Gaonat : resserrer l'autorité centrale, durcir ses positions. Mais cela ne peut que repousser l'échéance.

Ainsi, le projet de Maïmonide serait d'abord de rompre avec la structure centralisée du pouvoir légal et religieux et de former de nouveaux savants s'adaptant aux nouveaux impératifs socio-historiques. La publication et la diffusion, la plus large possible, du *Mishneh Torah* d'abord et du *Guide* ensuite, permet de former les savants et les futurs guides des communautés « sur place », à l'intérieur de leur propre communauté, suivant cette évolution historique d'indépendance liée à l'éloignement géographique, pour éviter qu'elle ne finisse par se traduire en esseulement et désespoir. Comme le rapporte Silver, un groupe de discussion sur le *Mishneh Torah* a été fondé à Alexandrie, comme il en existe déjà en Egypte, en Syrie et au Yémen⁸⁷². La science que propose Maïmonide se propage dans le Proche-Orient, sans compter les communautés de Provence dont les savants lisent et traduisent ses œuvres. Mais, si cette restauration est tout à fait cohérente dans le cas du *Mishneh Torah*, comme nouvelle compilation de la Loi à partir du Talmud, à partir donc d'un support légal qui n'est pas perdu mais doit être retrouvé et réordonné à partir des textes fondateurs,

⁸⁷² Daniel J. Silver, *Maimonidean Criticism and the maimonidean controversy*, op. cit., p. 53.

qu'en est-il du *Guide* ? Si le *Mishneh Torah* permet aux communautés éparpillées de se réorienter et de se réapproprier les textes, comment est-ce possible avec les secrets de la Loi qui semblent définitivement perdus ? Selon une expression de Twersky⁸⁷³, le *Guide* serait la *guemara* du *Mishneh Torah*. Mais si la *halakhah* peut être reconstruite en retrouvant l'ordre des lois, comment retrouver le sens profond d'une *guemara* perdue et oubliée ?

c) Le progrès du savoir et la tâche du savant.

Pour reconstruire aussi bien la science halakhique que la science ésotérique qui en est la compréhension profonde, Maïmonide s'appuie sur deux postulats : la cause de la perte de la science ne peut être une dégénérescence dans la capacité d'accéder aux plus hautes vérités et ces sciences perdues peuvent donc être retrouvées, restaurées ; on peut en instruire le peuple, suivant ses moyens de les comprendre. Contre la conception traditionnelle, affirmant le déclin des générations où les sages du Talmud ne peuvent qu'apparaître comme des héros et des modèles hors de portée, Maïmonide donc avance des raisons historiques et psychologiques de cette perte.

En ce qui concerne le déclin de la science halakhique, si les *Guéonim* ont perdu la science transmise par leurs prédécesseurs, les premiers compilateurs, c'est parce qu'ils se laissent posséder par leur ambition dévorante. Ils oublient le caractère désintéressé du service et ainsi la première finalité de la Loi, séparer les désirs matériels et corporels du désir intellectuel. Plutôt que de rehausser ces désirs par la recherche intellectuelle, ils rabaissent leurs propres résultats au rang de choses matérielles échangeables et monnayables. Par leur visée que Maïmonide juge matérielle au profit d'une autosatisfaction, ils dévoient le sens de la Loi en s'en servant de manière intéressée. Elle devient un moyen et non une fin. Comme corollaire de cette visée, ils l'interprètent de manière à l'accorder à leurs propres opinions et non l'inverse, ce qui

⁸⁷³ « Both expansive processes take place in the domain of Gemara, which has been explicitly defined as consisting of (a) the study and application of hermeneutic principles, and (b) the subject matter of Pardes. In this respect the Moreh Nēbūkim may be described as part of the Gemara of the Mishneh Torah, just as the actual Talmud and its commentaries are the other part. » (Isadore Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides*, New Haven and London, Yale University Press, « Yale Judaica series », 1980, p. 500.)

les rend incapables d'en approcher le sens profond puisqu'ils ne le recherchent en rien. Les casuistes ne peuvent donc que tourner autour du palais sans jamais l'approcher puisque leur but n'est pas de comprendre la Loi mais d'en rester à la superficie. En n'accordant leur attention qu'à la pratique des commandements, ils ne prennent pas le risque de la recherche, toujours susceptible de remettre en question les opinions figées sur lesquelles ils assoient leur autorité.

Ce que Maïmonide reproche aux *Guéonim* et, par extension, à tous les chefs religieux imperméables au doute, c'est le refus du risque de la perplexité. Ce n'est pas la perplexité qui peut détruire les fondements de la Loi mais les opinions érigées en dogmes, sans démonstration, qui la paralysent. En reprenant l'image des stations dans le désert, le dogmatisme des *Guéonim* fige l'étude, la vouant à une station perpétuelle, à la stagnation – comme l'oubli de la science de leurs premiers compilateurs en est l'indice – clôturant la pensée sur elle-même et lui interdisant le franchissement de toute nouvelle étape. Et c'est là une véritable errance, à la différence de la perplexité qui est le signe d'une marche, de stations en stations. Ainsi, Maïmonide adresse bien son *Guide* aux perplexes et non aux savants assurés dans leur savoir et leur pratique. S'il adresse son *Guide* aux perplexes c'est parce qu'eux seuls peuvent être guidés, parce qu'ils ont déjà conscience de leurs propres limites et des apories qu'ils ne peuvent résoudre par leurs propres moyens. Il ne peut l'adresser aux savants dogmatiques, aux seuls casuistes, parce qu'ils ne savent pas qu'ils errent et c'est là la cause même de leur errance et de la décadence de leur savoir.

Les raisons de la perte du savoir sont donc avant tout psychologiques et individuelles et non ontologiques. Il n'y a pas de destin de la perte de la science, d'amoindrissement de la faculté de connaître, de déclin des générations, comme une certaine tradition rabbinique l'affirme⁸⁷⁴. Par conséquent, si la marche vers la vérité, représentée par les stations dans le désert, peut prendre la forme d'un détour, voire d'un retour, ces derniers doivent être enrayés par l'assainissement non seulement de l'esprit du croyant mais, avant tout, de la représentation de l'autorité qui a pour fonction de le guider. Nous avons vu que si le Roi-Messie a pour fonction première de détruire Amalek,

⁸⁷⁴ *TB, Shabbat* 112b; *Talmud de Jérusalem, Gittin* 6.7 ; *TB, Eruvin* 53a ; *TB, Yoma* 9b ; *TB, Ta'anit* 24a-b ; *TB, Berakhot*, 35b ; *TB, Yevamot* 39b. Sur l'analyse de cette tradition, je renvoie au livre de Menachem Kellner, *Maimonides on the "Decline of the Generations" and the Nature of Rabbinic Authority*, New York, State University of New York Press, SUNY Series in Jewish Philosophy, ed. Kenneth Seeskin, 1996, principalement p. 7-26.

comme figure des désirs sensibles, il ne peut lui-même y parvenir que si la voie est ouverte, si la nation toute entière est sur le chemin des croyances vraies. Or, cela ne peut être possible si les guides des communautés sont eux-mêmes gouvernés par ces appétits sensibles. S'ils ne sont pas eux-mêmes des modèles de perfection, ou tout au moins dans la recherche d'un perfectionnement intellectuel et moral toujours plus grand, plus rien ne les différencie de la foule qui les prend pour modèle. C'est ainsi que le savoir s'est perdu, par un écrasement de l'écart entre le modèle et ce qui l'imité, entre la foule et le savant où ce dernier calque son comportement sur l'opinion commune et non l'inverse. Maïmonide assiste à un nivellement par le bas dont le déclin et le crépuscule de la suprématie des académies gaoniques n'est qu'un symptôme. Pour le Cordouan, la tâche du savant est bien au contraire de rehausser le niveau de connaissance, non seulement du savant mais de la foule, par son enseignement, préparant ainsi, en ouvrant la voie, la venue du Roi-Messie, non comme finalité du travail du savant mais comme conséquence de l'accomplissement de la Loi.

C'est à juste raison que le *Gaon* de Babylone accuse Maïmonide de remettre en question son autorité. Mais, si Maïmonide n'accorde aucune légitimité à son autorité ce n'est pas dans l'intention politicienne de prendre sa place en Egypte, de déplacer le centre du pouvoir de Bagdad à Fostat. Le projet de Maïmonide est bien plus ambitieux. Faire de Fostat un simple phare politique et judiciaire, à la manière de Bagdad, perpétuant les anciennes pratiques d'une autorité centralisée, vouerait ce projet à l'échec, avant même qu'il ne soit réalisé, comme le prouve le déclin inéluctable des académies. Son but n'est pas de créer une nouvelle académie, rivale de l'ancienne, mais d'essaimer, en même temps que le *Mishneh Torah* et le *Guide*, les germes d'une science ancienne restaurée, dans les communautés du monde, pour redonner aux savants de ces communautés les outils qui leur manquent, pour relever le niveau intellectuel des communautés en redonnant son statut de modèle au savant, pour produire, autant que possible, des croyances saines et vraies et progresser dans les stations en retrouvant la voie de la *teshûvah*.

Ceci n'est possible qu'en retrouvant ce qui a été perdu avec le retour dans la sphère du sensible devenant la norme d'interprétation de la Loi. Et ce qui a été perdu, c'est la philosophie qui dévoile le sens de la science ésotérique. Sur ce point, Howard Kreisel affirme que la cause de cette régression, « *with a narrowing of the gap between the*

rabbinic leaders and masses, was the loss of the esoteric oral tradition transmitted by the talmudic sages to the elite of their students. »⁸⁷⁵ Les casuistes sont casuistes parce qu'ils ne recherchent plus le sens profond de la Loi pour les raisons indiquées. Mais la philosophie, née simultanément à Athènes et à Jérusalem, selon la reconstruction de l'histoire qu'opère Maïmonide, est développée par les nations et doit être réappropriée par les savants juifs. Certes, dans les communautés juives médiévales, on ne peut que constater un déclin de la science. Mais cette même science peut être restaurée parce que les textes des sages des nations, les philosophes grecs avec Aristote à leur tête, renferment les mêmes idées que ceux des sages d'Israël. Une transcription est donc possible. Si, au sein même d'Israël le savoir a disparu, il peut être retrouvé parce qu'une transcription existe. Et cette transcription ne peut être le résultat d'une simple importation d'un savoir dans la connaissance d'une science déficiente, ce que Maïmonide veut prouver par sa reconstruction historique. Il y a des divergences d'opinion mais, en réussissant à séparer, à distinguer ce qui relève des croyances populaires des philosophes et ce qui relève d'un fonds commun, d'un patrimoine commun aux nations et au Judaïsme, le savoir peut être restauré. Et les savants, à l'aide du *Guide* établissant ce système de correspondances, doivent redonner son contenu à cette science, poursuivant le travail de Maïmonide, où qu'ils soient.

En postulant une origine commune à la philosophie et à la science profonde de la Loi, Maïmonide, du même geste, affirme un progrès intellectuel parallèle se fondant sur des bases communes. On pourrait alors relire la fin censurée du chapitre XII des *Hilkhot Melakhim* où les nations se convertiraient quasi spontanément à la voie tracée par le Roi-Messie, non parce qu'elles se convertiraient à la Torah, mais parce que, grâce à leurs savants, elles atteindraient la même hauteur intellectuelle, par des voies différentes. Parce que l'origine est commune, la finalité l'est également. Comme les questions d'astronomie le montrent, il existe bel et bien un progrès des connaissances et si, même en étant fragmentée en de multiples éclats, la vérité est une, conformément à l'opinion de Platon et des sages du Talmud, les savants des nations, comme les savants juifs, doivent de manière urgente y œuvrer, et peuvent, par un chemin parallèle, la découvrir par le long travail du raisonnement et des démonstrations⁸⁷⁶.

⁸⁷⁵ Howard Kreisel, *Maimonides' Political Thought*, op. cit., p. 206.

⁸⁷⁶ La tâche supplémentaire des savants juifs est bien sûr la pratique de la Loi où la recherche intellectuelle ne peut se séparer de cette pratique qui doit tendre à l'amélioration de ces connaissances

Grâce à ce postulat⁸⁷⁷, Maïmonide peut combattre sur plusieurs fronts : aussi bien l'autorité ancienne, celle des *Guéonim* et leur pouvoir centralisé, que les courants émergents, contestant, comme Maïmonide, l'autorité des casuistes. Dans le *Mishneh Torah* principalement, Maïmonide conteste quasi ouvertement l'autorité ancienne. Avec le *Guide* et sa lecture philosophique des Textes de la Loi – postulant leur concordance – il rejette dans l'obscurité aussi bien les pseudo-démonstrations des *Guéonim*, à travers son attaque du *Kalām*, dans la première partie du traité que la lecture littérale des Karaïtes ou celle de certains courants juifs, comme celui de la mystique naissante s'inspirant de la littérature des *Hekhalot*, s'appropriant la science ésotérique perdue, en se disant, comme Maïmonide, héritiers des sages du Talmud. Par conséquent, on pourrait interpréter à nouveau ce martèlement, dans le *Guide*, de la perte de la science ésotérique, par opposition à ce courant naissant dont les maîtres se disent héritiers grâce à une inspiration prophétique légitimant leur autorité.

Si la lutte contre les faux prophètes de son temps est cruciale, Maïmonide ne vise pas seulement des individus mentalement déficients, se prenant pour de nouveaux Messies, comme dans sa *Lettre au Yémen*, mais ceux qui, de manière bien plus dangereuse pour son projet rationnel, s'approprient l'inspiration prophétique pour se donner une légitimité devant les communautés, promettant à leurs savants une voie plus facile puisque ne passant plus par l'étude mais par une méthode d'ascèse couplée à des incantations donnant une connaissance directe de la Loi. C'est ainsi, face au risque du retour à l'idolâtrie par de telles pratiques, que Maïmonide s'élève lui-même contre l'autorité des *Guéonim*, incapables de faire face à ce type de menace. Afin d'en prémunir les savants, Maïmonide écrit le *Code* et le *Guide*, révélant le sens profond du premier mais, comme il l'affirme dans l'« observation préliminaire » de la troisième partie, sans qu'une quelconque révélation divine ne lui ait été donnée. Maïmonide n'est pas lui-même prophète. Mais cette tâche que Maïmonide assigne aux savants n'est-elle pas celle finalement qui incombait au prophète ? Contre le courant de la mystique naissante, entre autres, s'appropriant de manière indue la tradition ésotérique, Maïmonide veut produire un nouveau type de savants orientant et éduquant les communautés dont ils ont la charge en vue de produire des croyances saines et vraies.

par l'exercice constant, aussi bien dans son corps que dans sa tête, de la séparation des désirs sensibles du désir intellectuel.

⁸⁷⁷ Postulat qui d'ailleurs lui sera reproché comme une pétition de principe par ses détracteurs.

Si la science s'est éteinte à l'époque des *Tannaïm*, en la restaurant à travers son aspect légal, le *Mishneh Torah*, et sa *guemara*, le *Guide*, Maïmonide a pour projet de renouer avec la sagesse des docteurs du Talmud, en donnant aux savants de son temps les moyens de retrouver cette force intellectuelle, manquante depuis cette époque. Dans les temps tels qu'ils sont, en l'absence de guides légitimes, il est nécessaire, pour Maïmonide, de renforcer l'autorité du savant, de rétablir l'écart entre sa connaissance et les opinions de la foule. Cet écart ne passe pas par un titre ou une fonction sociale – ils n'en sont que des conséquences – mais par l'affermissement des connaissances des savants qui, prenant pour modèles les sages du Talmud, ont pour tâche première de se hisser à ce degré de connaissance pour en instruire les autres. Comment alors retrouver cette capacité intellectuelle ? Selon l'hypothèse d'Abraham Heschel, l'ambition de Maïmonide ne serait ni plus ni moins que la réactivation de la prophétie, en faisant des savants, grâce à la prophétologie du *Guide* leur montrant comment y accéder et aux exercices méditatifs du chapitre III, 51, des hérauts auprès des communautés disséminées, des nouveaux prophètes accélérant ainsi la venue du Messie. Grâce aux calculs concernant la venue du Messie, que Maïmonide possède grâce à une tradition familiale, ce temps n'est pas loin et il serait le seul capable, parce que le seul à avoir redécouvert les secrets de la Loi, de guider les savants vers ce niveau prophétique permettant, par sa réactivation, la venue du Messie⁸⁷⁸. Cette thèse est séduisante, non seulement parce que son exposition est rigoureuse⁸⁷⁹ et s'appuie sur les passages les plus troublants du *Guide*, en leur donnant une certaine cohérence, mais au sens également où elle permettrait d'articuler la science que Maïmonide restaure, devant l'urgence de la situation, à une visée socio-politique. En retrouvant la science des secrets de la Loi, Maïmonide rendrait imminente la venue du Messie. Or, nous allons essayer de montrer qu'il n'est pas nécessaire de se penser prophète pour redresser les croyances et approfondir collectivement les paroles de la Loi, conçues alors par des croyances vraies et non plus imaginaires. Pour cela, nous allons étudier deux points, mis en évidence par Heschel : la question de la *bath kol* et le niveau que peut atteindre

⁸⁷⁸ Ceci est un bref résumé de l'article de Heschel, « *Did Maimonides Believe That He Had Attained the Rank of Prophet?* », publié in Abraham J. Heschel, *Prophetic Inspiration After the Prophets : Maimonides and Other Medieval Authorities*, Ktav Pub Inc, 1996.

⁸⁷⁹ Même si Heschel attribue, par exemple, le *Traité de la félicité* (*Makalah fi al-Sa'adah*, en arabe), à tort à Maïmonide. Si tel avait été le cas, en effet, Maïmonide aurait explicitement affirmé être lui-même prophète.

le savant en suivant les exercices méditatifs, proposés par Maïmonide, dans le chapitre III, 51 du *Guide*.

Selon un passage du traité *Yoma* du *Talmud de Babylone*, depuis la cessation de la prophétie, le seul moyen de communiquer avec Dieu est la « voix céleste »⁸⁸⁰, (בַּת קוֹל, *bath kol*), la fille de la prophétie, qui permet, dans certains cas, de trancher entre deux opinions opposées sur des questions halakhiques mais surtout d'apporter une aide dans les situations désespérées, dans les moments de crise. A la différence de l'expérience prophétique, qu'elle soit celle de l'inspiration divine (דְּשׁוּרֵי הַקַּי, *rûa'h ha-qodesh*) ou la manifestation de sa présence (*shekhinah*), la *bath kol* n'est pas une voix qui vient *directement* du ciel mais elle peut être comprise comme son écho : c'est la fille de l'inspiration prophétique. Elle serait le reflet de l'expérience prophétique, qui existait à l'époque biblique et subsisterait à l'époque rabbinique, soit sous la forme d'une voix extérieure, soit sous celle du rêve⁸⁸¹. Selon Heschel, ce reflet de la prophétie a été utilisé pendant la période amoraïque et sera reprise plus tard, notamment par les *Guéonim*⁸⁸². De même, on pourrait relire l'« observation préliminaire » de la troisième partie du *Guide* à partir de cette distinction entre la prophétie et son reflet : « Je n'ai point eu là-dessus de *révélation divine* qui m'ai fait savoir que ce soit là réellement ce qu'on a voulu dire [...] [mais] dirigé par une pensée droite et par le *secours divin*, j'ai pris à cet égard le parti dont je vais parler »⁸⁸³. Maïmonide n'a pas eu de « révélation divine » au sens où il n'a reçu aucune inspiration prophétique au sens strict du terme, comme *rua'h ha-qodesh*, puisqu'elle a cessé depuis les temps de la captivité. Mais cette « aide divine » pourrait être une référence implicite à la *bath kol*, possible à l'époque rabbinique, et qui légitimerait les affirmations de Maïmonide relatives à son absence de maître et à ses conjectures.

Cette hypothèse serait d'autant plus séduisante que, premièrement, elle ne serait pas contradictoire avec le statut du savant et, deuxièmement, elle légitimerait son enseignement aux yeux de la foule, celle des ignorants comme des « savants » en titre. Du point de vue de la cohérence de la théorie maïmonidienne de la connaissance, cette

⁸⁸⁰ *TB*, traité *Yoma*, 9b.

⁸⁸¹ En ce qui concerne les références talmudiques sur la *bath kol*, je renvoie aux passages du *Talmud de Babylone* : *Hagigah*, 14b ; *Baba Bathra*, 58a, 73b-74a ; *Makkot* 23b ; *Sotah* 13b ; *Shabbat* 56b ; *Gittin* 57b ; *Berakhot* 61b ; *Ta'anit* 29a.

⁸⁸² Abraham Heschel, *Prophetic Inspiration After the Prophets: Maimonides and Other Medieval Authorities*, *op. cit.*, note 192, p. 65.

⁸⁸³ *G*, III, « observation préliminaire », p. 6 ; que j'ai souligné.

interprétation ne serait pas contradictoire si on l'articule à l'image des éclairs brillant par intermittence. Le prophète authentique, avant l'Exil, était tel par sa capacité à appréhender Dieu, par les éclairs de connaissance, peu nombreux pour les prophètes les moins grands, brillant coup sur coup pour le prophète de premier niveau. Or, les éclairs sont la manifestation de la *Shekhinah*. La connaissance du savant n'est pas directe, comme celle des prophètes, mais procède d'une sorte de réverbération : le niveau de la pierre polie qui reflète la lumière, comme, à sa façon, la *bath kol* est l'écho de la prophétie. Suivant le système d'analogie entre le savant et le prophète établi plus haut, le savant est au prophète ce que la conjecture est à la prophétie et ce que la *bath kol* est à la *shekhinah* ou au *rua'h ha-qodesh* : un pur reflet, une réverbération. Si la *bath kol* appartient aux degrés préparatoires à la prophétie, sans pour autant faire de celui qui en est inspiré un prophète⁸⁸⁴, Maïmonide ou le savant qui suit le *Guide* seraient au plus près de la prophétie sans pour autant être eux-mêmes des prophètes, au sens strict du terme. Et si Maïmonide ne légitime ses analyses des secrets de la Loi ni par une révélation prophétique, ni en se retranchant derrière la parole d'un maître mais par ses seules forces, sous-entendre une *bath kol* derrière l'allusion au secours divin lui permettrait de répondre de ses conjectures devant ses détracteurs.

Mais, sur ce dernier point, une remarque s'impose pourtant. Légitimer une opinion en invoquant la *bath kol*, c'est courir le risque célèbre de Rabbi Eliézer, invoquant la voix divine pour légitimer son opinion et se voyant refuser cette « caution » par Rabbi Yehoshoua affirmant qu'« elle n'est pas aux cieux »⁸⁸⁵. Non seulement Maïmonide connaît parfaitement ce traditionnel verset talmudique mais surtout il fait sienne l'opinion de R. Yehoshoua en affirmant tout au long du *Guide* que la « Torah parle le langage des hommes ». Affirmer que Maïmonide, par une allusion au « secours divin », se replacerait dans la tradition des *Amoraïm* et des *Guéonim* c'est, en ce qui concerne le second groupe de savants, faire l'impasse sur le violent conflit qui l'oppose au Gaonat. Pourquoi reprendre à son compte un outil, l'intervention de la *bath kol*, favorable aux *Guéonim* ? Si Maïmonide, dans cette rivalité, veut s'emparer de la légitimité de la *bath kol*, quelle « voix » les communautés doivent-elles écouter : celle qui serait favorable à Maïmonide ou celle qui le serait aux *Guéonim* ? La question de la légitimité de l'autorité prendrait alors la forme d'une régression à l'infini. Mais,

⁸⁸⁴ *G*, II, 45, p. 333.

⁸⁸⁵ *TB*, *Baba Metsia*, 59b.

argument bien plus décisif, faire de Maïmonide un prophète – même s’il a craint de le rendre public d’après ce commentateur – en le replaçant dans la lignée de la tradition des *Amoraïm*, revient à passer sous silence sa reconstruction historique de la perte de la science profonde d’Israël. Pour Maïmonide, elle a été perdue peu après l’époque des *Tannaïm*, dite des « enseignants », c’est-à-dire juste après l’époque des fondateurs du Judaïsme rabbinique. Ainsi, leurs successeurs, les *Amoraïm*, ne peuvent, *bath kol* ou non, être les dépositaires de ce savoir, suivant cette reconstruction historique. Au contraire, le projet maïmonidien serait de renouer avec cette tradition des « enseignants », en deçà des simples commentateurs de la Loi que sont les *Amoraïm* et les *Guéonim*.

La légitimité d’une opinion ne peut être donnée de l’extérieur, comme argument d’autorité. Elle ne peut que provenir d’une « pensée droite » accompagnée du « secours divin (עזר אלהי, ‘ezer Êlohi en hébreu) »⁸⁸⁶. Ce que Heschel semble orienter du côté de la prophétie, par une allusion à la *bath kol*, doit être relu à l’aune du chapitre II, 45 du Guide, définissant ce secours divin. En effet, Maïmonide emploie cette expression à la fin de son « observation préliminaire », faisant, comme d’ailleurs le note Heschel, référence au premier degré de la prophétie : « Le premier pas vers la prophétie, c’est quand un secours divin [‘ezer êlohi] accompagne l’individu, lequel il met en mouvement et qu’il encourage pour une action vertueuse »⁸⁸⁷. Maïmonide est très clair dans son introduction à l’étude des degrés de la prophétie. Les deux premiers degrés, « le secours divin » et la force dont un individu se sent investi pour accomplir telle ou telle action, ne sont que des degrés préparatoires « et celui qui est arrivé à l’une de ces marches n’est pas compté au nombre des prophètes »⁸⁸⁸. Si Maïmonide insiste tant sur cette distinction, c’est surtout pour éviter toute proclamation d’un nouveau prophète remplissant ce critère. Ce premier degré, à laquelle il dit avoir lui-même accès dans son « observation préliminaire » à la troisième partie, est celui du courage en vue d’une action collective, comme les exemples donnés le précisent : « délivrer une société d’homme vertueux d’une société de méchants », sauver un grand homme, ce qui revient à préserver son enseignement devant être diffusé au plus grand

⁸⁸⁶ G, III, « observation préliminaire », p. 6.

⁸⁸⁷ G, II, 45, p. 335.

⁸⁸⁸ *Ibid.*, p. 333.

nombre, « répandre le bien sur une multitude de gens »⁸⁸⁹. Or, c'est précisément le projet maïmonidien : répandre la connaissance, à partir de ses propres recherches et découvertes, sur le plus grand nombre en couchant les avancées du *Guide* par écrit et en diffusant ses deux grandes œuvres aussi largement que possible. Ainsi, avec l'expression « par le secours divin », Maïmonide ne fait aucune référence à une quelconque révélation prophétique mais au courage nécessaire à transgresser l'interdiction rabbinique, non par intérêt personnel mais pour instruire ceux qui en ont besoin. Dès lors, cette expression serait totalement en accord avec son intention dévoilée dans l'introduction du *Guide*. La nécessité de dévoiler les secrets de la Loi a pour causes les temps troublés et que « toutes les œuvres se fassent au nom du ciel »⁸⁹⁰ c'est-à-dire non par intérêt personnel ou pour sa gloire individuelle mais en vue d'établir la vérité et d'en informer le plus grand nombre, dans un intérêt collectif. C'est la seule raison pouvant donner ce courage comme premier degré de la prophétie.

Maïmonide est donc bien un savant et non un prophète, guidé par sa raison et non par une quelconque vision ou une voix divine qui l'aurait inspiré, directement ou indirectement. De même si, en formant de nouveaux savants, Maïmonide a bien en vue l'instauration d'un nouveau type de science – en postulant une restauration d'un savoir perdu. Les nouveaux savants seraient peut-être les hérauts de la croyance vraie, mais cela n'en fait pas des prophètes. Même sans suivre jusqu'au bout l'hypothèse du caractère prophétique de Maïmonide selon Heschel, affirmer qu'il veut hâter le retour de la prophétie, annonçant celui du Messie⁸⁹¹, ce serait placer le retour de la prophétie et du Messie au-dessus de la Loi. Or, le *Keter Malkhut* est bien encadré par le *Keter Kehûnah* et le *Keter Torah*, placé au-dessus de lui, en raison de son rang et de sa dignité. Affirmer que Maïmonide a pour projet de former des savants pour hâter la venue du Messie reviendrait au contraire à la retarder, en faisant de cette venue une finalité en soi, et donc à ne plus étudier la Torah pour elle-même.

C'est dans cette perspective qu'on doit relire les exercices méditatifs décrits dans le chapitre III, 51. Encadrés par le modèle de la prophétie mosaïque, elle leur donne aussi

⁸⁸⁹ *G*, II, 45, p. 335.

⁸⁹⁰ *G*, introduction, p. 25.

⁸⁹¹ D'ailleurs, la prééminence de la prophétie, annonçant le retour du Roi-Messie est énoncée dans la *Lettre au Yémen*, non dans le *Guide* où le retour de la prophétie semble simultané à celui du Messie : « la prophétie nous reviendra à l'époque du Messie » (*G*, II, 36, p. 289) et non au temps de l'Exil qui, comme temps de captivité, de tristesse et de découragement, ne peut être favorable à l'instrument.

bien leur contenu que leur finalité, tout comme la Loi, donnée à ce prophète, donne son contenu à la croyance de tout Juif, savant ou ignorant. La méditation et l'ascèse n'ont de sens qu'en vue de l'approfondissement de l'étude de la Loi, produisant un comportement sain et des croyances vraies, mais à la seule condition de se remémorer incessamment la finalité de ces exercices : non pas un titre, non pas un nouveau rôle, serait-ce celui de prophète, non pas même hâter la venue du Messie, mais la compréhension toujours plus profonde de la Loi aussi bien dans ses actions que dans ses pensées. Le modèle suprême serait bien celui de Moïse et des patriarches – encadrant cette sagesse méditative plus accessible au savant – mais, à l'intérieur même de la description de ces exercices méditatifs, le modèle plus proche serait celui des sages du Talmud, non des prophètes. Les savants, formés par le *Mishneh Torah* et le *Guide*, doivent renouer avec la sagesse ancienne, celle des fondateurs du Judaïsme rabbinique, pour percer les ténèbres de l'époque. Si le prophète peut servir de modèle, c'est en raison de son haut niveau de perfection morale et intellectuelle et non de son inspiration divine puisque la prophétie a cessé. Ces perfections que possédaient les *Tannaïm*, comme le suppose Maïmonide, peuvent être atteintes par le savant. Par conséquent, la seule manière de réactiver la prophétie, sans que cette réactivation soit la finalité dernière du savant, sera de parfaire ses qualités, tendant au niveau de perfection intellectuelle des sages du Talmud, grâce notamment aux exercices méditatifs du chapitre III, 51 du *Guide*.

Si la visée prophétique peut-être une tentation, celle à laquelle succombent les mystiques, elle doit rester une simple tentation. Le savant doit être le relai du prophète absent. Et si on peut parler d'une « revenance » du prophète c'est au sens d'une sorte d'ombre-fantôme qui ne cesse, par son absence, de hanter le savant comme une tentation mais qui, outrepassée, ne serait qu'une trahison de la Loi, de sa finalité propre. Dans cette perspective, aux yeux de Maïmonide, la perplexité ne peut que faire barrage à une telle tentation et, pour cette raison, le perplexe serait le meilleur candidat à la réception de son *Guide*. Dans sa lettre au R. Jonathan Hacoheh de Lunel, Maïmonide l'exhorte, ainsi que les savants partisans du *Mishneh Torah*, à reprendre à sa suite son étude car « qui pourrait se figurer être tout à fait à l'abri des erreurs ? [...] Telles sont d'ailleurs les raisons pour lesquelles il convient de scruter mes paroles, et

de reprendre l'investigation [à ma suite]. »⁸⁹² Maïmonide exhorte les savants à reprendre son travail, à scruter les fautes possibles pour en améliorer la connaissance, supposant une perfectibilité de la science, halakhique dans ce cas. On pourrait ajouter que ce ne peut être une quelconque modestie circonstanciée de Maïmonide qui soutiendrait cette affirmation mais la nécessité d'une réappropriation du livre par chaque savant, ce qui met en avant la qualité nécessaire au savant, l'humilité, comme seule garantie du perfectionnement de sa science. La perplexité est alors garante de cette qualité, révélant au savant les limites de sa propre science, dès qu'une aporie surgit. C'est en ce sens que la perplexité est la haie autour de la Torah, empêchant le savant d'immobiliser sa recherche dans un contentement de soi pouvant le pousser à s'emparer des oripeaux de la prophétie. Concernant l'amour de Dieu, dans la perspective du prophète, nous avons parlé du mouvement de flux (l'amour de Dieu) et de reflux (la crainte de Dieu) comme mouvement nécessaire dans la recherche de la perfection. Il en est de même pour le savant dont la recherche doit suivre le même mouvement, celui du flux, l'appréhension intellectuelle, laissant place au reflux, la perplexité face à une nouvelle aporie. Ce mouvement de la pensée est seul capable non seulement de renouer avec la chaîne de commandement – rompue avec la perte de la science ésotérique – mais de la renforcer auprès de la communauté dont le savant a la charge.

2) Le projet d'une unification des communautés ?

a) Le Temple et le Palais.

⁸⁹² In *La guérison par l'esprit précédé des Lettres de Fostat*, op. cit., p. 69.

Nous pouvons alors relire la « parabole du palais » dans la perspective du renforcement de la chaîne de commandement au niveau social comme au niveau politique. Maïmonide présente cette parabole comme une synthèse, une « conclusion », contractant dans une image la pratique du véritable culte dans une gradation ascendante, de l'idolâtrie « naïve » au « culte suprême »⁸⁹³, celui du savant-prophète qui correspond finalement au degré de Moïse et des patriarches. A chaque pratique du culte correspond un type de croyant et le souverain, de son palais, les gouverne tous, de ceux qui sont à l'extérieur de la ville jusqu'à ceux qui sont entrés dans son palais et demeurent près de lui. Si cette parabole a pu être comprise comme la monstration du cheminement de l'opinion à la connaissance, il faut encore comprendre comment ce cheminement est possible. Si à chaque station correspond un type de croyant, est-il possible de passer d'une station à l'autre ? Si tel est le cas, qu'est-ce qui rend possible ce passage ? Corrélativement, si Maïmonide écrit cette parabole comme conclusion à l'étude de la rationalité des commandements, quelques chapitres avant la conclusion définitive, doit-on la lire comme une conclusion provisoire ou bien les chapitres suivants doivent-ils être interprétés comme des développements et des éclaircissements de ce chapitre conclusif ?

Pour répondre à la première question, il est nécessaire de commencer par étudier le mouvement des sujets du roi, les menant à une station précise, représentée par un lieu précis. Les deux premiers types d'individus correspondent aux ennemis du souverain, aussi bien extérieurs qu'intérieurs. Les premiers sont les athées, décrits selon la vision traditionnelle de l'athéisme naturel : « ce sont tous les hommes qui n'ont aucune croyance religieuse, ni spéculative, ni traditionnelle »⁸⁹⁴. En d'autres termes ce sont les barbares, tels qu'Aristote les décrit dans ses *Politiques* : « celui qui est hors cité, naturellement bien sûr et non par le hasard <des circonstances> est soit un être dégradé soit un être surhumain [...] car un tel homme est du coup naturellement passionné de guerre, étant un pion isolé au jeu de trictrac »⁸⁹⁵. L'homme est un « animal politique » et tout homme vivant isolé ne peut être qu'un dieu, se suffisant à lui-même, ou un barbare. Dans ce sens précis, barbare ne renvoie pas à une origine ethnique (un non-Grec) mais à un état mental déficient puisque, incapable de *logos*, il ploie sous le joug

⁸⁹³ G, III, 51, p. 437.

⁸⁹⁴ G, III, 51, p. 434.

⁸⁹⁵ Aristote, *Les politiques*, op. cit., I, 2, 1252a 2-6, p. 90-91.

de ses pulsions ce qui le rend « naturellement passionné de guerre », hermétique à tout discours rationnel et modéré, incapable de socialité. Chez Maïmonide, ce premier type d'individu ne correspond pas non plus à une origine purement ethnique⁸⁹⁶ en faisant allusion à « ceux qui leur ressemblent dans nos climats »⁸⁹⁷. Par leur manque de rationalité, ils ne peuvent qu'errer et leur type de croyance, ou plutôt de non croyance, est celui de l'erreur au sens étymologique du terme. Ils ne peuvent même pas distinguer la ville de leur souverain et n'ont aucune connaissance de l'existence du souverain. Cette distinction aristotélicienne, purement politique et sociale, Maïmonide la comprend de manière religieuse en étendant la métaphore politique du souverain à Dieu, gouvernant l'ensemble du cosmos : à tel type de rationalité correspond alors tel type de culte. Ainsi, à une rationalité déficiente correspond le type de croyance le plus bas, celui que combat la Loi, c'est-à-dire celui de l'idolâtrie naïve – le culte sans croyance rationnelle – et son fétichisme primitif.

Le second type de culte est bien plus dangereux parce qu'à l'intérieur de la ville. Il représente le degré de ceux qui tournent le dos au palais, volontairement (la figure de l'*A'her*) ou non. Maïmonide distingue alors deux types d'erreur. Ces individus « ont conçu des idées contraires à la vérité, soit par suite d'une grave erreur qui leur est survenue dans leur spéculation, soit parce qu'ils ont suivi ceux qui étaient dans l'erreur »⁸⁹⁸. C'est le degré de ceux qui s'opposent à la Torah en raison de croyances contraires, produisant un certain type de culte et donc une tradition que d'autres individus suivent par leur persuasion. Ce degré ne peut être alors que celui des Sabiens, non comme idolâtrie naïve mais comme paradigme politique et religieux. Cela explique la violence de Maïmonide envers ce culte qui doit être éradiqué, puisque répandant des doctrines idolâtres, produisant ce mouvement de bascule de l'histoire que le Cordouan ne cesse de décrire, où chaque victoire de la Loi semble être relayée par une résurgence de ces pratiques⁸⁹⁹. Enfin, les cinq derniers types de culte correspondent à la pratique de la Loi selon le degré de connaissance et de perfection des individus. Le troisième degré est celui de la foule, ignorante, pratiquant sans

⁸⁹⁶ Malgré ses remarques dépréciatives de ceux qu'il considère comme des sauvages, suivant l'image populaire d'animaux avec des traits humains, de l'extrême nord ou de l'extrême sud, c'est-à-dire des *terrae incognitae*.

⁸⁹⁷ *G*, III, 51, p. 434.

⁸⁹⁸ *G*, III, 51, p. 434.

⁸⁹⁹ Sur ce point, je renvoie aux analyses concernant « le culte des Sabiens comme paradigme », p. 47-57.

comprendre, marchant sur le chemin du palais sans apercevoir la demeure. Le quatrième correspond au degré des casuistes, tournant autour du palais sans trouver la porte d'accès de la demeure. Le cinquième est celui des savants qui sont « entrés dans les vestibules »⁹⁰⁰, leur culte correspondant aux degrés préparatoires à la véritable connaissance. Le sixième degré est celui des « (vrais) savants »⁹⁰¹, capables de démontrer tout ce qui est démontrable, connaissant la science profonde de la Loi autant qu'il est possible, leurs certitudes étant issues également de la méthode maïmonidienne par retranchement : c'est le degré du savant maïmonidien, entré dans la cour du souverain. Enfin, le septième degré correspond à celui du prophète, savant également, le modèle à suivre pour tout « vrai savant », qui se présente au plus près du souverain, « dans la salle où siège le souverain »⁹⁰² : c'est le degré de la conjonction de l'intellect du prophète à l'intellect actif.

Si cette parabole est bien une synthèse des différents degrés de culte, on ne peut que la lire comme l'exposition, par une image, de l'ascension vers la *Merkavah*, la vision du gouvernement de Dieu comme plus haut degré de la connaissance humaine. Or, cette vision, celle du véritable culte, ne peut être un face-à-face avec le souverain ou une union totale. On peut donc identifier ce que Maïmonide nomme le souverain, celui qui gouverne le sublunaire et les hommes. Il s'agit de l'intellect actif. Dieu gouverne le monde du devenir à travers l'intellect actif, la dernière intelligence séparée, qui en ce sens, peut être appelé souverain. Dans le chapitre III, 52, Maïmonide décrit l'intellect actif comme un roi : « ce roi qui s'attache (à l'homme) et l'accompagne, c'est l'intellect qui s'épanche sur nous et qui est le lien entre nous et Dieu »⁹⁰³. Cette parabole décrit à nouveau le gouvernement divin non plus, comme dans l'analyse de la vision d'Ezéchiel, au niveau cosmologique, mais au niveau social et politique. La parabole du palais décrit le gouvernement divin au niveau des actions de l'intellect actif, son administrateur et roi, pour le sublunaire et les hommes, en fonction de sa dignité et de son rang. Elle ne représente pas le gouvernement divin, en tant que vision cosmologique de la *Merkavah*, mais une perspective particulière de ce gouvernement c'est-à-dire les différentes manières de le concevoir correspondant aux différents

⁹⁰⁰ *G*, III, 51, p. 435.

⁹⁰¹ *Ibid.*, p. 436.

⁹⁰² *Ibidem.*, p. 436.

⁹⁰³ *G*, III, 52, p. 451-452.

niveaux de culte des hommes, de ceux qui ignorent ou rejettent la Loi jusqu'à ceux qui l'appliquent et la comprennent. Et dans cette parabole s'esquisse le projet maïmonidien de la restauration du véritable culte à travers une politique éducative.

Dans une première approche, ces différentes sortes de cultes semblent bien distinctes. Le premier degré, celui des hors-la-loi, des hors cité, comme le second degré, semblent échapper à toute approche rationnelle et pédagogique : les uns manquent de rationalité et ne peuvent être convaincus, les seconds les rejettent⁹⁰⁴. Mais qu'en est-il des troisième et quatrième degrés de connaissance, et donc de culte ? En suivant les analyses de Leo Strauss, il y aurait une séparation radicale entre le savant et le vulgaire. Raison pour laquelle « la loi divine a donc indiqué les plus importantes de ces opinions, mais seulement d'une manière qui ne dépasse pas l'entendement du vulgaire. »⁹⁰⁵ L'entendement du vulgaire serait borné, capable seulement d'appréhender le sensible, incapable d'une quelconque appréhension intellectuelle et devrait être guidé par les savants, acceptant leur autorité par tradition, où les croyances vraies prendraient la forme de croyances nécessaires. Mais poser une telle dichotomie entre le savant et le vulgaire, n'est-ce pas entraver la marche même exposée dans la parabole du palais ? Certes Maïmonide veut restaurer l'autorité des savants et cette restauration passe par celle de la légitimité intellectuelle. On pourrait alors poser une question naïve à la lecture straussienne : comment les savants peuvent-ils restaurer leur légitimité intellectuelle si ceux à qui ils enseignent sont incapables de déceler cette force intellectuelle, à cause de leur ignorance par nature ? D'autre part, si, en effet, la séparation est radicale, la parabole du palais présenterait ces différents niveaux de culte de manière figée : l'ignorant resterait ignorant et il en serait de même pour l'idolâtre. Comment la *teshûvah klalit*, la finalité de la Loi, serait alors possible ? Il y a une difficulté dans l'approche straussienne.

⁹⁰⁴ Sur ce point, en se reportant aux analyses du Roi-Messie et de son enseignement, on pourrait nuancer fortement cette première lecture. Si le premier degré représente des poches de résistance, par leur passivité et leur ignorance même, à la Loi, leur territoire est de plus en plus circonscrit et restreint. Le premier degré de culte n'est que résidu de l'ancienne idolâtrie et ne peut avoir pour vocation de s'étendre. Quant au second degré, celui des Sabiens « modernes », les religions oeuvrent à son éradication et, en se référant à la fin du dernier chapitre du *Mishneh Torah*, c'est peut-être par le détour nécessaire des deux autres monothéismes, convertissant les idolâtres, que cette forme de culte peut être éradiquée, à la fin de la lutte de la Loi contre l'idolâtrie.

⁹⁰⁵ Leo Strauss, *Maïmonide, op. cit.*, « Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî », p. 175.

Comblent le fossé entre l'ignorant et le savant à la manière des *Guéonim* revient à détruire toute forme d'enseignement. Le savant devient lui-même ignorant. Mais poser comme indépassable – par le vulgaire – la séparation de l'ignorance et de la science ne ferait que perpétuer le mode de transmission du savoir fondé par les sages du Talmud : il ne pourrait être qu'oral afin de s'assurer de l'impossibilité de toute approche de l'enseignement profond de la Loi par un ignorant. Or, ce mode d'enseignement est inadapté et l'est d'autant plus qu'il est nécessaire, dans les temps de l'ignorance étendue à tous, de rehausser le niveau de connaissance *de tous* puisque la distinction entre le savant et l'ignorant s'est effacée. Ainsi, en ce qui concerne au moins les degrés du vulgaire, du casuiste et du savant⁹⁰⁶, un pont doit être trouvé permettant la circulation du savoir, de salle en salle, des vestibules jusqu'à l'extérieur du palais et à la ville.

Si le projet semble difficile, il n'est tout au moins pas impossible, comme le montre la figure de Job. Comme l'explique Maïmonide à la fin du chapitre III, 22, Job n'avait que des connaissances sensibles, pratiquait en ignorant les raisons de sa pratique. Sa connaissance de départ est celle du vulgaire qui est juste et agit moralement par tradition. Pourtant, grâce à l'intervention d'Elihou, il conçoit, à la fin du récit, des croyances vraies sur la justice divine. Cette appréhension est à la mesure de ses moyens, certes, puisqu'il ne peut dépasser la vision du sensible mais sa croyance populaire se transforme bien en croyance véritable. Ne pourrait-on déceler alors dans cette interprétation du livre de Job le projet éducatif maïmonidien ? Suivant cette lecture, le véritable enseignant et le véritable savant ne pourrait être qu'Elihou, permettant à Job de se hisser à cette conception. Mais ce réhaussement ne résulte pas d'un enseignement des vérités métaphysiques pour elles-mêmes, déliées du vécu de Job, alors incapable de les appréhender. Il reprend chacune de ses paroles, leur donnant un sens nouveau, lui permettant de se replacer sur le chemin du savoir et d'appréhender le gouvernement de Dieu, à partir ces bases sûres, dans une méditation qui lui est propre, comme appropriation singulière du savoir.

Cette appropriation n'est possible que par l'enseignement à partir d'un médium, propre à la Loi, oublié mais pouvant être restauré grâce à la structure terminologique et discursive de la philosophie. Elihou peut, par son enseignement, révéler à Job le

⁹⁰⁶ Le dernier degré ne peut que servir de modèle sans être atteint puisqu'il n'y a plus de prophète.

chemin de la sagesse en interprétant philosophiquement l'intercession de l'ange. Dans le chapitre III, 23, Maïmonide qualifie l'idée, avancée par Elihou, d'« idée nouvelle qu'il y a apportée [à la discussion générale sur la justice divine] et qui était son but, idée qu'aucun d'eux n'avait exprimée auparavant »⁹⁰⁷. Le but d'Elihou est d'apporter une idée nouvelle, seule capable d'arracher Job à son désespoir. Cette idée n'est pas nouvelle du point de vue de la Loi mais par rapport aux autres protagonistes, interprétant les malheurs de Job à partir de leur propre gangue dogmatique. C'est une idée « qu'ajoute Elihou et qu'aucun d'eux n'avait exprimée »⁹⁰⁸. « Il se sert d'expressions [...] singulièrement énigmatiques »⁹⁰⁹ et la nouvelle idée est présentée « allégoriquement par l'intercession d'un ange »⁹¹⁰. Il présente donc son idée aux moyens d'énigmes et de l'interprétation allégorique, le mode même d'écriture du *Guide*, de dévoilement des secrets de la Loi. Si ses paroles sont énigmatiques, elles ne le sont pas par elles-mêmes mais en raison des idées philosophiques qu'elles renferment, inconnues des autres protagonistes parce qu'appartenant à un savoir oublié, par la foule des croyants, et enterré sous les couches successives des interprétations erronées. En articulant l'inspiration prophétique à la providence, il retrace le chemin de la sagesse et du gouvernement divin, détournant la voie du véritable culte pour tous ces personnages, représentant chacun une station dans la ville du souverain. En articulant les différentes figures – excepté Elihou – du livre de Job aux troisième et quatrième degrés de culte de la parabole du palais, on ne peut que constater, avec Maïmonide, l'arrêt présent, de la marche vers le vrai culte.

Tous ces protagonistes, Job compris, radotent⁹¹¹ c'est-à-dire ne peuvent que produire des discours circulaires et clos, comme les troisième et quatrième degrés de culte. Il y a bien mouvement mais sans *télos*, puisque la finalité de la Loi oubliée, le mouvement ne peut que conduire à une forme erratique de démarche, tournant autour de l'objet de la recherche sans jamais l'atteindre. Elihou brise cette forme circulaire, ce qui démontre la nécessité de l'introduction de la philosophie dans la marche vers le palais et du rétablissement de la dynamique du mouvement originel vers le souverain. Si le

⁹⁰⁷ *G*, III, 23, p. 183.

⁹⁰⁸ *G*, III, 23, p. 183.

⁹⁰⁹ *Ibidem*, III, 23, p. 181.

⁹¹⁰ *Ibidem*, III, 23, p. 182.

⁹¹¹ « Ensuite il [Elihou] taxe également de radotage l'opinion des trois amis de Job sur la Providence [...] » (*G*, III, 23, p. 181).

passage est possible, de la ville au palais et à ses salles, c'est parce que toutes les portes et tous les bâtiments de la ville, jusqu'au plus digne, sont ouverts à la philosophie. Toutes les portes lui sont ouvertes, y compris celles de la salle où siège le souverain, puisque le prophète doit être également philosophe. C'est pour cette raison, comme le remarque Ravitzky, que « *in the generations after Maimonides, many of his disciples were engaged in the philosophic exegesis of Scripture, book after book, even verse by verse [...] It was not by chance that during subsequent generations the same circle of authors, disciples of Maimonides, prepared Hebrew translations of general philosophic literature. Their goal was identical: to make philosophy accessible to the Jewish community.* »⁹¹² Certes, la philosophie n'est pas l'ancienne sagesse, perdue, mais elle est le seul médium capable de la retrouver parce qu'elle s'est développée simultanément. L'ancienne sagesse juive est perdue mais il reste une autre sagesse, découverte par les commentateurs arabes, que les savants juifs doivent insuffler aux textes de la Loi pour réactiver leur sens. On peut dire alors que la philosophie révèle à la Loi sa propre vérité. Elle est l'hôte nécessaire à la revivification de la Loi et doit également être enseignée dans les synagogues, comme dans les maisons d'étude, à partir des traductions des savants, pour redonner une force intellectuelle à la communauté toute entière, dans la mesure des moyens de chaque individu.

On peut alors donner un premier sens à l'espace de liberté à reconstruire comme espace non encore géographique mais avant tout intellectuel. La philosophie, comme hôte de la Torah, est, par son enseignement, à la manière d'Elihou, le seul moyen, pour les communautés juives, de se réapproprier une première forme de liberté au sens de loisir, d'étude. Les différentes stations de la parabole du palais représentent alors le seul moyen de retrouver cette liberté : briser les cercles concentriques afin de libérer la voie, notamment des croyances imaginaires, et de redonner à la marche sa dynamique interne. Cette liberté de mouvement, seuls les savants et les prophètes la possèdent, circulant librement, montant et descendant, de la ville vers la demeure et ses salles et, inversement, montant par leur étude et descendant en enseignant. Le prophète le peut grâce à son niveau de conjonction avec l'intellect actif. De la cour intérieure du palais, le savant maïmonidien le peut également, grâce à la découverte de la philosophie lui

⁹¹² Aviezer Ravitzky, « *Maimonides. Esotericism and Educational Philosophy* », in *The Cambridge Companion to Maimonides*, edited by Kenneth Seeskin, New York, Cambridge University Press, 2005, p.308.

permettant de tisser son réseau de conjectures sur la base des retranchements démonstratifs, même s'il ne peut atteindre le degré de perfection du prophète. En ce sens, la philosophie est l'hôte nécessaire de la Loi, permettant au savoir de circuler dorénavant librement du palais à la ville. Et si elle peut révéler la vérité de la Torah, elle dévoile également celle de l'image du palais appartenant à la science de la *Merkavah* comme l'un de ses secrets.

Certains commentateurs voient dans l'architecture du palais maïmonidien un écho de celle du palais décrit par Ibn Gabirol dans *La couronne du Seigneur* (*Keter Malkhut*) prenant pour référence architecturale les palais musulmans d'Espagne où le roi est révélé au ciel, tout en restant caché sur terre, ne pouvant être appréhendé que par l'homme le plus pur⁹¹³. Cette référence à Ibn Gabirol semble justifiée, puisque la marche du croyant vers le palais, dans le *Guide*, est en même temps celle d'une purification, des croyances imaginaires comme des désirs corporels. Mais si Maïmonide appelle bien cet édifice un palais, ce dernier est peut-être lui-même une image voilant, pour l'ignorant, une réalité plus profonde, qui ne peut être celle d'un palais ordinaire. Le palais est traditionnellement la demeure du roi mais, si la métaphore royale doit être comprise de manière homonymique, n'en est-il pas de même avec sa demeure ? Steven Harvey⁹¹⁴ avance l'hypothèse d'une référence à la littérature des Palais, avec la mise en évidence de la constance du chiffre sept dans le traité qui correspondrait aux sept palais des *Hekhalot*. S'appuyant sur l'expression hébraïque indiquant la station du savant maïmonidien, la cour intérieure (החצר הפנימית), *ha-'hatser ha-penimit*), il explique que cette expression apparaît fréquemment chez Ezéchiel, principalement dans le Récit du Char, au chapitre X. Il en conclue alors : « *It thus comes as no surprise that the ultimate object of knowledge in the parable of the palace is God's governance of the beings [...] the Account of the Chariot [...] The highest knowledge possible for man is the knowledge of God's governance of the universe, that is, the secrets of the Account of the Chariot.* »⁹¹⁵ Si on peut rester sceptique sur l'influence de la littérature des *Hekhalot* sur la pensée de Maïmonide, en raison notamment de sa méfiance extrême envers leur interprétation de l'ascension

⁹¹³ Andrew L. Gluck, « The King in His Palace: Ibn Gabirol and Maimonides », in *The Jewish Quarterly Review*, Philadelphie, volume XCI, 2001, p. 337-357.

⁹¹⁴ Steven Harvey, « Maimonides in the Sultan's Palace », in *Perspectives on Maimonides*, Oxford University Press, ed. Joel Kramer, 1991, p. 47-75.

⁹¹⁵ *Ibid.*, p. 65-66.

vers la *Merkavah*⁹¹⁶, la parabole du palais décrit, en effet, un aspect de la *Merkavah*, où cette référence au chapitre X d’Ezéchiel est cruciale. Le verset X, 3 d’Ezéchiel décrit la venue du *'hashmal* provoquant le dévoilement de la *Shekhinah* : « Et les chérubins se tenaient debout à droite du temple, quand entra l’homme, et la nuée remplissait la cour intérieure [ההצר הפנימית, *ha-'hatser ha-penimit*]. » Cette vision, dans cette perspective, serait celle du temple céleste et la parabole du palais en serait l’allégorie. Or, premièrement, Maïmonide est très clair à la fin de son explication des linéaments du Récit du Char : « N’espère point après ce chapitre, entendre de moi un seul mot sur ce sujet, ni clairement, ni par allusion »⁹¹⁷. Partant de l’hypothèse, affirmée dans l’introduction du *Guide*, selon laquelle rien, dans le traité, n’est dit au hasard, la parabole du palais ne peut être une allusion au *Ma'aseh Merkavah* en tant qu’explication du gouvernement cosmologique divin. Cette parabole ne peut ainsi décrire, ni par allusion, ni par allégorie, le temple céleste. Mais on pourrait la comprendre comme la description du temple terrestre prenant pour modèle l’architecture du temple céleste.

Le temple de Salomon était construit selon une structure concentrique, des parties publiques jusqu’aux parties de plus en plus sacrées, de moins en moins accessibles, jusqu’au sanctuaire où était conservée l’arche d’alliance contenant les tables de la Loi. Cette architecture concentrique, les salles de plus en plus difficiles d’accès pour celui qui s’avance jusqu’au sanctuaire, ne peut que rappeler la structure du palais et les mouvements des croyants tentant d’y accéder. Or, si tel est le cas, Maïmonide projette dans sa parabole sa vision du temple de Jérusalem, non pas comme temple historique mais comme temple idéal. Cela expliquerait ainsi les imprécisions architecturales. Maïmonide ne décrit pas un temple géographique, localement observable, qu’il soit en Espagne ou en Egypte, celui d’un sultan, d’un prince musulman ou d’un quelconque roi d’une nation ou d’un empire historique. Seule la métaphore royale a un sens, non dans son contenu historique, lié à celle de l’histoire des nations, mais parce que, comme dans toutes les métaphores du *Guide*, son sens est également homonymique. Maïmonide utilise pédagogiquement l’image d’un palais qu’un Juif, habitant un pays du pourtour méditerranéen, voit chaque jour, que ce soit le palais du sultan au Caire ou

⁹¹⁶ Comme nous l’avons analysé dans la première partie du travail, « la Torah comme amulette », p. 70-90.

⁹¹⁷ *G*, III, 7, p. 44.

celui d'un prince musulman en Espagne. Mais cette représentation mentale doit immédiatement être interprétée comme représentation homonymique selon une double finalité. Du point de vue du culte, comme dans les royaumes historiques, le « lieu » du pouvoir est centralisé, attirant la foule des croyants comme un palais historique attire la foule des sujets. Maïmonide met en évidence le pouvoir attractif du souverain à travers sa législation – en l'occurrence la Torah dans la parabole du palais. Mais, à la différence du gouvernement des nations, le « lieu » ne peut être géographique mais intellectuel, le siège de l'intellect actif gouvernant le sublunaire. De manière plus précise encore, l'homonymie du siège historique de la souveraineté compare le gouvernement divin à celui des empires et par là même reprend les conclusions du commentaire maïmonidien des visions d'Isaïe au chapitre II, 29 du *Guide*. Si l'histoire est celle de la grandeur et de la chute des empires, de la construction puis de la destruction des palais ou des temples, le temple de Dieu ne pourra jamais être détruit parce qu'éternel et immuable. Si Maïmonide utilise cette image c'est également pour marquer le contraste et même la différence de nature entre un palais humain, où siègent un sultan ou un roi humain, et le palais divin. Selon cette hypothèse, si Maïmonide préfère le nommer « palais », c'est pour mettre en évidence son sens homonymique. Le « palais » renforce l'idée de l'autorité du roi mais il est également « temple » du point de vue des sujets qui doivent l'aimer et le craindre et donc pratiquer son culte.

Le « lieu » est désigné par une métaphore politique mais son sens profond ne peut être que religieux, pointant la véritable pratique issue, premièrement de l'interprétation homonymique de la métaphore et, ensuite de sa pratique c'est-à-dire celle de l'ascension vers le roi à travers les différentes stations que sont l'enceinte de la ville, le palais, les vestibules, la cour intérieure et la salle où siège le souverain. Là encore, Maïmonide ne fait qu'une description très sommaire de ces stations. Les troisième, quatrième et cinquième stations ne sont que des étapes préparatoires et ne peuvent appartenir à la vraie science ; la septième station est celle du prophète correspondant plus particulièrement au degré de Moïse analysé dans les chapitres consacrés à la prophétologie. Reste la sixième station, celle du véritable savant qui n'est pourtant pas prophète. Mais la description de l'accès à cette station, ou tout au moins des exercices permettant d'y parvenir, sera l'objet d'une nouvelle synthèse, celle des exercices méditatifs encadrés par le culte ultime. Ainsi, dans cette parabole, Maïmonide ne décrit

pas un temple historique ou géographique mais un temple idéal où se pratique, dans la salle la plus cachée et la plus importante, le culte idéal. S'il est possible de parler d'idéalité du temple, c'est au sens d'idée directrice et non d'utopie. Le temple historique, celui de Salomon, est détruit, et il ne peut être reconstruit ici et maintenant géographiquement, non seulement parce que sans le Roi-Messie, cette tâche est impossible mais peut-être encore plus profondément parce que le temple ne peut être que celui du savoir.

Si cette parabole peut appartenir à l'ensemble des secrets de la Loi en faisant référence aux secrets de la *Merkavah*, où le temple des hommes doit prendre pour modèle le temple céleste, Maïmonide ne trahit pas pour autant son affirmation de la fin du commentaire d'Ezéchiel au chapitre III, 7. Il ne décrit ni un temple présent géographiquement, ni un temple futur, dans une sorte d'interprétation ésotérique de la vision d'Ezéchiel du futur temple de Jérusalem. Le sens de la parabole du palais ne peut être messianique. Premièrement ce savoir ne peut être celui du savant puisque seul le Messie a connaissance de l'architecture du nouveau temple et deuxièmement cette parabole décrit bien les cultes présents et passés. Si elle prend la forme d'une ascension, ce culte idéal, tout au moins celui de la sixième station, peut être pratiqué dans les temps tels qu'ils sont. Ainsi, le temple terrestre de Dieu prend la forme d'un temple intellectuel dont le culte est célébré de manière rationnelle à partir de croyances vraies et non imaginaires. Si le temple de Dieu a toujours été déjà là, comme éternel et immuable, il est pourtant à reconstruire, dans la conversion de l'ignorance en connaissance. Il est à reconstruire parce qu'il est le temple de la réappropriation du savoir et de la connaissance de Dieu. La structure, l'architecture a toujours déjà été là mais le savant, comme les communautés qu'il doit guider, ont à se réapproprier la connaissance non seulement de la structure mais de son contenu dont les éléments sont disséminés dans le traité.

Cette lecture de la parabole du palais permet donc d'approfondir la vision intellectualiste du culte maïmonidien tout en tenant ferme la nécessité de la pratique, conditionnée par la conception vraie du culte présente dès la quatrième station et à actualiser grâce à l'enseignement du savant qui peut replacer son cheminement dans la structure générale du temple que Maïmonide dévoile dans la parabole. Mais il reste encore une question, celle de la construction parabolique elle-même. Si cette parabole

est la vision maïmonidienne du temple intellectuel, ne peut-elle se rapprocher d'une vision prophétique ? Maïmonide, dans l'introduction du *Guide*, a affirmé qu'il ne parlerait pas lui-même par parabole, ne faisant que redoubler la difficulté. Avec cette image, il n'explique pas un texte prophétique et ne se contredit donc pas lui-même puisqu'il invente cette parabole comme une conclusion. Mais cette invention⁹¹⁸ n'est-elle pas un débordement du rôle du savant se faisant soit poète, soit prophète ? Il faut lire la parabole à l'aune de l'« observation préliminaire » à la troisième partie du traité. Elle est une synthèse issue de démonstrations s'appuyant sur les textes prophétiques, sur l'étude, et non sur un rêve ou une vision. Cette parabole ne peut donc être qu'une conjecture⁹¹⁹ non seulement comme synthèse, parmi d'autres, mais comme synthèse la plus importante, en raison de son objet et de son rang, ne pouvant alors qu'occuper les dernières pages du *Guide*.

Le temple serait donc bien à reconstruire dans la réappropriation de la connaissance de Dieu par le savant. Cette réappropriation est la forme du culte véritable. Le savant doit alors guider la foule, lui faisant franchir, autant que possible, les obstacles l'immobilisant dans la troisième station. L'objectif de Maïmonide est de redonner une unité aux communautés disséminées par un rehaussement du savoir, leur permettant de se diriger toutes dans la même direction. Mais, la seule réappropriation intellectuelle est-elle suffisante ? Reconstruire cette vision intérieure du temple est bien une nécessité afin de comprendre le véritable culte. Mais un réseau intellectuel entre les communautés peut-il se construire sur cette seule base ?

b) L'éveil des communautés.

Si l'on peut tenter d'esquisser un projet maïmonidien d'unification des communautés, ce projet serait, par définition, politique, comme restauration d'un

⁹¹⁸ Valable d'ailleurs pour toutes les paraboles qui parsèment le traité, comme l'image du navire ou la parabole de l'enfant dans l'île.

⁹¹⁹ On pourrait alors établir une distinction entre les conjectures maïmonidiennes : les conjectures à forme analytique (mais synthétiques sur le fond), comme l'interprétation de la vision d'Ezéchiel, et les conjectures ouvertement synthétiques, prenant la forme d'images, condensant toutes les autres de manière conclusive.

espace de liberté perdu. Maïmonide, à travers son *Code* et le *Guide*, donnerait les moyens aux savants d'organiser la gestion non seulement économique mais politique des communautés dont ils ont la charge à travers la compréhension du but véritable de la Loi, de la politique de la Loi, produire une nation devenant un modèle religieux et politique pour toutes les autres.

La question centrale est alors celle de la possibilité d'une politique exilique effective alors même que l'Exil est le temps historique de la captivité, un entre-deux, certes temporaire, mais qui ne cesse de durer, entre la grandeur passée d'Israël et sa rédemption messianique. De ce constat, peut-on conclure à une suspension radicale de la politique ? Selon Lorberbaum⁹²⁰, si, en effet, les Juifs médiévaux n'ont pas de cité autonome, s'ils restent une nation dispersée dans les nations du monde après la perte de leur souveraineté et d'un territoire indépendant, il n'en demeure pas moins que l'Exil est lui-même une condition politique. Depuis la modernité et l'invention d'Etats-nations, la souveraineté politique détermine aussi bien les frontières légales et territoriales d'une nation devenue Etat indépendant et légitime sa politique, intérieure et extérieure. Or, les Etats médiévaux étaient structurés différemment : « *They were less cohesive in their internal structure, tolerating a plurality of legal systems and autonomous modes of political organization within them. The medieval Jewish communities, whether in the world of Islam or in Christendom, enjoyed a wide range of autonomy of governance and law.* »⁹²¹ De l'intérieur même des nations, dans les empires auxquels les communautés disséminées doivent allégeance, une certaine indépendance dans l'organisation sociale était possible, en raison de la structure interne plus souple des empires médiévaux. La קהילה (*qehilah*, en hébreu), la communauté en tant que groupement juridique, est la structure politique de l'Exil et le קהל (*qahal*, en hébreu), le Conseil de la communauté, l'administre de manière autonome en gérant aussi bien l'économie que la vie sociale et religieuse de la *qehilah*. L'autogestion des communautés leur donne ainsi une certaine indépendance, tout au moins dans la gouvernance de la vie commune et dans ses aspects domestiques. La vie

⁹²⁰ Menachem Lorberbaum, « Medieval Jewish Political Thought », in *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, New York, The Cambridge University Press, edited by Daniel H. Franck and Oliver Leaman, 2003, p.176-200.

⁹²¹ *Ibid.*, p. 177.

politique juive, pendant l'Exil, est celle de l'administration, en partie autonome, de la communauté au sens strict d'une autogestion économique, religieuse et sociale.

Dans cette perspective, si on peut parler de projet politique maïmonidien, ce n'est pas comme visée d'une construction d'un Etat, ni même d'une reconquête d'une souveraineté politique effective mais d'une reconstruction de l'identité, avant tout culturelle et intellectuelle, perdue. Elle passe par la liberté de l'intellect qui ne peut être aliénée à travers la gestion sociale indépendante de la *qehilah*. Mais une telle définition ne peut constituer un programme politique effectif. Dans aucun passage de ses écrits, Maïmonide ne définit ni clairement ni par allusion un quelconque programme politique à appliquer si ce n'est dans une perspective idéale. Les anciennes institutions politiques et judiciaires, telles que le grand Sanhédrin, ont disparu avec la chute du Temple. Ainsi, toutes les descriptions halakhiques de la politique ancienne de la Loi semblent difficilement applicables dans les temps tels qu'ils sont. La Loi sert à l'amélioration des moeurs et des connaissances mais, sans Etat, elle n'est plus la structure légale d'une nation politique. Elle est devenue une idée à faire-être et non l'ossature et le fondement d'une nation politiquement indépendante. S'il est alors possible de parler de philosophie politique chez Maïmonide, ce ne peut être qu'au sens platonicien du terme : celui d'une politique idéale conduite, pour le Cordouan, par le Roi-Messie. Dans ce cas, il s'agit bien plus d'une science politique, comme étude de la politique ancienne permettant la projection d'une politique future, que d'une philosophie politique au sens de l'étude de la visée du bien commun, de celle des pratiques du pouvoir, de l'organisation de l'Etat dans une pratique contemporaine. De même, sans pensée de l'autonomie du politique, même en supposant, comme Lorberbaum, la possibilité d'une gestion libre des communautés, cette gestion ne peut être confondue avec l'attente de la politique effective du Roi-Messie redonnant à la nation juive sa souveraineté perdue. Elle n'est « politique » qu'au sens faible du terme.

Mais s'il est impossible de définir le projet maïmonidien dans une visée politique, au sens rigoureux du terme, en l'absence de souveraineté politique, on peut penser messianiquement cette visée. Nous pourrions alors reprendre le but des patriarches et de Moïse, « faire naître une nation qui connaîtrait Dieu et l'adorerait »⁹²², et l'appliquer à ces temps troublés. Le projet maïmonidien serait non pas de reconstruire

⁹²² G, III, 51, p. 444.

une nation dans un lieu géographique quelconque – toujours à la merci d’invasions – mais à partir des îlots épars, encore fragmentaires, que sont les communautés juives. Ce serait aux savants, éveillés par leur perplexité même à la nécessité de restaurer les fondements du Judaïsme, de redonner sa force intellectuelle à leur communauté. Or, la restauration de ce réseau intellectuel perdu entre savants, entre communautés, peut-elle s’identifier à une sorte de propédeutique, pour Maïmonide, à la restauration messianique d’un Etat politique effectif ?

Cette question engage elle-même une double interrogation. Le projet d’une unification intellectuelle des communautés, leur permettant de renouer avec le sens profond la Loi et sa finalité, ne peut qu’ouvrir la voie au Roi-Messie. Mais, cette unification a-t-elle pour condition la restauration préalable d’une autorité centrale, située idéalement en Palestine ? Si tel est le cas, ce projet n’entrerait-il pas en contradiction avec les analyses maïmonidiennes du retour de la royauté où seul le Roi-Messie apporterait les conditions nécessaires – l’espace de loisir – en Israël au rayonnement intellectuel de la nation ? L’autre alternative serait de donner aux communautés, au sein même des nations, de l’intérieur de la Dispersion, les moyens de rehausser leur niveau de connaissance où, dans l’idéal, chacune deviendrait un phare tissant alors un réseau intellectuel avec toutes les autres. Mais ces différents phares intellectuels, sans autorité centrale, ne risqueraient-ils pas de devenir rivaux, prolongeant les disputes rabbiniques après la disparition du Sanhédrin ? Pour le dire autrement, une unité peut-elle naître de la seule pluralité ?

Une manière de répondre à la première question, tenant ensemble le projet d’un rétablissement de l’autorité centrale et la restauration de la science d’Israël, à travers le rayonnement intellectuel de ses communautés, pourrait être esquissée avec l’idée d’un « sionisme culturel », tel que développé à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle par Ahad Ha’am. Il ne s’agit pas dans ce travail de juger la justesse de ses analyses ou sa compréhension, naïve ou non, de Maïmonide mais de discerner une certaine filiation entre les deux projets. Dans *La foi de Maïmonide*, Leibovitz ne cache pas son mépris envers le portrait que fait Ha’am de Maïmonide⁹²³ : « Il n’a pas trouvé

⁹²³ Leibovitz fait référence à « *The supremacy of reason* » (in Ahad Ha’am, *Nationalism and the Jewish Ethic*, New York, Schocken Books, edited and introduced by Hans Kohn, 1962, p. 228-288) et sa lecture ultra rationaliste de l’œuvre de Maïmonide (subordonnant la religion à la raison) alors même qu’il tente de distinguer un sentiment national, même caché, qui animerait la rédaction de ses ouvrages.

d'autre explication au grand œuvre de la vie de Maïmonide que l'argument sentimental de la tradition paternelle et de son amour pour les us et coutumes culturels de son peuple. »⁹²⁴ Certes, à la fin de son essai, il tente de découvrir si Maïmonide était animé d'un sentiment national, même de manière inconsciente, afin de se faire lui-même héritier de l'aigle de Cordoue et ainsi de trouver en Maïmonide une caution morale à son projet de création d'une nation sans Etat. Si, en effet, sa lecture maïmonidienne peut être qualifiée de naïve voire, dans certains passages, de caricaturale⁹²⁵, le but d'Ahad Ha'am n'est pas de développer une lecture savante de Maïmonide, de le comprendre pour lui-même, mais de l'engager comme caution morale, de manière politique, ou plutôt anti-politique, notamment dans sa lutte contre le sionisme politique tel que développé par Theodor Herzl. Ahad Ha'am commence, dans son essai, par déplorer l'attachement des Juifs de son temps aux questions politiques, faisant une référence implicite au sionisme politique, délaissant les questions spirituelles⁹²⁶. Et la spiritualité juive ne peut être séparée de la question de la nation. Pour Ha'am, les Juifs occidentaux sont doublement asservis, moralement et intellectuellement, par l'absence de culture nationale. Sans culture nationale, le risque est celui non seulement de l'absorption par les autres nations, mais la perte de sa science englobant aussi bien les avancées scientifiques, spirituelles que morales : ce que Ha'am nomme « culture ». Or, Maïmonide, dans son temps, fait le même constat : la perte de la nation unifiée a conduit à la perte de la science, provoquant la régression de la culture populaire comme de la science des savants et ainsi le retard dans la *teshûvah*, ce que Ha'am appelle « perfectionnement de la société »⁹²⁷. Du constat de la perte de la recherche spirituelle au bénéfice des questions purement concrètes et matérielles, ce qu'il appelle « politique », Ha'am voit en Maïmonide le moyen de développer un enseignement capable de réhausser le niveau intellectuel de tous et de restaurer la culture juive à travers une religion populaire fondée sur la raison. Or, ceci ne peut être possible au sein même de la Diaspora, sans culture juive nationale. Selon Ha'am, il ne peut exister de progrès intellectuel et moral sans sentiment de la nation et de son unité. Il est donc

⁹²⁴ Yechayahou Leibovitz, *La foi de Maïmonide*, Paris, Cerf, Patrimoines Judaïsme, 1992, p. 25.

⁹²⁵ Notamment dans sa compréhension du rapport de la raison à la religion.

⁹²⁶ « Spirituel » peut être entendu, en ce sens, comme intellectuel et religieux dans la perspective d'un développement moral et d'un progrès de la connaissance aussi bien individuel que collectif.

⁹²⁷ Ahad Ha'am, *Nationalism and the Jewish Ethic*, *op. cit.*, p. 244.

nécessaire, malgré ses propres observations⁹²⁸, de le découvrir si ce n'est dans les écrits du maître de la Loi, tout au moins dans ses intentions psychologiques. La solution à la perte de l'identité juive, que Ha'am assimile à sa sagesse, ne peut être politique : le sionisme politique ne fait que déplacer le problème sans le résoudre puisque sans culture unitaire, l'Etat politique ne serait qu'un regroupement arbitraire d'individus sans cohésion identitaire forte. Ainsi, seule la création d'un foyer culturel national, en terre d'Israël donc, permettrait la régénération de la sagesse juive. Un centre moral et culturel permettrait aux communautés de la Diaspora de trouver un modèle en même temps qu'un fondement à leur pratique et à leur culture et rayonnerait sur toutes les communautés à travers cette autorité intellectuelle centralisée : « [On a besoin d']un “centre national-spirituel” pour le Judaïsme, qui soit un objet d'amour et de ferveur pour le peuple et un trait d'union entre ses membres. Un centre de Torah et de sagesse, un laboratoire de la langue et de la littérature, un centre de travail pour le corps et de purification pour l'âme, une vraie “miniature” d'Israël tel qu'il était et tel qu'il doit être »⁹²⁹. Ce centre culturel serait un idéal-type que tout Juif de la Diaspora pourrait imiter, dans son propre pays. Il serait le sanctuaire de la science et de la sagesse, préservé des vicissitudes du monde, parce qu'apolitique.

On ne peut qu'être frappé par la similitude des projets : produire un centre culturel, dans les temps tels qu'ils sont, non seulement pour préserver la sagesse d'Israël mais bien plutôt pour la renforcer et la régénérer. Or, pour Maïmonide comme pour Ahad Ha'am, cette production est impossible au coeur de la Diaspora. De même que dans le temps messianique, le Messie ne peut être de la maison de Joseph, sous le sceau de la dispersion et de l'éparpillement, l'indépendance intellectuelle et spirituelle ne peut être gagnée au sein même des nations. Si la création d'un réseau intellectuel, entre les communautés, est la condition nécessaire à la restauration d'une certaine liberté, elle ne peut être suffisante, parce que ce serait définir la communauté de manière strictement spirituelle. Si tel était le cas, le projet maïmonidien serait de refonder la communauté abrahamique à travers différents lieux culturels, comme Fostat, Lunel, Bagdad ou les centres intellectuels du Yémen. Du pluralisme géographique naîtrait

⁹²⁸ « [...] *only one conclusion can be drawn from the general tenor of Maimonides' teaching: that he did not recognise the value of the national element in Jewish life* » (Ahad Ha'am, *Nationalism and the Jewish Ethic*, *op. cit.*, p. 279).

⁹²⁹ Ahad Ha'am, *Pinsker et sa publication*, I, 83-4, in Ami Bouganim, *Ah'ad Ha-am. L'Amant de Sion*, Paris, Editions du Nadir, « l'Essentiel », 1997, p. 49.

alors une sorte de méta-communauté, englobant toutes les autres et se nourrissant elle-même de cette pluralité. On pourrait la penser comme une communauté virtuelle⁹³⁰ et virtuelle parce qu'intellectuelle, préservant, par sa virtualité même, l'héritage et la science d'Israël. Fonder une communauté avec une identité politique et géographique, au sein des nations, c'est courir le risque interne de la rivalité des savants⁹³¹ et le risque extérieur de l'invasion et de la destruction. Au contraire, si le pouvoir n'est plus aux mains d'un seul centre mais résidant dans la communauté virtuelle elle-même, la science ne pourra plus jamais tomber dans l'oubli ni être détruite puisqu'elle n'est plus transmise par quelques uns, ni par tel ou tel centre intellectuel. Au contraire, chaque communauté, dans l'idéal, serait un maillon de cette communauté virtuelle qui aurait alors le véritable pouvoir, par imitation de celui de l'intellect actif, « le véritable roi » qui gouverne le sensible. Ainsi, la dispersion elle-même deviendrait une force où chaque communauté disséminée, grâce aux livres, le *Code* et le *Guide*, étrangers par nature aux frontières politiques et géographiques, pourrait devenir elle-même un centre, enrichissant le réseau intellectuel qui serait le lieu non-lieu du pouvoir véritable.

Maïmonide peut bien avoir en vue cette restauration de l'unité intellectuelle des communautés, mais penser la communauté virtuelle comme la seule forme possible de restauration non seulement du savoir mais de la nation elle-même, reviendrait à définir la communauté comme strictement intellectuelle, sur le modèle de la communauté abrahamique. Cela reviendrait alors à rendre caduque la communauté mosaïque. Dans son article, « *Maimonides on the Singularity of Jewish People* »⁹³², Kaplan met en tension la communauté abrahamique, ne pouvant être définie comme un groupe ethnique ou national mais comme une communauté spirituelle et naturelle, fondée sur la raison, avec la communauté mosaïque née de réalités historico-politiques, fondée sur la Révélation. Or, on ne peut supprimer l'une de ces deux formes de la communauté

⁹³⁰ Virtuelle non au sens de potentialité par opposition au réel. Elle serait virtuelle, premièrement, comme réalité non sensible, non physique et donc échappant à toute prise, à toute appropriation politique ou de manière plus générale à toute appropriation individuelle (par un chef religieux par exemple) ; deuxièmement en tant que l'existence de cette communauté virtuelle ne peut être actuelle par elle-même mais médiatisée par les communautés historiques et présentes la renforçant à chaque instant par leur propre amélioration intellectuelle.

⁹³¹ Comme l'atteste la réaction du *Gaon* de Bagdad, voyant dans l'autorité de Maïmonide à Fostat la tentative d'un déplacement géographique du pouvoir.

⁹³² Lawrence Kaplan, « Maimonides on the singularity of the Jewish people », in *Daat, Collection of Maimonidean Studies*, Jérusalem, Bar-Ilan University Press, Moshe Hallamish editor, Jerusalem, 2004, p. 31-53.

sans détruire ce qu'on peut appeler l'identité juive. S'il est possible de penser, en creux, l'idéal d'une « méditation sans aucune pratique » comme idéal de la communauté purement intellectuelle, le constat historique est celui de l'échec de la perpétuation d'un tel culte. L'enseignement d'Abraham a été sauvé de la destruction par la Loi de Moïse, après l'épreuve de l'esclavage en Egypte ; les premières lois de Marah ont été remplacées par celles du Mont Sinaï. La « méditation sans aucune pratique » ne peut que rester une tentation et la communauté abrahamique, si elle est une réalité, doit pour cela être incessamment soutenue par la Loi mosaïque. Dans le monde tel qu'il est, celui de l'incertain, du règne de l'opinion et non de la connaissance, une communauté intellectuelle, sans ancrage historique et pratique, ne peut que tomber dans l'oubli de la même façon qu'une science strictement orale, sans support écrit, fixe, la perpétuant, ne peut qu'être ensevelie par les troubles politiques et historiques successifs. Pour cette raison, l'idée d'une communauté purement intellectuelle ne peut être qu'une nostalgie, non un idéal. Et pour la même raison, le projet maïmonidien du tissage d'une communauté virtuelle ne peut que courir à sa perte sans soutien politique.

En ce sens, si la restauration de la science de la Loi peut et doit se faire au sein même de la Dispersion, elle doit, à terme, être relayée par une refondation politique d'Israël, la tâche du Roi-Messie instaurant les conditions de possibilité d'une stabilité socio-politique nécessaire à l'étude libre. Si, comme pour Ahad Ha'am, le centre national, pour Maïmonide, ne peut être établi qu'en Palestine, il ne peut être uniquement « culturel » mais bien politique. La paix ne peut être établie que politiquement et non par la seule bonne volonté de quelques savants. En même temps, pour Maïmonide, ce n'est pas le sentiment national qui doit guider les savants dans la préparation, à travers leur enseignement, de la *teshûvah* collective. Si la notion de nation apparaît dans l'œuvre de Maïmonide, ce n'est jamais comme une finalité mais comme moyen nécessaire, de la même façon que les croyances nécessaires sont inévitables. Il est intéressant de noter, comme le remarque Kaplan⁹³³, que, dans le *Livre de la connaissance*, ce n'est qu'après la dislocation de la communauté, pendant la servitude en Egypte, que se forme la nation d'Israël, ne pouvant alors être essentielle à l'identité juive :

⁹³³ Lawrence Kaplan, « Maimonides on the singularity of the Jewish people », in *Daat, op. cit.*, p. 40.

Mais lorsque se fut prolongé le séjour d'Israël en Egypte, les Israélites se laissèrent à nouveau contaminer par les pratiques de leur entourage et, comme lui, rendirent un culte aux astres [...] Encore un tout petit peu et la doctrine d'Abraham allait être extirpée des cœurs où il l'avait implantée [...] Quand Moïse, notre maître, eut prophétisé et que le Seigneur se fut choisi Israël pour sa part consacrée, Dieu couronna les Israélites des commandements qu'il leur imposa.⁹³⁴

Selon Kaplan, c'est en raison de l'impossibilité, pour la communauté abrahamique, de résister aux contraintes et pressions de la servitude qu'une nouvelle communauté est née, la communauté mosaïque, seule capable de perpétuer l'enseignement abrahamique en opposant à la contrainte des nations l'obligation de la Loi. Or, une telle interprétation passe sous silence la définition que donne Maïmonide de la nation, avant même le passage historique de la servitude : « Grâce à ces précautions celle-ci ne cessa de gagner en force auprès des fils d'Israël et des prosélytes qui s'étaient attachés à eux. Et c'est ainsi que prit naissance la nation qui connaît le Seigneur. »⁹³⁵ La nation n'est pas née de la servitude, pour Maïmonide, mais de l'amélioration des connaissances aussi bien pour « les fils d'Israël » que pour les non-Juifs qui suivent l'enseignement d'Abraham. Selon l'interprétation de Kaplan, la nation se constituerait dans le passage d'une communauté intellectuelle impossible à une communauté qui se définirait de manière ethnique et politique. Ceci suppose une opposition nécessaire entre l'enseignement d'Abraham et la Loi de Moïse, entre la pureté intellectuelle d'un premier monothéisme et la nécessité d'une Loi historique contraignante. Or, en relisant le dernier extrait cité, poser une telle opposition revient à rejeter l'origine naturelle aussi bien de la Loi que de la nation. Si la nation d'Israël naît d'une croyance et d'une pratique – connaître Dieu et le servir – elle naît d'une communauté première, naturelle et non politique comme regroupement d'individus partageant la même croyance. Avec cette définition, Maïmonide engage une idée de communauté bien plus profonde qu'une seule distinction entre une première communauté naturelle et une seconde, ethnique, politique, nationale, qui la remplacerait. Il n'y a pas de solution de continuité entre les deux formes de communauté parce que l'enseignement d'Abraham ne s'est

⁹³⁴ *LC*, « De l'idolâtrie et des coutumes idolâtres », chapitre I, § 4, p. 227-228.

⁹³⁵ *LC*, « De l'idolâtrie et des coutumes idolâtres », chapitre I, § 4, p. 227.

pas perdu et a été préservé, notamment par la tribu de Lévi, avant la donation de la Loi. L'une ne remplace pas l'autre mais la Loi de Moïse renforce le monothéisme pur d'Abraham.

La nation, comme groupement ethnique et politique, ne peut être le fondement de l'identité juive pour Maïmonide. En retraçant, dans le premier chapitre des Lois concernant l'idolâtrie, la genèse de la nation d'Israël, Maïmonide lui donne une origine naturelle où Juifs et non-Juifs non seulement co-habitent mais partagent la même croyance et la même pratique. La nation d'Israël est singulière dans sa croyance monothéiste et peut regrouper des Juifs comme des prosélytes. Il n'y a donc pas de distinction nationale entre les uns et les autres. On a vu⁹³⁶ qu'au chapitre II, 29 du *Guide*, Maïmonide définit la nation, de manière générale, à partir de la perpétuation de la race et du nom⁹³⁷. Et, après avoir donné des exemples de nations ou de peuples⁹³⁸ qui ont perdu leur nom, il ajoute : « Il y a là encore, selon moi, une allusion à la perpétuité de la Loi (de Moïse), à cause de laquelle nous avons un nom particulier. »⁹³⁹ Si la communauté abrahamique, dans le *Mishneh Torah*, a pu donner une première forme à la nation d'Israël, à travers un regroupement intellectuel et non ethnique indiquant sa vocation universalisante, c'est la Loi qui perpétue le nom par la perpétuation de sa pratique, même au temps de l'Exil. La nation d'Israël aurait donc une double origine, naturelle et légale, où la Loi de Moïse renforce l'enseignement abrahamique au sens de son couronnement : « Dieu couronna les Israélites des commandements qu'il leur imposa ». Le passage de la communauté abrahamique à la communauté mosaïque est l'émergence de la nation d'Israël comme peuple saint, comme nation sanctifiée. Elle ne l'est pas en tant que race ou nation politique située dans un lieu précis, mais par sa vocation non seulement à connaître et à aimer Dieu⁹⁴⁰ mais à le servir par l'observance des commandements et la connaissance de leur sens profond. C'est la Loi qui rend le peuple juif entièrement singulier et définit la nation en tant que telle. Toute autre caractéristique ne peut être que secondaire.

⁹³⁶ Je fais référence à l'analyse, dans ce travail, de la notion de « nation » dans « la négativité dans l'histoire », p. 213.

⁹³⁷ A partir de la promesse divine à Israël : « se perpétuera votre race et votre nom » (G, II, 29, p. 220).

⁹³⁸ Définissant la nation alors de manière géographique et politique.

⁹³⁹ *Ibid.*, p. 220.

⁹⁴⁰ Croyance que toutes les nations peuvent partager, comme l'atteste la communauté abrahamique.

Ainsi, Israël reste bien une nation pendant l'Exil par l'observance de la Loi qui la définit dans sa singularité. Mais il ne peut être une nation politique au sens strict du terme, non seulement à cause de l'absence de souveraineté politique mais parce que cette absence entraîne nécessairement une instabilité politique et sociale. Si la nation reste telle grâce à la Loi, rendant impossible son absorption par les autres nations, avec la perte de sa souveraineté politique, elle perd son autorité centrale et, du même geste, la vocation politique de la Loi. Dans son article « *Maimonides and Eretz Israel: Halakhic, Philosophic, and Historical Perspectives* »⁹⁴¹, Twersky observe quatre conséquences de la perte de la souveraineté politique. La première concerne le changement fondamental du calendrier juif comme un des symptômes de la disparition du cadre politico-institutionnel centralisé. Une autre conséquence cruciale est la détérioration de la pureté de l'hébreu au contact permanent des autres nations. La dispersion a également pour conséquence historique l'émergence de coutumes régionales éloignant, par leur caractère local, de la vocation universelle de la Loi. Enfin, avec l'anéantissement de l'autorité centrale débute l'ère des disputes, en l'absence d'un tribunal central capable d'apporter un jugement sur les questions débattues. Pour ces raisons, historiques, l'autorité centrale ne peut être restaurée qu'en *Eretz Israel*.

Si cette restauration dans ce lieu géographique précis est une nécessité, elle n'est qu'historique, comme l'attestent les conséquences de la fin de l'autorité centrale et de la nation politique. Elle n'est pas essentielle à la définition d'Israël comme nation – la Loi la définissant comme telle. Elle est cependant nécessaire, dans le monde tel qu'il est, afin de restaurer l'étude libre par un socle social et politique stable. Twersky note que « *as opposed to other sages, who emphasized Eretz Israel's precedence and exclusive supremacy and determined that prophecy is possible only there, Maimonides adhered to his theory of the connection between cognitive excellence and politico-cultural stability. The focal point is not geography but rather the oppressive, adverse consequences of the Exile.* »⁹⁴² *Eretz Israel* n'est pas, par nature, le lieu seul, comme condition unique du retour de la prophétie. S'il est bien une condition nécessaire, ce

⁹⁴¹ Isadore Twersky, « Maimonides and Eretz Israel: Halakhic, Philosophic, and Historical Perspectives », in *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, New York, Oxford University Press, ed. Joel Kramer, 1991, p. 257-290.

⁹⁴² Isadore Twersky, « Maimonides and Eretz Israel: Halakhic, Philosophic, and Historical Perspectives », in *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, op. cit., p. 280.

n'est pas en raison de sa localisation géographique mais de sa sainteté. On peut alors comprendre une articulation très forte entre l'idée de nation et *Eretz Israel* pour Maïmonide. L'un et l'autre ne sont pas fondamentaux pour eux-mêmes mais nécessaires en fonction de l'élection divine : *Eretz Israel* a été choisi, comme la nation l'a été, non en fonction de critères sensibles, géographiques, raciaux, politiques qui, d'une certaine façon, ne sont qu'arbitraires, mais parce que l'un et l'autre participent de l'élection, distinguant Israël des autres nations par sa pratique constante de la Loi et *Eretz Israel* des autres lieux géographiques parce qu'il a été choisi. L'un et l'autre sont saints en raison de la volonté divine.

L'histoire, telle que Maïmonide la conçoit, aussi bien dans le *Mishneh Torah* que dans le *Guide*, n'est pas celle d'une nation ou d'un pays. L'histoire n'est pas celle de l'élection d'Israël en tant que peuple ou terre mais cette élection participe de l'histoire générale, non pas d'événements à consigner pour eux-mêmes, mais de la lutte du monothéisme pur contre l'idolâtrie. Et cette lutte ne peut être gagnée qu'avec la prise de conscience collective de cette élection, rendant possible la venue du Roi-Messie permettant elle-même, par la restauration d'une structure politico-légale, l'approfondissement de cette connaissance. Dans cette perspective, il nous reste à comprendre comment alors les savants, dans leur pratique de la Loi comme dans leur enseignement, peuvent préparer la *teshûvah* collective. Nous avons dit que la communauté virtuelle n'est pas la seule forme possible de la restauration puisque l'unité ne peut être retrouvée au sein de la seule pluralité. Dans son *Commentaire de la Mishnah*, Maïmonide affirme que le Sanhédrin sera rétabli avant la venue du Messie, comme sa condition nécessaire : « Je pense que le Sanhédrin sera restauré avant la révélation du Messie, ce sera même l'un des signes annonciateurs de sa venue ; comme il est dit : “Je restaurerai les juges comme autrefois”. »⁹⁴³ Non seulement le rétablissement du Sanhédrin est une promesse divine mais elle est un des signes de la venue imminente du Messie. Le rétablissement de l'autorité halakhique centrale permet la venue du Messie, en accord avec la tradition rabbinique que Maïmonide renforce dans son *Livre des Commandements* en encadrant le *Keter Malkhut* par le *Keter Torah*, la couronne des couronnes, et le *Keter Kehûnah*, c'est-à-dire l'autorité du Sanhédrin surveillant la bonne observance de la Loi par le Roi-Messie afin qu'il

⁹⁴³ *Commentaire de la Michna, Sanhedrin*, I, 3, cité in Amos Funkenstein, *Maïmonide. Nature, histoire et messianisme*, op. cit., p. 105.

n'enlève ni n'ajoute rien à la Torah. La restauration du Sanhédrin est alors une condition nécessaire à la venue du Messie comme seule autorité permettant d'attester sa légitimité. Or, n'est-ce pas le rôle des savants, en l'absence des prophètes, de préparer cette restauration ?

Twersky affirme que « *Eretz Ysrael does not appear solely as a component of Maimonides' eschatological doctrine; it is turned into a halakhic datum, just as the King Messiah is made a well-known and accepted halakhic detail.* »⁹⁴⁴ Si, en effet, *Eretz Israel* comme le Roi-Messie n'appartiennent pas à la doctrine eschatologique de Maïmonide, c'est peut-être parce qu'il n'y a pas de doctrine eschatologique chez Maïmonide, tout au moins dans son sens messianique. Le '*olam habah* est la vie future et non un arrachement de l'histoire et du temps à eux-mêmes. Il ne peut être directement connecté au temps messianique qui lui-même n'est qu'une condition de la recherche individuelle et collective de la perfection et de la rédemption. La venue du Messie, comme roi d'Israël restaurant la nation politique, est un événement historique futur ne rompant par le cours de l'histoire mais brisant le mouvement perpétuel de balancier, la négativité dans l'histoire, de la lutte du monothéisme contre l'idolâtrie. En ce sens, il est le couronnement de l'histoire du monothéisme, permettant son effectivité totale. Il n'y a pas d'eschatologie maïmonidienne parce qu'*Eretz Israel* comme le Roi-Messie ne sont que des moyens à la réalisation du véritable but : le monothéisme pur. Par conséquent, il ne peut exister de solution de continuité entre le travail du savant, la restauration du Sanhédrin et la venue du Messie. Ces différentes figures appartiennent à la même histoire et oeuvrent au même but.

En replaçant le travail du savant dans la perspective de l'émergence du monothéisme pur, en éveillant les communautés, par leur enseignement, à cette finalité, le sens profond de la Loi, ils deviennent ce qu'ils auraient toujours dû être : les maillons d'une chaîne infinie où le tissage de la communauté virtuelle œuvre à la restauration du Sanhédrin, rendant possible la venue du Messie qui lui-même est la figure politique permettant la réalisation de la finalité de la Loi. La communauté virtuelle, se renforçant par le rehaussement général des connaissances, trouve alors l'autorité manquante, légitimant son existence. Si l'autorité centrale passée rendait possible l'unité de la communauté comme nation politique, les communautés disséminées, forment une

⁹⁴⁴ Isadore Twersky, « Maimonides and Eretz Israel: Halakhic, Philosophic, and Historical Perspectives », *op. cit.*, p. 279.

nouvelle unité, née de la pluralité, grâce aux savants maïmonidiens multipliant les centres d'études grâce à l'étude de la Loi à travers le *Mishneh Torah* et le *Guide*. Elles tracent la voie à la restauration de cette ancienne autorité qui sera alors une justification *a posteriori* de tous leurs efforts. La communauté politique peut être reconstruite par une série de médiations et, une fois restaurée, oeuvre elle-même à la finalité de la Loi dont elle n'est qu'un moyen. De même, ce n'est que par la médiation de l'enseignement des nouveaux savants, dont la force est forgée par l'épreuve de la perplexité, que l'autorité centrale peut être restaurée. Et cette dernière pourra légitimer leur enseignement face aux autres instances du pouvoir religieux. Cette série de médiations peut-être repoussée dans un horizon infini mais leur achèvement ne dépend que de la force des communautés historiques et de leurs savants, dans leur tension vers la croyance vraie et le culte véritable, esquissés par Maïmonide, seuls capables d'accélérer la *teshûvah klalit* permettant finalement le *thiqûn 'olam*, la finalité de l'élection de la nation.

Conclusion

Le but affiché du *Guide des Perplexes* est de restaurer la « science de la Loi dans sa réalité », postulée comme perdue en raison de l'Exil et de ses conséquences. Celles-ci

sont de deux ordres. L'Exil, avec la servitude aussi bien politique que sociale, a entraîné l'oubli de la science, à cause de l'éparpillement des communautés et de la destruction des anciens guides, des sages, entraînant leur savoir dans leur mort. La seconde conséquence directe de cette nouvelle condition politique est interne à la science elle-même : le mode de transmission oral des secrets de la Loi n'est plus adapté à ces nouvelles circonstances. Pour Maïmonide, un nouveau mode de transmission des secrets de la Loi est donc nécessaire, afin de les redécouvrir grâce à l'équivalence transcriptive de la sagesse des philosophes et de celle des sages d'Israël. Et ce mode de transmission ne peut être qu'écrit. De même que le Talmud a été, dans un temps d'urgence, une rédaction nécessaire pour sauver l'enseignement de la tradition orale, de même le *Guide* s'adresse aux savants, en mettant par écrit la tradition ésotérique perdue, pour éveiller les communautés de plus en plus ignorantes à la finalité profonde de la Loi pour œuvrer à sa réalisation.

Or, en l'absence du support d'une tradition et de maîtres pouvant le guider, Maïmonide, comme il l'affirme dans son « observation préliminaire » à la troisième partie du *Guide*, ne peut s'appuyer que sur son raisonnement, les livres des prophètes et le courage inspiré par cette action visant une amélioration des connaissances collectives. Le seul moyen de restaurer cette science consiste en une méthode de retranchement, à travers la voie négative et l'interprétation allégorique, conduisant à tisser un réseau de conjectures comme seul savoir positif de la science physique et surtout de la science métaphysique. Cette restauration est d'autant plus urgente qu'elle constitue la seule manière de replacer aussi bien les savants que les communautés, dont ils ont la charge, sur la voie de la croyance vraie et du culte véritable. Dans sa reconstruction historique, Maïmonide situe la perte de la « science de la Loi dans sa réalité » après l'époque des *Tannaïm* et replace son histoire dans une histoire plus générale, celle de la lutte du monothéisme pur contre l'idolâtrie. Cette dernière, qu'on peut qualifier de culturelle comme culte des nations, doit être distinguée de l'idolâtrie décrite avec le paradigme des Sabéens. Ce paradigme ne représente pas seulement l'idolâtrie des nations mais peut être interne à la pratique du Judaïsme par le détournement de la Loi de sa finalité désintéressée. Avec le paradigme du culte des Sabéens, il ne s'agit pas seulement pour Maïmonide de décrire une idolâtrie primitive ou historiquement datée. Il s'agit d'une menace perpétuelle de paralysie, voire de recul

dans la réalisation de la Loi, à l'intérieur du Judaïsme, transformant la Loi en amulette, en instrument de pouvoir, comme, selon Maïmonide, l'attestent certaines pratiques de la mystique ancienne ou les moyens de l'ascension du sage dans la littérature des *Hekhalot*.

Dans ce contexte général de l'histoire de la lutte du monothéisme contre l'idolâtrie dans ses différentes formes, l'auteur du *Guide* expose les linéaments de l'ancienne science restaurée sur des bases rationnelles et non imaginatives. Les futurs savants, éveillés à la science profonde de la Loi, sont ses destinataires et ont pour vocation de guider les communautés, en commençant par rehausser leur connaissance de la Loi. Ainsi, le *Ma'aseh Berêshith* doit être lu à partir de l'entrelacs du texte torahique et des notions philosophiques qui en dévoilent le sens. A partir de la tension entre les opposés de contrariété et les opposés de privation et de l'analyse de la théorie de la particularisation utilisée par le Kalām, Maïmonide peut, concernant premièrement le *Ma'aseh Berêshith*, donner la preuve de la possibilité de la croyance en la création du monde, sans que cette preuve, à la différence du Kalām, soit une démonstration de la supériorité de cette croyance sur celle de l'éternité du monde. La croyance en la création du monde est issue d'un jugement problématique engageant une perfectibilité des sciences sur le fond des limites de la connaissance humaine. Deuxièmement, ces analyses, issues du *Ma'aseh Berêshith*, peuvent servir de cadre à la question de la providence divine et à la théorie maïmonidienne de la prophétie, engageant le déploiement du gouvernement divin dont les analyses du *Ma'aseh Merkavah*, à travers la vision d'Ezéchiel, représentent le point culminant.

Au niveau cosmologique, l'épanchement divin permet, dans la hiérarchie des Intelligences séparées décrite dans la vision de l'échelle de Jacob, une dynamique intellectuelle⁹⁴⁵ en tant que force cohésive et causalité non physique, formant une architecture métaphysique où la chaîne des Intelligences séparées est celle des intermédiaires dans le gouvernement divin. Au niveau du sublunaire, jusqu'à l'Exil, le prophète, sur l'intellect puis l'imagination duquel s'épanche la dernière Intelligence séparée, est le relai de ce pouvoir dont la prophétie d'Ezéchiel ne peut être qu'un exemple frappant : par sa vision de la *Merkavah* il délivre cet enseignement et a la vision de sa propre participation, en tant que prophète, à la chaîne de commandement

⁹⁴⁵ *Feidh* désigne, en arabe, la dynamique des actions des Intelligences séparées, cette connaissance cosmologique participant de la science ésotérique perdue.

divine puisque faisant partie intégrante de la vision elle-même. Par conséquent, Maïmonide, interprétant la *Merkavah* de manière cosmologique, sur les bases de la métaphysique d'Aristote, désactive toute interprétation apocalyptique, de la même façon qu'il s'oppose à ce type d'interprétation dans sa lecture de la vision d'Isaïe et de la venue du Messie. Chacune de ces figures, le prophète et le Messie, ne sont que des maillons du gouvernement divin au gouvernement des hommes, dans une continuité et non dans une brisure ou un changement radical de l'ordre de la nature.

Ainsi, le prophète est un enseignant permettant, par ses visions, une plus grande connaissance de Dieu et de ses actions, à travers les images qu'il délivre au peuple. Mais il n'est pas un simple messager. En ordonnant son imagination sur le même régime que celui de sa faculté intellectuelle, il est relié, par et dans son inspiration prophétique, à la chaîne des intellects et donc à la chaîne du gouvernement divin. Dès lors, seul le prophète peut être un législateur, celui qui a atteint le plus haut niveau de prophétie et, en ce sens, n'est prophète que par hyperbole, comme l'est Moïse qui est le seul prophète à produire un instrument de législation. Si tous les autres prophètes prennent également pour modèle le « mouvement » intellectuel des Intelligences séparées, en montant et en descendant, seule la prophétie de Moïse se rapproche de la forme de production des Intelligences séparées issue de leur méditation. En donnant la Loi, il devient le sceau des prophètes parce qu'il n'y a plus besoin d'une nouvelle législation. Avec la Loi, il scelle, au niveau du gouvernement des hommes, la conjonction de l'intelligible et du sensible par sa propre méditation, conduisant à une législation prenant pour modèle celle du gouvernement divin et de l'action de ses administrateurs. Moïse, par cet acte issu de sa conjonction intellectuelle avec l'intellect actif, devient lui-même un agent. La donation de la Loi, dont la finalité est de connaître Dieu et de le servir à travers l'amélioration des connaissances, des rapports politiques et sociaux de la nation, renforce donc le gouvernement divin au niveau de la communauté humaine. De même, après la période de ténèbres de l'Exil, le Roi-Messie est la figure de la restauration de cette continuité du gouvernement divin, voilée depuis l'Exil, en commençant par établir les conditions de possibilité de la paix sociopolitique nécessaire à l'étude libre. Là encore, il n'est qu'un maillon de la chaîne, servant la finalité de la Loi en commençant par réactiver sa fonction politique. Le Roi-Messie est également prophète mais sa prophétie ne peut être qu'inférieure à celle de Moïse parce

qu'il ne peut produire aucune loi nouvelle : il l'applique et la fait appliquer par sa connaissance profonde. Ainsi, le but du prophète, au sens général du terme, en amont, par son enseignement, est de combattre l'idolâtrie et d'instaurer des croyances vraies. Et il en est de même, en aval, avec le Roi-Messie, en tant qu'ils sont tous deux intermédiaires, à travers leurs visions et leur enseignement, dans la chaîne de commandement.

Or, le problème des temps tels qu'ils sont, c'est-à-dire de l'Exil et de la déchirure, est celui de la fin de la prophétie et de l'absence du roi légitime permettant de la réactiver. La seule autorité restante est celle des savants. Mais comment guider les communautés disséminées vers la conception de croyances vraies sans vision prophétique ? C'est la question cruciale que pose Maïmonide dans le cadre de l'amélioration tant des connaissances que des communautés qu'il constate disséminées et ignorantes. De ce constat naît le *Mishneh Torah*, la compilation de la Loi redonnant sa clarté à l'étude halakhique, et le *Guide des Perplexes* dont le but est de redonner leur force aux croyances vraies et de rétablir le véritable culte, ou tout au moins sa prise de conscience. Cette restauration, dans le *Guide*, passe par le dévoilement de la rationalité des commandements, dans la distinction entre les croyances vraies et les croyances nécessaires qui elles-mêmes participent, depuis leur origine historique et datée, à cette rationalité dans le combat contre l'idolâtrie. Le véritable culte, le plus haut point de perfection humaine, est alors la méditation de l'homme parfait qui se met « au diapason » des Intelligences séparées en se replaçant dans la chaîne de commandement des administrateurs du monde. Le culte véritable ne peut ainsi que prendre la forme d'une méditation intellectuelle où l'homme parfait n'occupe sa pensée que de Dieu seul, animé aussi bien de l'amour de Dieu que de sa crainte. Elle ne peut alors être conçue comme un dépassement de la pratique des commandements mais elle en est la compréhension, produisant des idées vraies accompagnant la pratique qui y trouve son sens et son orientation. Or, comment le savant peut-il lui-même accéder à ce degré de culte sans être lui-même prophète ? Comment peut-il également l'enseigner aux autres sans le soutien d'une inspiration prophétique légitimant son enseignement ?

Maïmonide constate la perte de l'autorité centrale, conséquence de la chute du Temple, de la disparition du Sanhédrin et de la perte du savoir également halakhique, avec l'appropriation indue de l'autorité intellectuelle, notamment par les *Guéonim*

qu'il juge corrompus, dans leur quête d'honneurs, de titres et leur interprétation dogmatique et figée. A l'appropriation indue de la science ésotérique de la Loi notamment par les auteurs de la littérature des *Hekhalot*, correspond l'appropriation de la science halakhique par les *Guéonim*. Maïmonide voit alors, avec la figure du savant-perplexe, la possible libération aussi bien de la science halakhique que de la science profonde de la Torah. En raison de sa perplexité, l'épreuve contemporaine du nouveau savant, il est éveillé à la nécessité de cette restauration non seulement pour lui-même mais dans la conscience de l'urgence d'un nouvel enseignement, prenant la forme d'une restauration, pour les communautés. Or, un tel endossement du rôle de guide des communautés n'est possible, pour le savant, qu'en raison du rapprochement du prophète et du savant. Le prophète doit également être savant, comme une des conditions de la prophétie. Et les deux seules distinctions entre ces deux figures concernent l'utilisation de l'imagination et le choix divin. Mais le savant, en dehors de ces deux points, possède toutes les qualités du prophète. D'un point de vue pratique, l'excellence de l'imagination du prophète lui permet de renforcer ses qualités morales. Cette différence avec le savant est, encore une fois, consécutive à leur différence de régime dans la perfection de la faculté imaginative. Si les savants, de manière générale, peuvent se livrer à des passions négatives, cette défaillance de caractère et d'*ethos* est impossible pour le prophète parce que la perfection de son imagination est le corollaire de celle de son intellect. Mais, les nouveaux savants, formés par le *Guide*, peuvent remédier à cette défaillance par des exercices de méditation et d'ascèse, comme ils sont indiqués au chapitre III, 51 du traité.

De cette façon, les nouveaux guides des communautés doivent retrouver leur autorité intellectuelle en devenant des modèles, intellectuels et moraux, pour les membres des communautés qui eux-mêmes doivent les suivre et les imiter. Une telle imitation ne peut être possible que par ce travail de retranchement, cette fois moral – corollaire du retranchement intellectuel comme méthode d'appréhension des vérités métaphysiques – en ne se laissant plus dominer, autant que possible, par les appétits sensibles et issus de l'imagination. Ce n'est que par le gouvernement de soi que le nouveau savant pourra gouverner les autres, comme chef de communauté. Or, s'il y a bien rapprochement dans la science⁹⁴⁶, le savant, dans les temps de l'Exil, ne peut être

⁹⁴⁶ Même si le mode d'appréhension est déductif pour le savant et intuitif pour le prophète.

prophète. Une telle interprétation ne pourrait que trahir le projet maïmonidien. C'est au contraire sur le mode de l'analogie qu'on peut comprendre la tâche du savant comme intermédiaire entre le prophète et le Roi-Messie. Le projet maïmonidien n'est pas de produire de nouveaux prophètes mais de prendre pour modèles les savants de la sagesse ancienne, c'est-à-dire les sages du Talmud. Comme Maïmonide a eu le courage⁹⁴⁷ d'outrepasser l'interdiction rabbinique et de révéler la science qu'il a (re)construite pour le bien commun, les nouveaux savants doivent avoir le courage de redonner aux communautés les connaissances qu'elles ont oubliées en renouant avec la sagesse des maîtres du Talmud.

C'est dans cette perspective qu'on peut lire la parabole du palais comme l'image permettant de retrouver le chemin du Temple à reconstruire, par la réappropriation du savoir et de la connaissance de Dieu, et qui constitue le culte véritable où sa pratique est conditionnée par sa conception vraie. A travers cette compréhension toujours plus profonde de la Loi, ces nouveaux savants pourront devenir les guides de leur communauté. Non pas à partir d'un transfert de l'autorité de Bagdad à Fostat puisque le seul lieu légitime est *Eretz Israel* en raison de sa sainteté – mais en tissant un réseau intellectuel entre les communautés, en posant les jalons de leur futur réunification. Ainsi, au sein de la Diaspora, le pouvoir intellectuel et religieux ne serait plus circonscrit dans un centre géographique unique, à la merci des bouleversements politiques des nations et de l'usure du pouvoir temporel, mais résiderait dans la communauté virtuelle, s'enrichissant sans cesse des avancées des communautés historiques guidées par le *Code* et le *Guide*. Ce serait le seul moyen de rétablir la nation politique dans laquelle résiderait la seule autorité légitime, le Sanhédrin, en terre d'Israël, non dans une perspective nationaliste mais dans la finalité de la Loi marquant la nation et sa terre du sceau de la sainteté. Le tissage préalable de la communauté virtuelle serait alors la condition de la restauration du Sanhédrin annonçant la venue du Roi-Messie, lui-même intermédiaire dans la réalisation de la finalité de la Loi, l'universalisation du monothéisme pur.

On peut noter, dans les années suivant la mort de Maïmonide, un certain recoupement dans la réception de son enseignement par ses partisans, notamment à

⁹⁴⁷ Le « secours divin » comme premier degré de prophétie mais qui, en tant que tel, ne peut faire de celui qui en est animé un prophète. Il n'est qu'un degré préparatoire et par là même peut être éprouvé par tout homme tentant d'agir pour le bien commun.

travers les figures de R. Jonathan Hacoheh et d'Abraham Maïmonide. En étudiant l'« *aliyah* des trois cent rabbis » en 1211, Arie Morgenstern établit, dans son article « *Dispersion and the Longing for Zion, 1240-1840* »⁹⁴⁸, les conditions de cette *aliyah* messianique, regroupant des figures importantes de Provence comme R. Samson de Sens, l'un des plus grands savants tossaphistes et R. Jonathan Hacoheh de Lunel, un des plus grands défenseurs de Maïmonide en Provence. L'espoir messianique vient du changement politique à Jérusalem. La chute du royaume de Jérusalem s'accompagne d'une grande amélioration de la situation des Juifs en Palestine. De même, de manière plus générale, émerge un renouveau spirituel dans de nombreuses communautés. A partir de ce constat s'organise l'« *aliyah* des trois cent rabbins » regroupant des savants de France, d'Angleterre, de l'Afrique du Nord et d'Égypte, émigrant en *Eretz Israel* afin de préparer la venue du Messie en établissant non seulement des conditions de peuplement mais des structures institutionnelles. On sait que cette *aliyah* sera un échec : la cité va de nouveau tomber aux mains des Croisés en 1229 et la majorité des immigrants et de leur famille devront se réfugier à Acre, qui elle-même sera détruite en 1291. Ce qui est intéressant, c'est la manière dont Jonathan Hacoheh de Lunel peut comprendre cet espoir messianique. En relisant les calculs messianiques, issus de la tradition familiale de Maïmonide, qu'il livre dans sa *Lettre au Yémen*⁹⁴⁹ et son injonction, dans son *Epître sur la persécution*⁹⁵⁰, à quitter les lieux d'oppression pour trouver un lieu favorisant l'étude libre et paisible, on ne peut que comprendre la motivation de Jonathan Hacoheh de Lunel. Il n'est pas question, dans cette conclusion, de supputer des raisons psychologiques à la croyance, réelle ou non, de Maïmonide dans ces affirmations mais de comprendre leur réception comme un écho d'une des finalités du Cordouan. Si Jonathan Hacoheh suit à la lettre ces indications de Maïmonide, le seul lieu capable de produire la paix et la sécurité est *Eretz Israel*. De même, s'il croit en la véracité de la tradition maïmonidienne familiale de la date de la venue du Messie en 1316, la seule manière de hâter cette venue est l'*aliyah* collective et une *aliyah* de savants et de sages, permettant la reconstruction de l'institution légale,

⁹⁴⁸ Arie Morgenstern, « Dispersion and the Longing for Zion, 1240-1840 » [article en ligne], *The Department for Jewish Zionist Education*, Jérusalem, sous la direction de Motti Friedman, mise à jour le 08/23/2007, consulté le 23/08/2007 à l'adresse :

<http://www.jafi.org.il/education/culture/dispersion3.html>.

⁹⁴⁹ *LY*, p. 95-96.

⁹⁵⁰ *Epître sur la persécution*, in *Epîtres*, *op. cit.*, p. 39-40.

le Sanhédrin, dont l'achèvement coïnciderait avec la survenance du Messie. Ce projet serait d'autant plus légitime que les communautés, en s'éveillant à un renouveau spirituel, pourraient favoriser la *teshûvah* collective, en concordance, encore une fois, avec la date prévue par Maïmonide.

Or, cette *aliyah* a été un échec et le Messie n'est pas venu. Et ce serait peut-être la leçon profonde de Maïmonide. Si son calcul permet de redonner courage aux communautés, cette venue ne dépend en rien d'une date fixée à l'avance mais de l'effort collectif. Cet effort ne peut dépendre de quelques communautés éclairées mais de toutes. Il ne s'agit pas seulement de reprendre l'injonction traditionnelle de ne pas hâter la venue du Messie mais de la comprendre dans sa formulation maïmonidienne. Seul le retournement des opinions imaginaires en croyances vraies pourra accélérer la venue, établissant les conditions de possibilité historiques de l'émergence du Roi-Messie qui ne peuvent dépendre d'un contexte politique favorable⁹⁵¹ des nations. Ce serait la voie que prendra Abraham Maïmonide.

Si ce dernier a pu voir d'un œil favorable la constitution de la communauté d'Acre⁹⁵², la manière dont il interprétera l'enseignement de son père sera bien plus centrée sur son aspect méditatif, ascétique et éthique. Si Jonathan Hachohen de Lunel a interprété l'injonction maïmonidienne de reprendre le flambeau et de guider les communautés⁹⁵³ en instaurant les conditions intellectuelles, sociales et religieuses pour une possible refondation de l'autorité en *Eretz Israel*, Abraham Maïmonide, avec le piétisme juif égyptien, tentera de les établir au sein de sa propre communauté, grâce à son statut de *nagid*, en nouant l'enseignement de Maïmonide à celui de la tradition soufie, ce qui aura également pour conséquences des innovations concernant les rituels et les prières. La finalité du culte est le dépouillement des voiles (notion soufie) afin d'accéder à l'union, comme conjonction (*ittiṣāl*⁹⁵⁴), avec Dieu. La prière, comme méditation, ne peut être qu'individuelle et solitaire, mettant l'accent sur les exercices

⁹⁵¹ Ce contexte pouvant se retourner en situation défavorable, comme l'exemple de l'« *aliyah* des trois cent rabbins » l'atteste.

⁹⁵² Sur ce point, je renvoie aux observations d'Abraham Heschel dans son article « Did Maimonides Believe That He Had Attained The Rank of Prophet? » in *Prophetic Inspiration After the Prophets : Maimonides and Other Medieval Authorities*, principalement p.18-119 ; et au livre de Ysrael Jacob Yuval, *Two Nations in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Berkeley Los Angeles London, University of California Press, translated from the Hebrew by Barbara Harshav and Jonathan Chipman, 2006, principalement p. 267-274.

⁹⁵³ « Epître à la communauté de Lunel » in *La guérison par l'esprit, précédé des Lettres à Fostat*, op. cit., p. 48.

⁹⁵⁴ La même notion utilisée dans le *Guide*, notamment en III, 51.

ascétiques, pratiqués dans la tradition soufie, et la nécessité de la solitude (*hithbodedûth*) aussi bien externe, abandonnant le commerce des hommes pendant les périodes de recueillement, qu'intérieure permettant cette adhésion. Les prières collectives doivent également mener à cette ferveur avec de nouveaux rites s'inspirant du piétisme musulman⁹⁵⁵. Abraham Maïmonide mettra l'accent sur l'effort individuel, soutenu par la ferveur collective. Celle-ci est une des conditions de l'adhésion individuelle et non l'inverse. Dans son introduction aux *Deux traités de mystique juive*, Paul Fenton explique que « le fils insiste davantage dans son système sur l'importance des vertus d'ordre éthique que spéculatif. Son but est de former des *ḥasidîm* plutôt que des *maskîlîm* »⁹⁵⁶. Le but principal d'Abraham Maïmonide serait donc la finalité éthique, sans renier son aspect intellectuel mais où l'intellect doit être au service de la piété, de la rigueur éthique, seuls capables de conduire à la conjonction avec Dieu.

Ce serait à partir de cette distinction de tonalité, entre *'hassidisme* et *haskalah*⁹⁵⁷, que l'on pourrait comprendre la double réception du projet maïmonidien. L'aspect intellectualiste viserait à un renouveau collectif des communautés, avec la figure de Jonathan Hacoheh de Lunel, et l'aspect éthique mettrait l'accent sur la piété, avec celle d'Abraham Maïmonide. Le projet de Moïse Maïmonide est de tenir ensemble ces deux aspects, sans couper l'une des deux branches. Peut-on alors considérer ce projet comme une « utopie réaliste et active », à la manière de Funkenstein ? Selon Funkenstein, il existe bien un rationalisme foncier de Maïmonide, rendant son projet réaliste et actif. Mais l'ère messianique ne peut être pensée comme un moment quelconque de l'histoire. Au contraire, elle est unique, achevant l'histoire et réalisant son sens, celui de la lutte du monothéisme contre l'idolâtrie. La position de Maïmonide serait ainsi une position médiane, au sens où il « décrit l'ère messianique comme la venue d'une société idéale qui émergera de façon quasi nécessaire des processus et de la structure de l'histoire, car le sens de l'histoire ne réside pas ailleurs que dans cette longue aspiration au monothéisme auquel devra adhérer l'ensemble de l'humanité [...] Ainsi Maïmonide offre-t-il un exemple de cette voie moyenne entre l'utopie et le

⁹⁵⁵ Cela provoquera d'ailleurs la colère des juristes traditionalistes l'accusant de détourner la pratique de la Loi à travers ces rites qu'ils jugent non-juifs. Sur ces points, je renvoie à l'introduction de Paul Fenton à sa traduction d'Obadia et David Maïmonide, *Deux traités de mystique juive. Le Traité du Puits. Le Guide du détachement, op. cit.*, p. 53-68.

⁹⁵⁶ Paul Fenton, *Deux traités de mystique juive. Le Traité du Puits. Le Guide du détachement, op. cit.*, p. 80.

⁹⁵⁷ Notions employées en amont de leur propre émergence historique.

réalisme »⁹⁵⁸. Si, en effet, le temps messianique, pour Maïmonide, est celui de la société idéale, gouvernée par un roi idéal, cette double polarité de l'utopie et du réalisme, de la passivité et de l'activité, ne peut être un cadre suffisant à la compréhension de son projet. Suivant une première critique faible, u-topie, au sens étymologique, est un sans-lieu. C'est la description d'une société idéale atemporelle, non localisée, ce qui d'ailleurs symbolise son universalité. Or, la nation redevenue politique, pour Maïmonide, est dans un lieu précis et, tout au moins suivant ses calculs familiaux, datable : en *Eretz Israel*, vers 1316. Cela n'enlève en rien le caractère idéal d'un tel Etat. Mais la création de cet Etat ne peut être la finalité de la Loi. D'une certaine façon, il n'y a pas d'utopie sociale chez Maïmonide et peut-être aucune forme d'utopie au sens d'une description et d'une attente d'une société idéale *pour elle-même*.

Dans le *Guide*, il insiste sur une forme de nostalgie du passé révolu, « active » et permettant de mettre en œuvre les moyens d'accomplir la Loi. Ce sont ces moyens qui sont décrits dans le *Guide*. Le Messie est absent du traité et n'a de place qu'halakhique, dans le *Mishneh Torah*, dans le cadre général de la restauration et de la *teshûvah*. Il n'y a pas de pensée du futur chez Maïmonide, au sens d'un futur de la société pour elle-même. Il n'y a de temporalité que de la Loi, déjà donnée et du même geste toujours déjà-là. La finalité de la Loi est déjà-là mais ne cesse de tarder à venir et à se réaliser, en fonction de notre propre retard. Le problème qui se joue, dans l'articulation du *Mishneh Torah* au *Guide*, n'est pas celle d'une vision utopique ou non mais de l'incessant inachèvement de la Loi, sous la forme temporel du retard, de l'irrégularité, de suspensions temporaires⁹⁵⁹. Pour Maïmonide, il s'agit moins d'agir pour le futur, dont on ne connaît pas l'achèvement, que pour une finalité ne pouvant être exclusivement sociale ou politique. Ce n'est que de cette façon que l'on peut comprendre la tension nécessaire entre le projet de réunification des communautés et l'idéal de méditation intérieure. Certains mettront l'accent sur le premier aspect, comme Jonathan Hachohen qui partira en *Eretz Israel* afin d'avancer la venue du Messie. D'autres, comme Abraham Maïmonide, s'orienteront du côté de l'éthique à travers le courant piétiste juif. Mais ces deux facettes traversent, ensemble, toute

⁹⁵⁸ Amos Funkenstein, *Maïmonide. Nature, histoire et messianisme*, op. cit., p. 115-116.

⁹⁵⁹ Ces suspensions correspondent à celle de la prophétie et au retrait de la *Shekhinah* dans les temps présents.

l'œuvre de Maïmonide où le choix d'interprétation de l'une ou de l'autre, en les distinguant, ne peut que trahir le projet entier. S'il est impossible de les séparer, il l'est tout autant d'identifier l'accomplissement de la Loi à la production d'une société, même idéale. Elle n'en est qu'un moyen. L'accomplissement de la finalité de la Loi doit passer par ces étapes successives, non vers un futur qui suppose toujours un saut⁹⁶⁰, mais en vue d'un accomplissement, la forme temporelle d'un futur qui aurait toujours dû être. La temporalité de l'accomplissement de la Loi n'est donc pas rectiligne mais parcourue de suspens, d'oublis et de pertes, suivant le chemin de stations irrégulières où, dans le temps de l'Exil, la vision de la colonne de nuée ne peut que prendre la forme d'un texte, la Loi⁹⁶¹, dont la restauration doit permettre l'éveil des savants comme des communautés.

TABLE DE TRANSCRIPTION

1) Alphabet arabe :

alif	a	ḏād	ḏ
bā'	b	ṭā'	ṭ

⁹⁶⁰ Que l'utopie prenne la forme, comme chez Thomas More, d'un u-topos, ou d'une révolution prolétarienne chez Karl Marx.

⁹⁶¹ La Torah écrite, comme la rédaction de la Torah orale servant de modèle à celle du *Guide*.

tā'	t	zā'	z
thā'	th	'ayn	'
jīm	j	ġayn	ġ
ḥā'	ḥ	fā'	f
khā'	kh	qāf	q
dāl	d	kāf	k
dhāl	dh	lām	l
rā'	r	mīm	m
zīn/ zāy	z	nūn	n
sīn	s	hā'	h
šīn	š	wāw	w
ṣād	ṣ	yā'	y, i

2) Alphabet hébreu :

א	â, ê, ô	ל	l
ב	b	מ	m
ג	g	נ	n
ד	d	ס	s
ה	h	ע	'
ו	o, û, v	פ	p, ph, f
ז	z	צ	ts
ח	'h	ק	q
ט	t	ר	r
י	î, y	ש	s, sh
כ	k, kh	ת	th

INDEX DES NOTIONS*

Notions arabes

- *Taḍādd* : contrariété (voir *muḍādah*) 17, 18, 19, 22, 128, 129, 335

* Les numéros de page renvoient à celles du présent travail.

- *Tāhū* : égaré, perdu. Doit être distingué de *hayr* qui n'est pas un égarement 276, 285, 286, 287
- *Tanāqud* : contradiction 10, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 34, 42, 59, 70, 93, 95, 101, 136, 137, 140, 142, 157, 158, 160, 163, 199, 232, 244, 245, 259, 271, 276, 323
- *Ḥads* : conjecture. Seul savoir positif, pour le savant, par analogie avec l'intuition du prophète 75, 106, 158, 267, 280, 281, 282, 283, 284, 303, 304, 316, 320, 334
- *Ḥayratī* : perplexité, prise de conscience des limites de la connaissance humaine 22, 91, 95, 102, 138, 240, 275, 277, 278, 279, 280, 285, 286, 289, 298, 307, 308, 323, 333, 338
- *Šu'ūru* : deviner. Capacité prophétique de divination issue de la conjecture prophétique (**voir ḥads**) 180, 281, 282
- *'aql fa'al* : intellect actif. Dixième et dernière Intelligence séparée ; gouverne le sensible 35, 36, 67, 81, 145, 146, 148, 161, 163, 169, 170, 176, 177, 178, 185, 186, 188, 189, 257, 258, 259, 273, 282, 311, 316, 318, 326, 336
- *'aql mufariq* : Intelligence séparée, identifiée aux anges (**voir malâkh**) 28, 35, 44, 64, 65, 144, 145, 146, 152, 156, 160, 162, 163, 169, 186, 193, 311, 336
- *Feidh* : épanchement, force cohésive et causalité non physique, permet l'architecture métaphysique comme chaîne des Intelligences séparées comprise comme celle des intermédiaires dans le gouvernement divin 29, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 81, 94, 106, 109, 140, 145, 146, 147, 148, 152, 159, 161, 162, 163, 169, 170, 172, 174, 176, 177, 178, 182, 188, 189, 190, 192, 193, 208, 268, 270, 282, 335

- *Mathal* : allégorie. Espèce dont la métaphore, l'hyperbole, l'amphibologie et l'homonymie sont les genres 8, 10, 13, 21, 26, 41, 91, 93, 96, 97, 100, 101, 138, 141, 214, 267, 317
- *Muḍādah* : contraire 16, 17, 18, 102, 127, 130, 244, 310
- *Ma'dūm* : non-existant / *Maujūd* : existant 127, 128, 130, 131, 132
- *Maqām* : station. Notion utilisée par la tradition soufie, désignant les différentes étapes menant à la contemplation intellectuelle de Dieu. Utilisée par Maïmonide dans la perspective d'une levée des voiles de la matière 10, 267, 270, 285, 298, 299, 309, 314, 315, 316, 318, 319, 320, 344
- *Manqūl* : « métaphore morte » représentant les métaphores bibliques dont le sens a été perdu et ne peut être retrouvé qu'avec l'interprétation allégorique 93, 98, 101
- *Min lā shai/ min 'adam* : tension parcourant le débat concernant l'éternité ou la création du monde. L'utilisation des deux expressions est la marque de l'aporie. *Min lā shai* traduit la création *ex nihilo*. *Lā min shai*, « non hors d'une chose » peut être utilisée dans le même sens. *Min 'adam* peut indiquer, comme privation, une production à partir de quelque chose et donc l'existence d'une matière première, pré-mondaine, corroborant la thèse de l'éternité du monde 131, 132
- *Ittiḥād* : union comme fusion. Etape ultime de l'union mystique 78, 257, 258, 270, 273
- *Ittiṣāl* : conjonction ou adhésion, traduisant une identité non pas d'objet mais de rapport dans la perception intellectuelle, par l'homme parfait, de l'intellect actif 258, 259, 270, 271, 273, 274, 311, 316, 336, 342
- *Ikhtilāf* : divergence. Représente la structure sur-logique des vérités à dévoiler et les moyens pédagogiques d'en faire prendre conscience 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 34, 42, 101, 124, 128, 167, 168, 277, 286, 300

- *Idrāk* : appréhension comme perception intellectuelle de l'intellect actif 9, 33, 36, 37, 47, 48, 257, 258, 259, 263, 264, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 308, 312, 313, 338
- *Isti'āra* : métaphore. Image sensible d'une idée. Prend le plus souvent le sens de *manqūl* (**voir ce mot**) dans le *Guide*, rendant nécessaire le relai de l'homonymie pour « revivifier » l'image et lui rendre son sens 10, 23, 32, 39, 40, 75, 78, 80, 81, 92, 93, 97, 98, 99, 100, 103, 106, 154, 185, 202, 203, 210, 243, 310, 316, 317, 318
- *I'tiqād* : croyance, comme conception, qu'elle soit adéquate ou non à l'objet extérieur de cette conception 5, 40, 46, 49, 50, 51, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 62, 63, 64, 70, 71, 74, 81, 84, 87, 89, 91, 97, 100, 104, 106, 107, 122, 124, 168, 179, 196, 200, 201, 207, 208, 212, 217, 221, 223, 227, 229, 231, 232, 233, 237, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 266, 268, 277, 280, 288, 289, 290, 295, 299, 300, 302, 303, 306, 307, 309, 310, 312, 313, 315, 316, 319, 327, 328, 329, 333, 334, 335, 337, 340, 341
- *I'tiqād ḍarūrī* : croyance nécessaire, servant la vérité de manière détournée par l'amélioration socio-politique, puisqu'elle ne contient pas d'idées vraies par elle-même 51, 245, 246, 247, 250, 253, 260, 262, 266, 312, 327, 337
- *I'tiqād saḥīḥ* : croyance vraie. Issue d'une conception adéquate à son objet 51, 82, 229, 230, 231, 245, 246, 247, 250, 254, 259, 260, 262, 280, 288, 289, 290, 299, 303, 306, 307, 312, 313, 319, 333, 334, 337, 341

Notions hébraïques

- אהבה (*ōhev*) : l'ami, celui qui est aimant. L'amour de Dieu dans la perspective, traditionnellement, du savant 170, 171

- אופנים (*ôphannim*) : roues. Dans la vision d’Ézéchiel, ce sont les sphères qui animent le monde, elles-mêmes animées par les *’hayyot* dont elles tendent à reproduire la perfection 151, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 163
- אמה (*ûmmah*) : nation, définie par Maïmonide, dans un sens général, par le nom ou la race, pouvant l’un ou l’autre disparaître selon les bouleversements de l’histoire. Pour la nation juive, c’est la Loi seule qui maintient sa pérennité. La restauration politique de la nation n’est pas une fin mais un moyen de l’accomplissement de la Loi 109, 110, 113, 192, 195, 199, 213, 215, 216, 221, 224, 225, 233, 234, 235, 236, 288, 289, 299, 317, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 339, 343
- אמונה (*êmûnah*) : croyance comme conception, qu’elle soit adéquate ou non à l’objet extérieur de cette conception (**voir *i’tiqād***) 233
- אמתיתאמונה (*êmûnah âmithith*) : croyance vraie, dont la conception est adéquate à son objet (**voir *i’tiqād saḥīḥ***) 246
- הכרחיתונהא (*êmûnah hekhre’hith*) : croyance nécessaire, servant également la vérité mais de manière détournée, par l’amélioration socio-politique, puisque les croyances nécessaires ne contiennent pas d’idées vraies par elles-mêmes (**voir *i’tiqād darūrī***) 246
- ארץ ישראל (*Eretz Israel*) : seul lieu possible de la refondation politique de la nation, non pas en raison de sa localisation géographique mais de sa sainteté c’est-à-dire en raison de sa participation à l’élection divine 330, 331, 332, 339, 340, 343, 344
- בלבול (*bilbûl*) : confusion, mélange 279, 280
- ברא (*barâ*) : créer au sens d’une production hors de « rien » (**voir la distinction entre *min lā shai* et *min ‘adam***) 125, 126

- בַּת קוֹל (*bath kol*) : voix dérivant de l'inspiration divine. C'est la fille de l'inspiration prophétique comme son écho ou son reflet. Elle seule aurait subsisté à l'époque rabbinique, sous la forme d'une voix extérieure ou celle du rêve 303, 304, 305
- דַּרְכֵימֵי (*derakhîm*) : voies de Dieu (**voir *middah***) 52, 191, 241
- דְמוּת (*demût*) : ressemblance, marquant l'homonymie de *tselem* 154, 161, 162
- הִגְיוֹן (*higayon*) : logique, comme étude préparatoire 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 22, 23, 24, 34, 37, 38, 39, 41, 42, 66, 70, 84, 92, 105, 106, 107, 116, 119, 126, 160, 244, 245
- הַכְנֹת (*hakhanot*) : préparations, exercices mais également niveau préparatoire à la sagesse. A articuler à la notion de « station » (**voir *maqām***) 263, 266, 286
- הַשְׂאֵלָה (*hashâlah*) : métaphore. Dans une interprétation allégorique, doit être incessamment relayée par l'homonymie (**voir *isti'āra***) 93
- הִתְבַּדַּד (*hithboded*) : sens midrashique de se séparer, comme acte mental. Est utilisé par les piétistes juifs dans le cadre d'une ascèse, comme retraite, solitude et isolement 190, 269, 270, 271, 273, 274, 288, 342
- הוֹק (*'hoq*) : commandement à rationalité cachée 54, 56, 58, 104, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 248, 249, 251, 276
- חוֹשֵׁק (*'hosheq*) : passionné de Dieu. Traditionnellement le degré d'amour du prophète assimilé à celui de Moïse et des patriarches 171, 173, 174, 194, 267, 268
- חַיּוֹת (*'hayyoth*) : au sens littéral, figures d'animaux. Dans la vision d'Ezéchiel, les intelligences séparées dans la perspective de leur action sur le monde 149, 150, 151, 152, 153, 155, 157, 159, 160, 161, 162, 163

- חכמה (*'hokhmah*) : sagesse comme fin dernière de l'homme, articulant les croyances vraies au culte véritable 36, 66, 179, 195, 208, 228, 230, 241, 242, 243, 245, 255, 260, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 283, 287, 288, 294, 302, 307, 314, 315, 325, 334, 339
- חסד (*'hesed*) : bienveillance 53, 175, 214, 266
- השמל (*'hashmal*) : représente la double méditation des intelligences séparées, la contemplation du principe et la production des êtres 162, 163, 269
- כסא (*'kissê*) : trône représentant le ciel par l'intermédiaire duquel Dieu gouverne le monde 80, 116, 117, 118, 125, 142, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 193
- כתר (*'keter*) : couronne. La marque de la finalité de ce qu'elle surplombe 88, 222, 224, 226, 316, 332
- מדה (*'middah*) : attribut, qualité. Les attributs d'action, appliqué à Dieu, et les qualités éthiques et morales humaines développées dans l'*imitatio Dei* 39, 40, 79, 80, 81, 83, 85, 87, 189, 191, 266
- מלאך (*'malâkh*) : ange identifié aux intelligences séparées d'Aristote. Attribué homonymiquement aux sphères et aux éléments dans le déploiement cosmologique du gouvernement divin, ainsi qu'aux prophètes dans leur fonction de « messagers » (voir '*aql mufariq*) 37, 92, 98, 141, 142, 143, 145, 150, 151, 153, 155, 169, 170, 173, 185, 186, 190, 194, 259, 268, 271, 279, 314
- מלך (*'melekh*) : roi. S'applique à Dieu de manière métaphorique et au régime politique humain sur le modèle du gouvernement divin 79, 80, 81, 116, 185, 203, 204, 205, 206, 209, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 224, 225,

226, 227, 228, 229, 230, 231, 254, 288, 289, 299, 300, 309, 311, 316, 317, 318, 319, 322, 323, 326, 327, 331, 332, 336, 337, 339, 340, 341, 343

- מרה (*Marah*) : amertume. Référence à l'épisode des « eaux amères », dans Exode XV, 23-26, et d'une première esquisse de lois « pures », c'est-à-dire sans croyance nécessaire 252, 253, 254, 262, 327
- מרכבה (*merkavah*) : attelage de quatre chevaux, au sens étymologique. Représente le char divin, selon la métaphore équestre. Vision du gouvernement cosmologique divin dans l'interprétation maïmonidienne de la prophétie d'Ezéchiel. Appartient aux secrets métaphysiques de la Loi 8, 21, 42, 72, 74, 78, 80, 81, 82, 87, 88, 89, 114, 148, 153, 154, 155, 158, 159, 160, 162, 211, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 254, 278, 289, 299, 300, 306, 311, 312, 316, 317, 319, 322, 323, 327, 331, 332, 335, 336, 337, 339, 340, 341
- משיח (*mashia'h*) : Messie. Pour Maïmonide il ne peut être qu'un roi, établissant les conditions de l'étude libre en instaurant la paix et la sécurité à la fin de l'histoire sans rupture apocalyptique de l'histoire et du temps 176, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 204, 205, 206, 208, 209, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 253, 254, 288, 289, 299, 300, 301, 302, 306, 307, 319, 322, 323, 325, 327, 331, 332, 336, 337, 339, 340, 341, 343, 344
- למש (*mashal*) : allégorie. A définir à partir de la méthode maïmonidienne du retranchement (**voir mathal**) 93
- משפט (*mishpat*) : commandement à rationalité et utilité évidentes 239, 241, 242, 248, 252, 266
- נביא (*navi'i*) : le prophète chez lequel l'intellect actif s'épanche d'abord sur la faculté rationnelle puis sur sa faculté imaginative 9, 10, 11, 12, 14, 20, 22, 32, 33, 34, 53, 95, 98, 99, 116, 141, 144, 150, 153, 154, 161, 171, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 197,

202, 203, 204, 207, 209, 210, 211, 213, 214, 217, 223, 226, 228, 229, 230, 237, 238, 240, 257, 258, 261, 267, 268, 270, 272, 273, 274, 275, 277, 278, 281, 282, 283, 284, 288, 289, 290, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 315, 316, 318, 319, 320, 332, 334, 336, 337, 338, 339

- נשיא (*nasi'i*) : chef de la communauté 225, 298, 326, 339
- עבדה (*'avodah*) : piété au sens de la pratique des commandements, par imitation des actions de Dieu 80, 81, 170, 233, 264, 277, 342
- ם הבהעול (*'olam habah*)/ עולם הזה (*'olam hazeh*) : le *'olam habah* n'est pas une récompense dans l'histoire ou la temporalité de ce monde-ci (*'olam hazeh*) mais celle dans la vie après la mort. C'est en ce sens précis qu'on ne peut parler, de manière rigoureuse, de *'olam habah* concernant le temps du Messie qui reste le temps de l'histoire des hommes, même dans son accomplissement 209, 216, 217, 234, 332
- עזר אלהי (*'ezer Êlohi*) : secours divin. Premier degré de la prophétie comme degré préparatoire dans la prophétologie maïmonidienne. La force dont un individu se sent investi pour accomplir une action en vue du bien commun. Elle représente le courage en vue d'une action collective 303, 304, 305, 306, 339
- עלה (*'alah*)/ ירד (*yarad*) : monter et descendre. Métaphoriquement le doublement mouvement de la méditation, des intelligences séparées aux hommes inspirés 82, 189, 269, 270
- עקדה (*'aqedah*) : sacrifice en référence au sacrifice d'Isaac, nommé dans ce travail « ligature d'Isaac » 235, 238
- פשט (*pshat*) : méthode littérale d'exégèse 96

- צדיק (*tsadiq*) : un juste. De celui qui pratique la justice sans en connaître l'idée jusqu'au juste qui pratique avec connaissance, la véritable *imitatio Dei* 166, 167, 170, 177, 178, 192, 193, 199, 215, 230, 232, 233, 234, 251, 263, 313
- צדקה (*tsedaqah*) : justice 165, 167, 175, 193, 212, 216, 224, 225, 228, 233, 236, 266, 291, 313, 314
- צלם (*tselem*) : image. Réseau de sens homonymiques, de la représentation sensible, corporelle, à l'idée de ressemblance par l'intellect actif 34, 43, 44
- קהל (*qahal*) : le Conseil de la communauté juive qui l'administre de manière autonome en gérant aussi bien son économie que sa vie sociale et religieuse 321
- קהלה (*qehilah*) : la communauté en tant que groupement juridique. Structure politique des communautés juives pendant l'Exil 321, 322
- ראשית (*rêshith*) : commencement, principe. Le *Ma'asé Berêshith* regroupe les différents secrets concernant la création du monde et son fonctionnement, en accord avec la *Physique* d'Aristote 8, 42, 61, 114, 116, 122, 207, 278, 335
- ראש (*rôsh*) : tête, signifiant, dans l'image de l'échelle, le sommet en dignité, et représente la stabilité et l'immutabilité de l'échelle entière tournée vers ce principe qui l'anime par la contemplation des intelligences séparées 141, 147, 148, 153
- רוח (*rua'h*) : peut être principe physiologique vitale, inspiration divine mais dans la vision d'Ezéchiel elle est « intention », principe animateur dirigé par Dieu. Si *feidh* met l'accent sur le « mouvement » (non spatial) des intelligences séparées tendant vers Dieu, *rua'h* désigne l'intention divine elle-même, au principe de son émanation sur le monde 153, 154, 176, 177
- דשוררוהק (*rua'h ha-qodesh*) : inspiration divine 193, 303, 304

- שכינה (*shekhinah*) : présence de Dieu 72, 78, 117, 125, 149, 159, 303, 304, 317, 343
- תקון עולם (*thiqûn 'olam*) : littéralement la réparation du monde. Finalité de la *teshuvah* 216, 333
- תשובה (*teshûvah*) : réparation plutôt que repentance. La *teshûvah* ne consiste pas seulement en un repentir, comme aveu d'une faute, mais en une volonté et un acte de réparation 199, 206, 215, 216, 217, 218, 221, 222, 223, 227, 231, 254, 299, 313, 324, 327, 331, 333, 341, 343

G : Maïmonide, *Guide des Perplexes*.

HM : Maïmonide, *Michné Torah, Sefer Shoftim, Hilkhhot Melakhim Oumil'hamoteihem*.

LA : Maïmonide, *Lettre sur l'astrologie*.

LC : Maïmonide, *Mishneh Torah, Livre de la connaissance* (dans l'édition Paris, PUF, Quadrige, traduction Valentin Nikiprowetzky et André Zaoui, 1990).

LY : Maïmonide, *Lettre au Yémen*.

MT : Maïmonide, *Mishneh Torah*.

TB : *Talmud de Babylone*.

TL : Maïmonide, *Traité de logique*.

BIBLIOGRAPHIE

I. Œuvres de Maïmonide.

- *Le Guide des Egarés [Dalalat al-Ha'irin]*, Osnabrück, O. Zeller, traduction Salomon Munk, 1964.
- *Delâlet'ü l-hairîn*, Ankara, Ankara üniversitesi basimevi, transcription et notes Hüseyin Atay, 1974.
- *Sefer Moreh haNevukhim, betirgumo shel R' Shemuel B. R' Yehudah Ibn Tibbon*, Jérusalem, ed. Yehudah B. R' Shemuel Even-Shemuel, ed. Mossad haRav Kook, 1987.
- *Le Guide des Egarés*, Paris, G.-P. Maisonneuve & Larose, traduction Salomon Munk, 1981, en trois volumes.
- *The Guide of the Perplexed*, Chicago and London, The University of Chicago Press, traduction Shlomo Pines, 1992.
- *Commentaires du Traité des Pères, Pirqé Avot*, Lagrasse, Verdier, « Les Dix Paroles », traduction Eric Smilévitch, 1990.
- *Epîtres*, Paris, Gallimard, Tel, traduction Jean de Hulster, 1993.
- *La guérison par l'esprit précédé des Lettres de Fostat*, Bibliophane, « l'Entre Nous », traduction Laurent Cohen, 2003.

- *Lettre sur l'astrologie*, Paris, Allia, traduction René Lévy, 2001.
- *Le livre des Commandements, Séfêr Hamitsvoth*, Lausanne, L'Age d'Homme, traduction Anne-Marie Geller, 1987.
- *Le Livre de la connaissance*, Paris, PUF, Quadrige, traduction Valentin Nikiprowetzky et André Zaoui, 1990.
- *Les Principes de Maïmonide. Les fondements de la foi juive*, Paris, Editions Emounah, Arie Kaplan, adaptation française par Jacques Kohn.
- *Le Traité des Huit Chapitres*, Lagrasse, Verdier, « Les Dix Paroles », traduction Jules Wolf, 1983.
- *Michné Torah, Sefer haMadda, Hilkhoh Yessodei Hatorah*, Marseille, Editions L'Arche du Livre, traduction Rabbi Eliahou Touger, 1993.
- *Michné Torah, Sefer haMadda, Hilkhoh De'ot*, Marseille, Editions L'Arche du Livre, traduction Rabbi Eliahou Touger, 1993.
- *Michné Torah, Sefer haMadda, Hilkhoh Avodath Kokhavim Ve'houkkotehem*, Marseille, Editions L'Arche du Livre, traduction Rabbi Eliahou Touger, 1994.
- *Michné Torah, Sefer Shoftim, Hilkhoh Melakhim Oumil'hamoteihem*, publication originale du Beth Loubavitch :
<http://www1.alliancefr.com/~temple/RBRois00.htm>
- *Traité de logique*, Paris, Desclée de Brouwer, collection « Midrash », traduction Rémi Brague, 1996.

II. Commentaires sur l'œuvre de Maïmonide.

- Alcoloumbre Thierry, *Maïmonide et le problème de la personne*, Paris, Vrin, « Etudes de philosophie médiévale », 1999.
- Atay Hüseyin, « Dans quelle mesure Maïmonide connaissait-il la théologie islamique ? », in *Délivrance et fidélité, Maimonide*, Albi, érès, 1987, p. 71-84.
- Blidstein, Gerald, « Holy War in Maimonidean Law », in *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, Oxford/ New York, Oxford University Press, ed. Joel Kramer, 1991, p.209-220.
- Blumberg Harry, « The problem of immortality in Avicenna, Maimonides and St. Thomas Aquina », in *Studies in Maimonides and St Thomas Aquinas*, Ktav Publishing House, INC, « Bibliotheca Maimonidica », « Texts, Studies and Translations in Maimonidean Thought and Scholarship », edited by Jacob I. Dienstag, 1975, p. 29-49.
- Blumenthal David R., « Maïmonides: prayer, wordship and mysticism », in *Prière, mystique et Judaïsme*, Paris, PUF, « Travaux du centre d'histoire des religions de Strasbourg II », sous la direction de Roland Goetschel, 1987, p. 89-106.
- Botwinick Aryeh, *Skepticism, belief, and the modern: Maimonides to Nietzsche*, Ithaca N.Y London, Cornell University Press, « Contestations », 1997.
- Buijs, Joseph. « Is The Negative Theology Of Maimonides Intelligible ? » in *Torah and Wisdom, Essays in Honor of Arthur Hyman*, New York, edited by Ruth Link-Salinger, 1992, p. 9-17.
- Chalier Catherine, *Spinoza lecteur de Maïmonide*, Paris, Editions du Cerf, « Philosophie et théologie », 2006.
- Cohen, Mordechai. *Three Approaches to Biblical Metaphor: From Abraham Ibn Ezra and Maimonides to David Kimhi*, Leiden, Brill, 2003.
- Davidson Herbert « Maimonides' Secret Position on Creation », in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, « Harvard Judaic Monographs », Cambridge and London, Harvard University Press, edited by Isadore Twersky, 1979, p. 16-40.
- Diamond James Arthur, *Maimonides and the Hermeneutics of Concealment*, New York, Kenneth Seeskin editor, SUNY, Series in Jewish Philosophy, 2002.

- Dobbs-Weinstein Idit, *Maimonides and St. Thomas on the Limits of Reason*, New York, State University of New York Press, 1995.
- Ehrenkreutz Andrew S., « Saladin's Egypt and Maimonides », in *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, Oxford/ New York, Oxford University Press, ed. Joel Kramer, 1991, p. 303-307.
- Efros Israel, *Philosophical Terms in the Moreh Nebukim*, New York, AMS Press, 1966.
- Elukin, Jonathan. « Maimonides and the Rise and Fall of the Sabians: Explaining Mosaic Laws and the Limits of Scholarship », in *Journal of the History of Ideas*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, volume 63, n° 4, 2002, p. 619-637.
- Feldman Seymour, « Maimonides – A Guide for Posterity », in *The Cambridge Companion to Maimonides*, New York, Cambridge University Press, edited by Kenneth Seeskin, p. 324-359.
- Fox Marvin, *Interpreting Maimonides, Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1990.
- Freudenthal Gad, « Maimonides' Stance on Astrology in Context: Cosmology, Physics, Medicine, and Providence » in *Moses Maimonides: Physician, Scientist, and Philosopher*, Northvale, N.J. et Londres, ed. Fred Rosner et Samuel S. Kottek, 1993, p. 77-90.
- Freudenthal Gad, « Maimonides' Philosophy of Science », in *The Cambridge Companion to Maimonides*, New York, Cambridge University Press, edited by Kenneth Seeskin, 2005, p. 134-166.
- Funkenstein Amos, *Maimonide, Nature, histoire et messianisme*, Paris, Cerf, La Nuit surveillée, 1988.
- Galston Miriam, « The Purpose of the Law According to Maimonides », in *The Jewish Quarterly Review*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, volume LXIX, juillet 1978, pp. 27-51.
- Gluck L. Andrew, « The King in His Palace: Ibn Gabirol and Maimonides », in *The Jewish Quarterly Review*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, volume XCI, 2001, p. 337-357.

- Goetschel Roland, « Maïmonide et le politique », in *Délivrance et fidélité, Maïmonide*, Albi, érès, 1987, p. 87-99.
- Goetschel Roland, « Le paradigme maïmonidien chez Hermann Cohen », in *The Thought of Moses Maimonides: Philosophical and Legal Studies*, sous la direction d'Ira Robinson, Lawrence Kaplan et Julien Bauer, Lewiston (NY), Queenston and Lampeter, Edwin Mellen Press, 1990, p. 384-403.
- Gruenwald Ithamar, « Maimonides' Quest beyond Philosophy and Prophecy », in *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, Oxford/ New York, Oxford University Press, ed. Joel Kramer, 1991, p. 141-157.
- Hartman David, « Maimonides' Approach to Messianism and its Contemporary Implications », in *Maimonides in Daat, Collection of Maimonidean Studies*, Jérusalem, Bar-Ilan University Press, Moshe Hallamish editor, 2004.
- Harvey Steven, « Maimonides in the Sultan's Palace », in *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, Oxford/ New York, Oxford University Press, ed. Joel Kramer, 1991, p. 47-75.
- Harvey Warren Zeev, « Why Maimonides was not a *Mutakallim* », in *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, Oxford/ New York, Oxford University Press, ed. Joel Kramer, 1991, p. 105-114.
- Harvey Warren Zeev, « On Maimonides' Allegorical Readings of Scripture », in *Interpretation and Allegory : Antiquity to the Modern Period*, Leiden, Brill, edited by Jon Whitman, 2000, p.181-188.
- Hayoun Maurice-Ruben, *Maïmonide ou l'autre Moïse*, Paris, JC Lattès, 1994.
- Heschel Abraham J., *Prophetic Inspiration After the Prophets: Maimonides and Other Medieval Authorities*, Hoboken, Ktav Publishing House, Inc, 1996.
- Idel Moshe, *Maïmonide et la mystique juive*, Paris, Cerf, Patrimoines Judaïsme, 1991.
- Ivry Alfred L., « Providence, Divine Omniscience and Possibility: The case of Maimonides », in *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, ed. T. Rudavsky, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht/ London, chapitre IX, 1985.
- Ivry Alfred L., *Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy*, Dordrecht/Boston/Lancaster, Editions. S. Pines, Y. Yovel, 1986, pp. 139-156.

- Ivry Alfred, « Neoplatonic Currents in Maimonides' Thought », in *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, Oxford/ New York, Oxford University Press, ed. Joel Kramer, 1991, p. 115-140.
- Ivry, Alfred, « The Logical and Scientific Premises of Maimonides' Thought » in *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism. Dedicated to Alexander Altmann*, Amsterdam, Harwood Academic, edited by Elliot Wolfson Alfred Ivry, Allan Arkush, 1998, p. 63-98.
- Kaplan, Lawrence. « "I Sleep But My Heart Awaketh": Maimonides on Human Perfection », in *The Thought of Moses Maimonides*, Lewiston, Edwin Mellen Press, edited by Lawrence Kaplan Ira Robinson, and Julien Bauer, 1991, p. 130-166.
- Kaplan, Lawrence, « Maimonides and Mendelssohn on the Origins of Idolatry, the Election of Israel, and the Oral Law. » in *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism. Dedicated to Alexander Altmann*, Amsterdam, Harwood Academic, edited by Elliot Wolfson Alfred Ivry, Allan Arkush, 1998, 423-455.
- Kaplan Lawrence, « Maimonides on the singularity of the Jewish people », in *Collection of Maimonidean Studies*, Jérusalem, Bar-Ilan University Press, Moshe Hallamish editor, 2004, p. 31-53.
- Kellner Menachem, *Dogma in Medieval Jewish Thought, From Maimonides to Abravanel*, Oxford/ New York, Oxford University Press, 1986.
- Kellner Menachem, *Maimonides on the « Decline of the Generations » and the Nature of Rabbinic Authority*, New York, State University of New York Press, 1996.
- Klein-Braslavy Sara, « The creation of the World and Maimonides' Interpretation of Gen. I-V », in *Maimonides and Philosophy, Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter*, Dordrecht/ Boston Lancaster, edited by Shlomo Pinès and Yirmiyahu Yovel, Martinus Nijhoff Publishers May 1985, p. 65-78.
- Kraemer Joel L., « On Maimonides' Messianic Posture », in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Volume II, Cambridge and London, Harvard University Press, Edited by Isaac Twersky, 1984, p. 109-142.

- Kravitz Leonard S., *The Hidden Doctrine of Maimonides' Guide for the Perplexed: Philosophical and Religious God-Language in Tension*, New York, E. Mellen Press, « Jewish Studies », 1988.
- Kreisel Haim, « Maimonides' Political Philosophy » in *The Cambridge Companion to Maimonides*, edited by Kenneth Seeskin, New York, Cambridge University Press, 2005, p. 193-220.
- Kreisel Howard, « Maimonides' view of prophecy », in *Daat*, Jérusalem, Bar-Ilan University Press, n°13, été 1984, p. 21-26.
- Kreisel Howard, *Maimonides' Political Thought, Studies in Ethics, Law and the Human Ideal*, New York, Kenneth Seeskin editor, SUNY Series in Jewish Philosophy, 1999.
- Kreisel Howard, « Ascetism in the Thought of R. Bahya Ibn Paquda and Maimonides », in *Daat, Collection of Maimonidean Studies*, Bar-Ilan University Press, Moshe Hallamish editor, Jerusalem, 2004, p. 85-102.
- Kreisel Howard, « Maimonides' Political Philosophy », in *The Cambridge Companion to Maimonides*, New York, Cambridge University Press, edited by Kenneth Seeskin, 2005, p. 193-220.
- Langermann Y. Tzvi, « The "True Perplexity": *The Guide of the Perplexed*, Part II, Chapter 24 », in *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, Oxford/ New York, Oxford University Press, ed. Joel Kramer, 1991, p. 159-174.
- Langermann Y. Tzvi, « Maimonides' Repudiation of Astrology », in *Maimonides and the Sciences*, Dordrecht, edited by Robert S. Cohen and Hillel Levine, 2000, p. 131-157.
- Leibovitz Yechayahou, *La foi de Maïmonide*, Paris, Cerf, Patrimoines Judaïsme, 1992.
- Lerner Ralph, « Maimonides' Governance of the Solitary », in *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, Oxford/ New York, Oxford University Press, ed. Joel Kramer, 1991, p. 33-46.
- Lerner Ralph, *Maimonides' empire of light. Popular enlightenment in an Age of Belief*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2000.

- Loberbaum Menachem, *Politics and the limits of the Law, secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*, Stanford, Stanford University Press, 2001.
- Lorberbaum Menachem, « Medieval Jewish Political Thought », in *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, New York, The Cambridge University Press, edited by Daniel H. Franck and Oliver Leaman, 2003, p.176-200.
- Munk Salomon, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, Vrin, 1955.
- Novak David, *Jurisprudence*, in *The Cambridge Companion to Maimonides*, New York, Cambridge University Press, edited by Kenneth Seeskin, p. 221-244.
- Pinès Shlomo, « The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides » in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, « Harvard Judaic Monographs », Cambridge and London, Harvard University Press, edited by Isadore Twersky, 1979, p. 82-109.
- Pinès Shlomo, « The Philosophical Purport of Maimonides' Halachic Works and the Purport of The Guide of Perplexed », in *Maimonides and philosophy*, Dordrecht, collectif sous la direction de Shlomo Pinès et Yirmiyahu Yovel, Martinus Nijhoff Publishers, 1986, p. 1-14.
- Pinès Shlomo, « Le discours théologico-philosophique dans les œuvres halakhiques de Maïmonide comparé à celui du "Guide des égarés" », in *Délivrance et fidélité, Maïmonide*, Albi, érès, 1987, p. 119-124.
- Polish David, *Give us a King. Legal-Religious Sources of Jewish Sovereignty*, Hoboken, Ktav Publishing House, 1989.
- Ravitzky Aviezer, « "To the Utmost Human Capacity": Maimonides on the Days of the Messiah », in *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, Oxford University Press, ed. Joel Kramer, 1991, p. 221-256.
- Ravitzky Aviezer, « Maimonides. Esotericism and Educational Philosophy », in *The Cambridge Companion to Maimonides*, New York, Cambridge University Press, edited by Kenneth Seeskin 2005, p. 300-323.
- Robelin Jean, *Maïmonide et le langage religieux*, Paris, PUF, « Pratiques Théoriques », 1991.
- Seeskin, Kenneth. *Searching for a Distant God: The Legacy of Maimonides*, New York, Oxford University Press, 2000.

- Seeskin Keneth, « Metaphysics and Its Transcendence », in *The Cambridge Companion to Maimonides*, edited by Kenneth Seeskin, New York, Cambridge University Press, 2005, p. 82-104.
- Sela, Shlomo. « The Fuzzy Borders between Astronomy and Astrology in the Thought and Work of Three Twelfth-Century Jewish Intellectuals », in *Aleph*, Jérusalem, n°1, 2001, p.59-100.
- Shapiro, Marc B., *The limits of Orthodox theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, Oxford/ Portland, The Littman library of Jewish civilization, 2004.
- Shatz David, « Maimonides' Moral Theory », in *The Cambridge Companion to Maimonides*, New York, Cambridge University Press, edited by Kenneth Seeskin, 2005, p. 167-192.
- Silver Daniel Jeremy, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy. 1180-1240*, Leiden, E. J. Brill, 1965.
- Sirat Colette, « Maïmonide, leader politique », in *Délivrance et fidélité, Maïmonide*, Albi, érès, 1987, p. 101-115.
- Stern, Josef. « The Fall and Rise of Myth in Ritual: Maimonides vs Nahmanides on the Huqqim, Astrology, and the War Against Idolatry » in *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, New York, Brill, n°6, 1997, p.185-263.
- Stern Joseph, *Problems and Parables of Law, Maimonides and Nahmanides on reasons for the Commandments (Ta'amei Ha-Mitzvot)*, New York, State University of New York Press, 1998.
- Stern Josef, « Maimonides on language and the science of language », in *Maimonides and the Sciences*, Dordrecht, edited by Robert S. Cohen and Hillel Levine, 2000, p. 173-226.
- Strauss Leo, *Maïmonide*, Paris, PUF, Epiméthée, 1988.
- Twersky Isadore, *A Maimonides Reader*, New York, Library of Jewish Studies, 1972.
- Twersky Isadore, *Introduction to the Code of Maimonides*, New Haven and London, Yale University Press, « Yale Judaica series », 1980.

- Twersky Isadore, « Maimonides and Eretz Israel: Halakhic, Philosophic, and Historical Perspectives », in *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, Oxford University Press, ed. Joel Kramer, 1991, p. 257-290.
- Twersky Isadore, « Aspects of Maimonides' Epistemology: *Halakha* and Science », in *Maimonides and the Sciences*, Dordrecht/ Kluwer, edited by Robert S. Cohen and Hillel Levine, 2000, p. 227-243.
- Vajda Georges, « Deux chapitres du "Guide des Egarés" repensés par un kabbaliste », in *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Paris, Vrin, 1959.
- Wohlman Avital, *Maimonide et Thomas d'Aquin, Un dialogue impossible*, Fribourg, Editions universitaires Fribourg/Suisse, Dokimion volume 16, 1995.
- Wolfson Harry Austrin, « The Kalam Problem of Nonexistence and Saadia's Second Theory of Creation », in *The Jewish Quarterly Review*, Philadelphie volume 36, 1945-1946, p. 371-391.
- Zac Sylvain, « La rationalité de Maïmonide et ses limites », in *Les Etudes philosophiques*, Paris, n°2, 1984, p. 205-216.
- Zac Sylvain, « Maimonide, philosophe et théologien », in *Délivrance et fidélité, Maïmonide*, Albi, érès, 1987, p. 125-129.
- Zafrani Haïm, « Maimonide et les espaces de convergence culturels judéo-musulmans », in *Délivrance et fidélité, Maïmonide*, Albi, érès, 1987, p. 25-39.

III. Oeuvres philosophiques.

- Al-Fârâbî Abû Nasr, *Idées des habitants de la cité vertueuse*, Le Caire, Impr. de l'Institut français d'archéologie orientale, traduit par R. P. Jaussen, Youssef Karam et J. Chlala, 1949.
- Al-Fârâbî Abû Nasr, *Traité des opinions des habitants de la cité idéale*, Paris, Vrin, « Etudes musulmanes », traduction Sabri Tahani, 1990
- Al-Fârâbî Abû Nasr, *L'Épître sur l'intellect (al-Risâla fî-l-'aql)*, Paris, L'Harmattan, collection « Traduire la philosophie », traduction Dyala Hamzah, 2001.
- Aristote, *De l'âme*, Paris, GF-Flammarion, traduction Richard Bodéüs, 1993.

- Aristote, *Ethique à Eudème*, Paris, Vrin, traduction Vianney Décarie, 1991.
- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin, trad. J. Tricot, 1990.
- Aristote, *Métaphysique*, Paris, Vrin, trad. J. Tricot, 1964.
- Aristote, *Organon*. T. 1 et 2, *Catégories, De l'interprétation*, Paris, Vrin, traduction Jean Tricot, 1989.
- Aristote, *Organon*. T. 3, *Les premiers analytiques*, traduction Jean Tricot, 1992.
- Aristote, *Organon*. T. 4, *Les seconds analytiques*, traduction Jean Tricot, 1987.
- Aristote, *Organon*. T. 5, *Les topiques*, Paris, Vrin, traduction Jean Tricot, 1990.
- Aristote, *Organon*. T. 6, *Les réfutations sophistiques*, Paris, Vrin, traduction Jean Tricot, 1987.
- Aristote, *Physique*, Paris, Les Belles Lettres, trad. Henri Carteron, 1966.
- Aristote, *Les politiques*, Paris, GF-Flammarion, traduction Pierre Pellegrin, 1999.
- Aristote, *Rhétorique*, Paris, Gallimard, tel, traduction Médéric Durfour et André Wartelle, 1998.
- Averroès, *Discours décisif*, Paris, GF-Flammarion, trad. Marc Geoffroy, 1996.
- Averroès, *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, Oxford, University Press, traduction Simon Van den Bergh, 1954.
- Nicolas de Cues, *Œuvres choisies*, Paris, Montaigne, Bibliothèque philosophique, 1942.
- Nicolas de Cues, *La docte ignorance*, Paris, Felix Alcan, 1930.
- Eckhart, *Traité et Sermons*, Paris, GF-Flammarion, traduction Alain de Libera, 1993.
- Gersonide, *Les Guerres du Seigneur*, La Haye, Mouton & Co, traduction Charles Touati, 1968
- Juda Hallévi, *Le Kuzari, Apologie de la religion méprisée*, Lagrasse, Verdier, « Les Dix Paroles », 1994.
- Ibn Tufayl, *Le Philosophe Autodidacte*, Mille et une nuits, traduction Léon Gauthier, 1999.
- Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, Quadrige, traduction Tremesaygues et Pacaud, 1993.

- Emmanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », traduction Louis Guillermit, 1993.
- Maïmonide Obadia et David, *Deux traités de mystique juive, Le traité du puits, Le guide du détachement*, Lagrasse, Verdier, traduction Paul Fenton, 1987.
- Nietzsche, *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, collection folio essais, traduction Pierre Klossowski, 1989.
- Bahya Ibn Paqûda, *Les devoirs des cœurs*, Paris, Daniel Radford, Bibliophane, traduction André Chouraqui, 2002.
- Platon, *Œuvres complètes*, Paris, La Pléiade, nrf, trad. L. Robin, 1994.
- Plotin, *Ennéades*, Paris, Les Belles Lettres, texte établi et traduit par Emile Bréhier, 1997.
- Franz Rosenzweig, *L'étoile de la Rédemption*, Paris, Seuil, Esprit, 1982.
- Saadia Gaon, *Commentaire sur le Séfer Yetsira*, Lagrasse, Verdier, « Les dix paroles », 2001.
- Saadia Gaon, *Book of Doctrines and Beliefs*, Oxford, East and West Library, traduction Alexander Altmann, 1946 (édition abrégée).
- Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, New Haven, Yale University Press, Volume 1, traduction Samuel Rosenblatt, 1948.
- Spinoza, *Traité théologico-politique*, Paris, GF-Flammarion, trad. Charles Appuhn, 1990.

IV. Commentaires généraux.

- Alexander Philip S., « Prayer in the *heikhalōt* literature », in *Prière, mystique et Judaïsme*, Paris, PUF, « Travaux du centre d'histoire des religions de Strasbourg II », sous la direction de Roland Goetschel, 1987, p. 43-64.
- Aubenque Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, Quadrige, 1997.
- Banon David, *La lecture infinie, Les voies de l'interprétation midrachique*, Paris, Seuil, 1987.

- Banon David, *Le messianisme*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 1998.
- Bockmuehl Markus N. A., *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*, Tübingen, J. C. Mohr (Paul Siebeck), *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, Reihe 36*, 1990.
- Bensussan Gérard, *Qu'est-ce que la philosophie juive*, Paris, Deslée de Brouwer, 2004.
- Bouganim Ami, *Ah'ad Ha-am. L'Amant de Sion*, Paris, Editions du Nadir, « l'Essentiel », 1997.
- Budge E.A. Wallis, *Amulets and superstitions*, New York, Dover Publications, 1978.
- Chalier Catherine, *Sagesse des sens, Le regard et l'écoute dans la tradition hébraïque*, Paris, Albin Michel, 1995.
- Cohen Abraham, *Le Talmud*, Payot, Petite bibliothèque Payot, 2002.
- Cohen Hermann, *L'Ethique du Judaïsme*, Paris, Cerf, Passages, 1994.
- Cohen Hermann, *Religion de la raison tirée des sources du Judaïsme*, Paris, PUF, 1994.
- Contenau Georges, *La magie chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris, Payot, « Bibliothèque historique », 1947.
- Corbin Henri, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, « Islam spirituel », 1999.
- Draï Raphaël, *La pensée juive et l'interrogation divine. Exégèse et épistémologie*, Vendôme, PUF, Thémis Philosophie, 1996.
- *Encyclopedia Judaica*, CD-ROM Edition, Jerusalem, Judaica Multimedia, Version 1.0, 1997.
- Fenton Paul, « Le *Taqwīn-al-adyān* de David Ibn al-Māsita, nouvelle pièce de la controverse maïmonidienne de l'Occident », dans *Revue des études juives*, Louvain, Editions Peeters, tome CXLV, n°1-2, 1986, p. 279-294.
- Fenton Paul, « La *Hitbodedut* chez les premiers qabbalistes en Orient et chez les soufis », dans *Prière, mystique et Judaïsme*, Paris, PUF, « Travaux du centre d'histoire des religions de Strasbourg II », sous la direction de Roland Goetschel, 1987, p. 133-157.

- Fenton Paul, « Judaism and Sufism », in *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, New York, The Cambridge University Press, edited by Daniel H. Franck and Oliver Leaman, 2003, p. 201-217.
- Fleg Edmond, *Anthologie de la pensée juive*, Paris, J'ai lu, 1966.
- Gandillac Maurice de, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, Aubier, 1941.
- Gandillac, Maurice de, *Oeuvres choisies de Nicolas de Cues*, Paris, Aubier-Montaigne, 1942.
- Genequand Charles, « Idolâtrie, astrolâtrie et sabéisme », in *Studia Islamica*, Paris, Maisonneuve Larose, n°89, 1999, p. 109-128.
- Goldberg J., *Science et tradition en Israël*, Paris, Albin Michel, « Présences du Judaïsme », 2001.
- Gross Benjamin, *Messianisme et histoire juive*, Berg international, Encyclopédie juive, 1994.
- Guttmann Julius, *Histoire des philosophies juives, De l'époque biblique à Franz Rosenzweig*, Paris, Gallimard, nrf, 1994.
- Ha'am Ahad, *Nationalism and the Jewish Ethic*, New York, Schocken Books, edited and introduced by Hans Kohn, 1962.
- Halperin David, *Merkabah and ma'aesh merkabah, according to rabbinic sources (thesis)*, Berkeley, University of California, 1977.
- Halperin David, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, New Haven, *American Oriental Series*, volume 62, 1980.
- Halperin David, *The Faces of the Chariot, Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen, J.C.B (Paul Siebeck), 1988.
- Hjärpe Jan, *Analyse critique des traditions arabes sur les Sabéens harraniens*, Editions Uppsala, 1972.
- Katz Jacob, « Rabbinical Authority and Authorization in the Middle Ages », in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge and London, Harvard University Press, « Harvard Judaic Monographs », edited by Isadore Twersky, 1979, p. 41-56.
- Kreisel Howard, *Prophecy. The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, *Amsterdam Studies in Jewish Thought*, volume 8, 2001.

- Larre David (sous la direction de), *Nicolas de Cues, Penseur et artisan de l'unité*, Paris, ENS éditions, « La croisée des chemins », 2005.
- Lenowitz Harris, *The Jewish Messiahs. From The Galilee to Crown Heights*, Oxford University Press, 1998.
- Libera Alain de, *Penser au Moyen Age*, Paris, Seuil, Points, Essais, 1991.
- Libera Alain de, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, Premier Cycle, 1993.
- Lys Daniel, “*Rûach*” *le souffle dans l’Ancien Testament*, Paris, PUF, « Etudes d’histoire et de philosophies religieuses », 1962.
- Majercik Ruth, *The Chaldean Oracles*, New York, E.J. Brill, 1989.
- Morgenstern Arie, « Dispersion and the Longing for Zion, 1240-1840 » [article en ligne], *The Department for Jewish Zionist Education*, Jérusalem, sous la direction de Motti Friedman, mise à jour le 08/23/2007, consulté le 23/08/2007 à l’adresse : <http://www.jafi.org.il/education/culture/dispersion.html>
- Neher André, *Le puits de l’exil*, Paris, Albin Michel, « Présence du Judaïsme », 1966.
- Neher André, *L’exil de la parole, Du silence biblique au silence d’Auschwitz*, Paris, Seuil, 1970.
- Neher André, *L’exil de la parole*, Genève, Seuil, 1970.
- Neher André, *L’essence du prophétisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.
- Neher André, *Faust et le Maharal de Prague, Le mythe et le réel*, Paris, PUF, Questions, 1987.
- Pinès Shlomo, *La liberté de philosopher, de Maimonide à Spinoza*, Paris, Desclée de Brower, Midrash, 1997.
- Pépin Jean, *Mythe et allégorie*, Paris, « les études augustinienne », 1976.
- Reinharz Jehuda et Swetschinski Daniel, *Mystics, Philosophers, and Politicians. Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann*, Durham, Duke University Press, 1982.
- Renan Ernest, *Averroès et l’averroïsme, Essai historique*, Paris, Calmann-Lévy, 1922.
- Rutten Marguerite, *La science des Chaldéens*, Paris, PUF, collection « que sais-je », 1970.

- Scholem Gershom, *Le messianisme juif, essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris, Calmann-Lévy, collection Diaspora, 1974.
- Schäfer Peter, *Le Dieu caché et révélé, Introduction à la mystique juive ancienne*, Paris, Cerf, Patrimoines Judaïsme, 1993.
- Sebtî Meryem, *Avicenne. L'âme humaine*, Paris, PUF, Philosophies, 2000.
- Stern Gregg, « Philosophy in southern France: Controversy over philosophic study and the influence of Averroes upon Jewish thought », in *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, New York, The Cambridge University Press, edited by Daniel H. Franck and Oliver Leaman, 2003, p.281-303.
- Strauss Leo, *La persécution et l'art d'écrire*, Paris, Pocket, Agora, 1989.
- Taradach Madeleine, *Le Midrash*, Genève, Labor et fides, Le monde de la Bible n°22, 1991.
- Torrel Jean-Pierre, *Recherches sur la théorie de la prophétie au moyen-âge, XIIIe-XIVe siècles, Etudes et textes*, Fribourg, Editions Universitaires Fribourg Suisse, dokimon volume 13, 1992.
- Touati Charles, *Prophètes, talmudistes et philosophes*, Paris, Cerf, Patrimoines Judaïsme, 1990.
- Touati Charles, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Paris, Gallimard, tel, 1992.
- Trigano Shmuel, *La demeure oubliée, genèse religieuse du politique*, Paris, Gallimard, tel, 1994.
- Trigano Shmuel, *Le récit de la disparue*, Paris, Gallimard, folio essais, 2001.
- Vajda Georges, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, Paris, Vrin, 1947.
- Vajda Georges, *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*, Paris, Mouton&Co., 1962.
- Wolff Francis, *Aristote et la politique*, Paris, PUF, Philosophies, 1991.
- Wolfson Harry Austrin, « The Kalam Problem of Nonexistence and Saadia's Second Theory of Creation », in *The Jewish Quarterly Review*, Philadelphie, volume 36, 1945-1946, p. 371-391.
- Wolfson Elliot R., *Abraham Aboulafia cabaliste et prophète, herméneutique, théosophie et théurgie*, Paris, L'Eclat, 1999.

- Yuval Israel Jacob, *Two Nations in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press, translated from the Hebrew by Barbara Harshav and Jonathan Chipman, 2006.

V. Bible, Talmud, Commentaires.

- *Aggadoth du Talmud de Babylone, La source de Jacob*, Lagrasse, Verdier, « Les Dix Paroles », 1990.
- *La Bible, Ancien Testament*, tome I. La Loi ou le Pentateuque - Livres historiques, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1956.
- *La Bible, Ancien Testament*, tome II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959.
- *La Bible*, Tel-Aviv, ed. Sinaï, trad. Sous la direction du Grand-Rabbin Zadoc Kahn, 1994.
- Pour une étude comparée des différentes versions de la Bible :
<http://www.lexilogos.com/bible.htm>
- *Midrach Rabba, Berechit Rabba*, Lagrasse, Verdier, « Les Dix Paroles », 1987.
- *Le Livre hébreu d'Hénoch ou Livre des Palais*, Lagrasse, Verdier, « Les dix paroles », traduction Charles Mopsik, 2000.
- *Le Talmud de Babylone*, Paris, F.S.J.U & Ramsay, traduction Adin Steinsaltz, 1997.
- *The Babylonian Talmud*, edited by Rabbi Dr. Isidore Epstein, Edition électronique : <http://www.come-and-hear.com/tcontents.html>

TABLE DES MATIERES

Remerciements.....	p. 2
Introduction.....	p. 3
PREMIERE PARTIE : Une écriture des temps crépusculaires.....	p. 13
A. Le mode d'accès de « la science de la Loi dans sa réalité ».....	p. 13
1) La logique maïmonidienne.....	p. 13
a) L'application des catégories du <i>Traité de logique</i> au <i>Guide</i>	p. 14
b) Contrariété, contradiction, divergence.....	p. 17
c) Lecture du <i>Guide</i>	p. 20
2) Les limites de la connaissance humaine.....	p. 25
a) « La matière est un voile ».....	p. 25
b) Le cercle des origines.....	p. 29
c) La voie négative.....	p. 37
B. La langue de la Loi ou le commandement de la langue.....	p. 42
1) L'image et l'idole.....	p. 42
a) <i>Tselem</i>	p. 42
b) Le culte des Sabiens comme paradigme.....	p. 47
c) Philosophie et astrolâtrie.....	p. 57
d) La Torah comme amulette.....	p. 70
2) La réforme de la langue.....	p. 90
a) La lexicographie.....	p. 90
b) L'interprétation allégorique.....	p. 99
c) La parabole de l'enfant dans l'île.....	p. 103
TRANSITION : Le « pieux mensonge » maïmonidien.....	p. 109

DEUXIEME PARTIE : La revenance du prophète.....	p. 116
A. Le Roi et sa demeure.....	p. 116
1) La création à partir de « rien ».....	p. 116
a) <i>Et sous ses pieds il y avait comme un ouvrage de l'éclat de saphir</i>	p. 116
b) Sur l'équivocité de <i>barâ</i>	p. 125
2) Epanchement et gouvernement.....	p. 140
a) L'échelle des Intelligences séparées : la vision de Jacob.....	p. 140
b) Cosmologie aristotélicienne et <i>merkavah</i> : la vision d'Ezéchiel.....	p. 148
c) La providence divine : Job.....	p. 163
B. Le prophète et le Messie.....	p. 176
1) L'imitation des actions de Dieu. La figure du prophète.....	p. 176
a) Les critères de la prophétie.....	p. 176
b) La législation prophétique.....	p. 186
2) La prophétie nous reviendra à l'époque du Messie.....	p. 195
a) <i>La Lettre au Yémen</i>	p. 195
b) Contre les apocalypses.....	p. 201
c) La négativité dans l'histoire.....	p. 209
d) <i>Keter Torah, Keter Malkhut</i>	p. 222
TROISIEME PARTIE : L'éveil du perplexe.....	p. 232
A. Un nouveau sens de « croyance ».....	p. 232
1) Les raisons des commandements.....	p. 232
a) L'épreuve d'Abraham.....	p. 232
b) L'orientation de l'histoire : le sens de la Loi.....	p. 239
2) La question de la croyance rationnelle.....	p. 254
a) « Dans la conception est la vraie louange ».....	p. 254
b) Le chant des anges, le chant des hommes.....	p. 268

B. Reconstruire une communauté intellectuelle.....	p. 276
1) le savant éducateur.....	p. 276
a) Le perplexe et l'égaré.....	p. 276
b) La question de l'autorité centralisée.....	p. 288
c) Le progrès du savoir et la tâche du savant.....	p. 297
2) Le projet d'une unification des communautés.....	p. 309
a) Le Temple et le Palais.....	p. 309
b) L'éveil des communautés.....	p. 321
Conclusion.....	p. 334
Table de transcription.....	p. 345
Index des notions.....	p. 346
Abréviations.....	p. 356
Bibliographie.....	p. 356
Table des matières.....	p. 373