



2007-2008

Université Paris X Nanterre
Service d'enseignement À distance
Bâtiment E - 2ème étage
200, Avenue de la République
92001 NANTERRE CEDEX
Tel : 01.40.97.76.18

Envoi du 15-10-2007

Nombre de pages : 51

Matière : PHILOSOPHIE L3
E.C. : LLPHI532

Philosophie comparée
Mme CHALIER Catherine
Cours complet

1 devoir :

- Devoir facultatif n° 1 à remettre le 15/01/2008 - Sujet p. 4 du polycopié.

Nom et adresse du correcteur :

UFR de Philosophie
Bât L
à l'attention de Mme CHALIER Catherine
200, avenue de la République
92001 NANTERRE CEDEX

Rappels :

- L'étiquette figurant sur votre enveloppe d'expédition mentionne uniquement les E.C. qui font l'objet d'un envoi. Merci de vérifier que ces E.C. correspondent bien à ceux notés sur votre formulaire d'inscription pédagogique. Si tel n'était pas le cas, merci de nous en informer dans les plus brefs délais.
- Devoirs : Pour être corrigés, vos devoirs doivent impérativement être en conformité avec les instructions de la note concernant les devoirs : format des copies, délais d'envoi, transmission directe à l'enseignant correcteur. Les devoirs sont à renvoyer en pli ordinaire (les plis recommandés ou insuffisamment affranchis ne seront pas retirés auprès des bureaux de poste).

Cours de Catherine Chalié.
Département de philosophie.

COURS COMETE EC 532. PHILOSOPHIE COMPAREE.

LE DIEU DE LA BIBLE ET LE DIEU DES PHILOSOPHES.

Cours de philosophie comparée. **Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes.**

Le Dieu de la Bible se présente comme une Parole qui appelle les hommes, et cela, à travers un récit, une histoire et des prescriptions. Le Dieu des philosophes se donne comme un principe qui résulte d'une construction spéculative, sur la base d'un raisonnement conceptuel censé emporter la conviction. Ces deux « dieux » sont-ils compatibles ? Rejoint-on par la voie de la raison le Dieu de la Bible ou bien une différence irréductible conceptuellement les sépare-t-il ? Ce questionnement sera suivi, essentiellement, en référence à deux penseurs de la tradition juive : l'un défendant la thèse d'une irréductibilité - Jehuda HaLevi (1075-1140) - et l'autre celle d'une possible unité - Moïse Maïmonide (1138-1204). Il sera suivi d'un questionnement concernant la signification de ces « dieux » pour la vie humaine. Peut-on aimer ces « dieux » de la même façon ? L'amour pratique (obéissance aux préceptes) et l'amour intellectuel de Dieu dont parle Maïmonide, sont-ils compatibles ?

Bibliographie :

La Bible, surtout le livre de la Genèse et le livre de l'Exode.

Voir aussi le livre de Job pour la fin du cours. (traduction du Rabbinate, ou traduction de l'Ecole biblique de Jérusalem).

Léo Strauss : « Philosophie et théologie : leur influence réciproque » in Le Temps de

la Réflexion, Gallimard, 1981.

Jehuda HaLevi, Le Kuzari, apologie de la religion méprisée, Verdier, 1994.

Moïse Maïmonide, Le Guide des Égarés, Verdier, 1989.

Léo Strauss, La persécution ou l'art d'écrire, Presses Pocket, 1989.

Shlomo Pinès, La liberté de philosopher. De Maïmonide à Spinoza, Desclée de Brouwer, 1997.

Maurice Ruben Hayoun, Maïmonide, Que sais-je ? PUF, 1987.

Catherine Chalier, Spinoza , lecteur de Maïmonide, La question théologico-politique, Paris, Editions du Cerf, 2006.

Sujet de devoir :

Au choix :

1) en référence au cours étudié, vous expliquerez les difficultés rencontrées par un philosophe lorsqu'il cherche à *penser* le Dieu qui, dans la Bible, s'adresse à des personnes précises.

2) en référence au cours étudié, vous expliquerez dans quelle mesure le fait, pour une personne, de penser sa vie propre en relation avec le Dieu des philosophes ou (et) le Dieu de la Bible modifie (ou pas) son comportement vis-à-vis de ses semblables.

Ces devoirs doivent être imprimés et envoyés à l'Université, je ne corrige pas de devoirs par mail.

INTRODUCTION : ATHENES ET JERUSALEM.

Ces deux noms, avec celui de Rome, sont décisifs pour éclairer l'histoire de la culture en Europe. Le philosophe Emmanuel Levinas définit même l'Europe comme étant constituée par l'histoire des relations, complexes, souvent conflictuelles, mais aussi sources d'enrichissement réciproque entre « la Bible et les Grecs ».

La Bible, écrite en hébreu, et la philosophie écrite en grec sont en effet à la source de la pensée européenne.

La Bible fut cependant très tôt traduite en grec, c'est ce qu'on appelle la traduction de la Septante ; puis, plus tardivement, en latin, c'est ce qu'on appelle, la traduction de la Vulgate. Le Nouveau Testament chrétien est écrit en grec.

Il faut noter que, sauf rares exceptions (comme Spinoza ou encore Schelling), les philosophes se réfèrent toujours à la Septante ou à la Vulgate. Très rares sont ceux qui ont appris l'hébreu. Ce qui, comme on le verra, n'est pas sans importance.

Le mot Bible est d'origine grecque, il signifie Livre, les juifs parlent plutôt de la Torah, un mot qui, en hébreu signifie enseignement, ou encore de Miqra, qui signifie appel, comme le mot arabe Coran formé sur la même racine (l'hébreu et l'arabe étant deux langues sémitiques proches). En fait on trouve dans la Bible plusieurs livres, écrits à des époques différentes et par des auteurs différents, inspirés par Dieu selon les juifs et les chrétiens. Je reviendrai sur le sens d'une telle idée.

Il y a 24 livres dans la Bible juive, les cinq premiers (le Pentateuque) sont les plus importants, on les appelle aussi la Loi écrite, puis viennent les écrits des prophètes, et les recueils de sagesse. Dans la Bible chrétienne, on distingue 4 récits évangéliques, les actes des Apôtres, puis des épîtres de différents apôtres et l'Apocalypse.

Ouvrir ces livres, c'est comprendre qu'il ne s'agit pas de philosophie, ce qui ne signifie pas qu'un philosophe ne puisse rien y trouver d'intéressant. En tout cas, jusqu'aux grands rationalismes du XVII^e siècle qui ont souhaité s'émanciper complètement de la lecture de ces livres - pour élaborer leurs systèmes de pensée - ces livres étaient inséparables de la philosophie : on parlait, couramment, de philosophie juive, chrétienne ou musulmane (en référence au Coran évidemment).

La question qui sera au cœur de ce cours est donc la suivante :

Le Dieu dont il est question dans la Bible et celui auquel se réfèrent les philosophes dans leurs constructions spéculatives ont-ils quelque chose en commun ?

Formulée autrement, la question peut être celle-ci : les outils intellectuels (concepts, raisonnements etc.) mis en œuvre par le philosophe peuvent-ils faire rencontrer le Dieu qui, selon la Bible, s'adresse aux hommes, de façon personnelle ? Ou bien ces deux voies sont-elles radicalement incompatibles ?

Pour répondre, il faut d'abord se demander :

1° quel type de langage trouve-t-on dans la Bible et en quoi il diffère de celui employé en philosophie, dès la naissance de celle-ci en Grèce.

2° ce qu'est la différence entre un discours philosophique et un discours théologique.

1° : Le type de langage.

La Bible est écrite en langage *mythique* - récit de la création, de la vie des premières générations d'hommes et de femmes - ceci ne doit pas étonner car tous les peuples ont commencé par raconter des *mythes* (¹), pour s'expliquer, à eux-mêmes, leurs conditions. Puis on trouve un langage *narratif*, où il est rapporté l'histoire des Patriarches, des anciens Hébreux et de leurs descendants. Un langage *prophétique*, très riche en images, en

¹ Voir Mircea Eliade, Aspects du mythe, Paris, Poche Idées. Livre important pour bien comprendre ce qu'est un mythe.

symboles, en comparaisons et en métaphores, mais, pour un philosophe, pauvre en concepts. Même les livres de sagesse ne sont pas des discours conceptuels, argumentés logiquement.

Dans le Talmud (²), il est dit que la Bible « parle le langage des hommes », ce qui signifie qu'elle parle un langage adapté à la mentalité des hommes, à leur sensibilité et à leur imagination aussi, elle ne parle pas un langage abstrait, conceptuel et théorique, ce qui ne veut pas dire qu'on ne puisse pas déployer des concepts à partir d'elle.

Par exemple : le *concept* de création *ex nihilo*, tiré du *récit* de la création, fut une élaboration intellectuelle tardive.

Ces images, métaphores etc. demandent, exigent, une *interprétation* : celle-ci n'est jamais close, elle ne peut virer en *dogme* sans danger. Les égarements des fondamentalismes proviennent toujours d'une incapacité à interroger et à interpréter.

Interpréter, c'est donner du sens, interroger ce qu'on lit pour en dégager des lignes possibles de sens. Il ne s'agit pas de chercher à retrouver exactement ce que les auteurs anciens ont réellement *voulu dire* (cela est important évidemment, mais c'est faire la généalogie d'un texte et non l'interpréter) ; mais ce que ce qu'ils ont dit ou écrit *peut dire* pour ceux qui lisent ces livres maintenant. Cela ne signifie pas qu'on peut leur faire dire n'importe quoi et que toutes les interprétations sont équivalentes, car cela se fait dans le cadre d'une tradition et d'une étude continue. C'est cela sans doute l'essence inspirée du langage, que l'on trouve aussi dans la poésie et dans la littérature.

Levinas (1906-1996) parle en effet, à ce propos, de « la dignité prophétique du langage, capable de signifier toujours plus qu'il ne dit, merveille de l'inspiration où l'homme écoute, étonné, ce qu'il énonce, où déjà il *lit* l'énoncé

² Le mot Talmud signifie étude, la racine du mot est **L** (lamed), **M** (Mem), **D** (dalet). Sur cette racine de 3 consonnes, on peut bâtir de nombreux mots liés à l'étude (élève, maître, apprendre, enseigner ..). C'est un ensemble de très nombreux livres, mis par écrit tardivement, et qui interprètent les enseignements de la Loi. Le Talmud et les autres grands commentaires sont la loi orale, ils sont *inséparables* de l'étude de la Torah pour le judaïsme. Ce serait un complet contre sens de dire que le judaïsme c'est la Bible. C'est en effet la Bible *mais sans cesse interprétée et commentée par la loi orale*.

et l'interprète, où déjà la parole humaine est écriture » ⁽³⁾.

Les paroles de la Bible sont adressées à l'homme, il est appelé à les écouter, à les interpréter. Ce point est essentiel : écouter, c'est se situer en position seconde par rapport à une parole qui nous précède. Ce n'est ni se fonder, ni fonder.

Ecouter, de façon générale, fait de nous des humains : l'homme parle parce qu'il écoute, parce qu'il est appelé, parce qu'il répond.

Penser l'humain selon la structure de l'appel et de la réponse est essentielle à la Bible. (c'est beaucoup plus important qu'un contenu de croyance).

La philosophie n'ignore pas ce langage (métaphores etc.) mais elle cherche à en maîtriser la plurivocité de significations par l'univocité et la précision du *concept*.

Elle cherche à élaborer, en raisonnant, une argumentation qui doit prouver le bien-fondé d'un propos. C'est l'effort du **logos** (discours, raison) qui différencie la philosophie du mythe, en Grèce.

La question que pose toutefois la Bible à la philosophie est celle-ci : le sens commence-t-il avec le logos ? Ou bien celui-ci cherche-t-il à maîtriser un sens qui le précède ? Dans ce cas la mesure du concept (sa précision) chercherait à assagir la démesure d'un sens qui l'excéderait.

La question du cours devient alors : Le Dieu qui, dans la Bible, parle à Abraham, à Isaac et à Jacob (les trois premiers Patriarches) et le Dieu principal, construit par l'intelligence humaine (par exemple quand elle déduit du mouvement l'idée qu'il faut un premier moteur à l'univers et qu'elle nomme Dieu ce premier moteur) sont-ils conciliables ?

2° Philosophie et théologie.

Avant de répondre à cette question, il faut préciser la différence qu'il y a

³ L'au-delà du verset, Paris, Ed.de Minuit, 1982, p.7.

entre un discours philosophique où le concept « Dieu » est présent (presque tous les discours philosophiques en fait !) et un discours théologique, c'est-à-dire, étymologiquement un logos sur Dieu.

Faire des études de philosophie ce n'est pas faire des études de théologie mais où passe la frontière entre les deux ?

Le philosophe se fait de Dieu une idée en disant (par exemple) qu'il est une essence si parfaite que son existence est comprise dans cette essence. Il soutient aussi souvent que cette essence a des attributs, comme la puissance, la bonté ou la justice.

Il s'agit là d'une *spéculation*, c'est-à-dire d'un effort de la raison pour aller jusqu'à l'extrême de ce qu'elle peut penser de façon rigoureuse et argumentée, en évitant les contradictions logiques et en respectant les règles d'une démonstration qui doit emporter la conviction. Le philosophe cherche aux extrêmes de son raisonnement comment il peut et doit s'arrêter à un *principe* (*arché*/commencement, commandement).

Il peut même, comme Spinoza, prétendre que l'esprit humain, attentif aux enchaînements rigoureux et rationnels des propositions de l'Ethique est capable d'une idée adéquate de Dieu.

Le Dieu des philosophes prend d'ailleurs des formes diverses, selon les thèses qui ont la faveur théorique de tel ou tel.

Le théologien peut utiliser les mêmes outils conceptuels que le philosophe (concepts, raisonnements...) car il cherche aussi à connaître Dieu mais on peut distinguer (pour l'instant) trois différences entre son discours et celui du philosophe :

a. son intérêt n'est pas seulement spéculatif, il vise à *affermir une croyance*.

Maïmonide écrit ainsi dans son Guide des Egarés I §71 :

« Je veux affermir l'existence de Dieu dans notre croyance par une méthode démonstrative sur laquelle il ne puisse y avoir contestation ».

b. il cherche aussi à établir une *équivalence* entre le Dieu dont il prouve

l'existence principielle et celui qui, dans la Bible (l'Évangile ou le Coran) est présenté comme une Voix et une parole qui appelle les hommes et dont le Nom est imprononçable.

c. il cherche enfin à rendre les hommes non pas seulement plus savants mais aussi plus *sages* et plus *moraux* par son discours.

Selon le philosophe Léo Strauss (1899-1973) le conflit entre Athènes et Jérusalem, entre les philosophes et les prophètes, entre la raison des païens et la raison éclairée par la Bible est « le secret de la vitalité de l'Occident ». Il ne s'agit donc pas de vouloir plaider la cause d'une seule de ces deux sources.

Selon le philosophe Paul Ricœur (1913-2005) la philosophie plaiderait la cause de l'*audace* de la vérité par la méthode déductive ou inductive, elle s'élèverait ainsi à Dieu ; tandis que la théologie, sans nier ce préalable, demanderait l'*obéissance* à une vérité qu'elle ne pourrait se donner par elle-même. La question reste ouverte d'une possible unité entre cette audace et cette obéissance.

PREMIERE PARTIE.

Le roi, le philosophe et le rabbin selon R.Yehuda haLevi.

a. R.Yehuda haLevi (1075-1140), fut un grand poète et un penseur du Judaïsme, il fut également médecin.

Il est né à Tolède dans une famille aisée alors que la ville était sous domination musulmane. Il étudia la Bible, le Talmud, mais aussi la science et la philosophie proposées par la culture arabe.

Se rappeler ici que la plupart des grands textes de la philosophie grecque furent connus, à cette époque, par des traductions en arabe.

Il exerça la médecine. Dans cette époque de troubles, il se rendit compte que quels que soient les vainqueurs de la reconquête de l'Espagne (les musulmans ou les catholiques), les juifs ne seraient plus protégés, ils seraient soumis aux aléas des décisions des vainqueurs.

Selon lui, le retour à Sion était le seul remède politique aux maux des juifs de son époque, mais cela ne pouvait se faire sans un retour à Dieu également. Cela impliquait un arrachement, malgré tout, à son pays, à sa langue et à son foyer.

Sa poésie dit la douleur de la perte de Jérusalem (lors des Croisades) et pose des questions sur l'espoir de retrouver la terre promise à ses ancêtres.

Il semble qu'il ait décidé de retourner sur cette terre de ses ancêtres, à Jérusalem donc, et la légende dit qu'il mourut en atteignant ses portes.

b. Son livre Le Kuzari, écrit en arabe (la langue des lettrés de cette époque), puis traduit en hébreu, est un livre apologétique. Il défend la cause de la religion juive.

Le nom « Kuzari » fait référence au Royaume des Kazars (région de la Crimée actuelle) dont le roi Boulan au 8^e siècle s'était converti au judaïsme avec tout son peuple (ce Royaume a existé jusqu'au XI^e siècle)

(voir à ce sujet Arthur Koestler, La treizième tribu).

HaLevi se souvient de cette histoire et il imagine, dans son livre, un dialogue entre un roi, un philosophe, un chrétien, un musulman et un rabbin.

Il dit avoir choisi cette forme comme la plus appropriée pour la défense du judaïsme : il s'agit de défendre le judaïsme devant un roi païen, un roi qui se dit même prévenu contre le judaïsme par les chrétiens et les musulmans, ainsi les arguments seront-ils plus forts.

L'adversaire par excellence, pour haLevi n'est toutefois ni le christianisme ni l'islam, mais la philosophie.

Selon lui en effet, un véritable philosophe est un homme comme Socrate qui possède une « sagesse humaine » (voir Apologie de Socrate) et qui reste

sourd à une « sagesse divine ».

c. Le Roi dans Le Kuzari est un homme pieux, il respecte la religion païenne mais il lui est arrivé quelque chose qui ressemble à ce qui est arrivé à Socrate.

On dit en effet que Socrate a été conduit à sa vocation philosophique en consultant l'Oracle de Delphes qui déclarait qu'il était le plus sage de tous les hommes ; le roi fut, quant à lui, réveillé de son traditionalisme par un certain nombre de rêves dans lesquels un ange, répondant, semble-t-il, à sa prière, s'adressait directement à lui en lui disant :

« Ton intention est agréée par Dieu mais tes actes ne le sont pas »
(Kuzari, Livre I, p. 1)

L'intention du Roi, semble ici celle de servir Dieu, puisqu'il redouble d'efforts dans la religion qui, pour l'instant est la sienne.

Mais que signifie cette remarque sur les « actes » ?

De même que Socrate a consulté (voir l'Apologie) les représentants des divers types de connaissance pour comprendre le sens de l'Oracle, de même le Roi, consulte ici les représentants des diverses croyances et un philosophe afin de comprendre le sens de son rêve.

En dépit de son opposition à la philosophie, haLevi en a subi l'influence, la manière par laquelle, dans son livre, il défend le judaïsme au regard de la philosophie le prouve.

d. Le philosophe est donc le premier interlocuteur du Roi. Il ne prend pas au sérieux une information reçue en rêve, il laisse entendre que prophéties, rêves et visions ne font pas partie de l'essence de la plus haute perfection humaine.

Il nie la pertinence du rite et de l'action d'une façon générale et il affirme la supériorité de la contemplation.

De son point de vue, c'est elle qui est le véritable but que nous devons chercher.

Le Roi n'est pas satisfait de sa réponse car, d'une part, il prend au sérieux les rêves et la révélation divine, par ailleurs il croit à la supériorité de l'action

sur la contemplation. Les deux sont sans doute liés.

En tant que Roi, il représente la supériorité de la vie active, morale et politique.

Le philosophe ne lui dit pas qu'il doit s'opposer aux religions mais il soutient que la manière d'accomplir tel ou tel rite, ou la conduite morale sont indifférentes.

Le Roi pourrait donc, selon lui, s'inventer une religion ou pratiquer celle de ses pères, de façon équivalente, l'essentiel ne serait pas là. Il serait préférable qu'il fasse siennes les valeurs rationnelles (morales et politiques) de la philosophie. On peut penser ici aux Lois de Platon qui étaient connues à cette époque.

Du point de vue du philosophe, le mode de vie du philosophe membre de la communauté politique la meilleure possible ou le mode de vie du philosophe qui mène une vie absolument privée est préférable à toute religion.

(voir pour cette analyse, Léo Strauss, La persécution ou l'art d'écrire, Presses Pocket, 1989, chapitre IV sur Le Kuzari).

e. Quelle conception de Dieu se fait le philosophe ?

Dieu, dit-il, « *ne ressent ni satisfaction ni haine car il est trop élevé pour éprouver désirs et inclinations. Tout désir en effet, dénote un manque chez celui qui désire et la satisfaction du désir constitue pour lui une perfection qu'il ne possède pas aussi longtemps que son désir n'est pas comblé. Pour les philosophes, Dieu est également trop élevé pour connaître les particuliers : ceux-ci changent avec le temps, or la science divine est immuable, Dieu ne te connaît pas, à plus forte raison ne connaît-il pas ton intention et tes œuvres, à plus forte raison n'entend-t-il pas ta prière et ne perçoit-il pas tes mouvements* ». (Livre I, p. 1-2).

Dieu est donc - apathique (sans passions et sans désir).

- immuable et indifférent.
- Inatteignable par la prière des mortels.

Le philosophe *construit* ici une idée de Dieu proche de celle que l'on trouve dans la Métaphysique d'Aristote, à savoir, un premier moteur de l'univers, une

pensée qui se pense elle-même. Le Dieu d'Aristote n'a pas créé le monde, puisque celui-ci est éternel et donc n'a jamais commencé. Il ne se soucie pas de ce monde, ne connaît pas les singularités qui y vivent une vie éphémère. Le philosophe prétend dire ce que Dieu est - en son essence propre - et non relativement aux hommes. Ce Dieu semble être un principe éternel ignorant de tout manque.

On ne peut prier un tel Dieu, ni lui adresser une parole, puisqu'il ne nous écoute pas (dire cela serait ici un pur anthropomorphisme sans valeur). D'ailleurs peu lui importe comment nous nous conduisons.

Le philosophe en parle ensuite en termes de « *cause première* », mais une « *cause première* » qui n'est animée d'aucun « *dessein* » (p.2) : il ne vise pas à réaliser quelque chose. Les hommes ne sont pas l'objet d'une Providence. Le mot « Providence », pour un philosophe, ne signifie pas, comme s'imagine l'ignorant, la puissance d'un Dieu qui veille sur lui (cela n'existe pas, estime-t-il) mais simplement l'ordre immuable de l'univers.

Dans la perspective d'Aristote par exemple, le cosmos est réglé par la Providence : les mouvements des astres sont parfaits et immuables, éternellement ordonnés. C'est le monde supra-lunaire.

Par contre le monde sub-lunaire, celui de la nature et des hommes n'est pas soumis à cette régularité ou à cette Providence.

f. Quelle est la perfection à laquelle l'homme peut prétendre dans ces conditions ?

C'est celle de la vie philosophique, c'est-à-dire, de la vie qui actualise (accomplit) au maximum sa puissance (capacité) de connaître ce qui est.

« Le philosophe a été doué d'aptitudes qui le préparent à recevoir les vertus physiques, éthiques, dianoétiques et pratiques et aucune perfection ne lui fait défaut. Mais ces perfections en puissance ont besoin pour passer à l'acte, de l'étude et de la discipline morale ; alors, ces capacités se manifestent selon une gamme infinie de perfections et d'imperfections. A l'homme parfait se conjoint une lumière d'une espèce divine appelée l'Intellect Agent » (p.2-3)

Selon cette définition, l'homme parfait n'est pas celui qui agit pour plaire à

Dieu, comme le croit le Roi, c'est celui qui reçoit l'influx de l'Intellect agent et qui parvient, ainsi, à contempler ce qui est.

L'Intellect agent est donateur de formes, L'âme humaine (du moins celle du philosophe) s'unit à lui, et elle parvient ainsi à jouir de cette éternité dont sont privés ceux qui n'aiment que des biens éphémères.

Voir le livre Lambda de la Métaphysique d'Aristote. Dieu meut l'univers comme une cause finale : il suscite l'amour intellectuel des philosophes, mais lui n'aime pas. Cela signifie que ce qui a moins d'être (par exemple un homme voué à mourir) tend vers ce qui a plus d'être (astres, Dieu) .

L'amant (le philosophe) tend vers l'aimé, celui-ci apparaît alors comme la cause des mouvements qui font tendre vers lui.

Il n'y a pas ici de rapport descendant de Dieu vers le monde (c'est le cas de la Bible) mais seulement un mouvement ascendant de l'homme-philosophe vers lui. Ce rapport là entre l'homme et Dieu est un rapport d'imitation, d'aspiration vers un idéal. D'où la préférence du philosophe pour la vie contemplative.

Divin, nécessité, ordre, cieux.

Humain, contingence, désordre, terre. Cette différence passe aussi *en l'homme* et le philosophe est celui qui, par la force de son intellect, veut se rapprocher de ce qui est divin en lui.

g. Mais que faire de cette sagesse pour la vie dans le monde ?

Le Roi sait que la sagesse de l'immuable ne permet pas de répondre à sa question : quelles œuvres doit-il faire ?

Répondre qu'il doive suivre la voie du « juste milieu » comme le fait le philosophe et agir avec prudence ne lui suffit pas, en particulier parce que, dans ce cas, l'action - morale, politique - n'est pas pensée pour elle-même, mais pour la cause qu'elle sert ultimement : la contemplation. L'homme n'étant pas heureux autrement.

Nous ne pouvons d'ailleurs pas contempler constamment, nous nous fatiguons par exemple à faire passer nos puissances à l'acte - alors que Dieu ne se

fatigue jamais puisqu'il est tout en acte - et nous devons nous reposer.

Transition :

Quoi qu'il en soit chercher la contemplation et subordonner l'action à elle, sous prétexte de jouir du bonheur en unissant notre âme à un Bien éternel ne répond pas au souci du Roi. Il objecte au philosophe que bien des groupes humains estiment servir Dieu et se tuent entre eux en pensant, de surcroît, qu'ils gagneront le Paradis.

Jehuda haLevi pense sans doute aux croisades et aux combats entre chrétiens et musulmans aux temps de la Reconquête.

Le philosophe se contente de répondre :

« Dans la religion des philosophes, il n'y a pas de place pour l'un de ces gens là, puisque les philosophes ne suivent que leur intellect » (p.5)

Le Roi n'est pas satisfait par cette réponse très abstraite et il se demande si on peut vivre dans le monde du philosophe. Il se tourne alors vers le chrétien et le musulman dont les réponses sont examinées brièvement (p.6-8) : ils introduisent l'idée d'un Dieu créateur du monde (contrairement au philosophe) mais le Roi estime que ce Dieu reste absent de l'histoire et ne propose pas un modèle de vie et il se tourne alors vers le Rabbin.

h. Les premières phrases du Rabbin.

« Je crois en le Dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Israël, qui a fait sortir d'Egypte les enfants d'Israël avec des signes et des miracles, qui les a sustentés dans le désert, qui leur a donné le pays de Canaan après leur miraculeuse traversée de la mer rouge et du Jourdain, qui a envoyé Moïse avec sa loi et après lui, des milliers de prophètes pour la confirmer, avec des promesses pour ceux qui l'observeraient et des menaces pour ceux qui l'enfreindraient. » (p. 9).

Cette formulation que l'on retrouve, plus tard, dans le Mémorial de Pascal, qui oppose ce Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (ou Israël qui est son second nom), auquel il ajoute, comme chrétien, celui de Jésus, est tout à fait

différente de celle que le philosophe a proposée sur Dieu.

Ici il s'agit en effet d'une relation :

Relation entre Dieu et Abraham, puis entre Dieu et Isaac etc. C'est d'ailleurs ainsi que Dieu se présente Lui-même dans la Bible, au livre de l'Exode, 3, 6.

Dieu parlant de Lui-même se nomme en nommant des êtres humains avec qui il est entré en relation, des êtres humains qu'il a appelé et qui lui ont répondu.

L'appel et la réponse, c'est la structure biblique par excellence. La Bible ne pense pas l'immutabilité des essences, elle raconte comment une parole appelle l'homme - celui-ci - et comment celui-ci lui répond, dans sa singularité de personne.

Evidemment la liste de noms humains (Abraham, Isaac...) n'est pas close, chacun peut ajouter le sien à cette liste s'il le désire. Cela dépend de lui, s'il désire témoigner de l'appel qu'il a entendu comme à lui adressé.

Le Rabbín met donc l'accent sur cette seule certitude :

Un appel a lieu.

Le philosophe pourrait lui objecter qu'il se fait des illusions. Comment peut-il prouver cela ? Le rabbin ne prouve pas cela par un raisonnement argumenté, non pas parce qu'il ne sait pas raisonner, mais parce que si c'était la raison qui devait prouver l'appel, ce serait la raison qui serait la seule source du sens et de la vérité, ce qu'il ne pense pas puisqu'il se réfère à une *tradition* et au *témoignage* (p.10).

i. Le témoignage.

Le rabbin oppose en effet « *la religion rationnelle politique à laquelle mène la spéculation* » (p.9) à son préambule qui, dit-il, constitue sa « *démonstration* ». Celle-ci s'adosse à une tradition, à une transmission et au témoignage donc. Où les trouve-t-on ? Dans des livres - la Torah et ses commentaires - or ce livre ne parle pas de la nature ou de l'essence de Dieu, il *raconte* l'histoire d'une alliance (entre Dieu et les patriarches, puis Dieu et le peuple juif) et d'une promesse (Il sera avec eux, ce qui, évidemment, ne signifie pas que tout leur réussira et leur montrera l'horizon de la terre promise ; de leur côté, ils devront répondre à sa parole).

Peut-on faire de la philosophie sur une telle base ?

Bien des philosophes ne le pensent pas en effet. R.Jehuda haLevi également. Mais les premiers le refusent en estimant que la rationalité doit être le seul critère pour affirmer le bien-fondé d'une proposition ; le second pour libérer un espace où le sens puisse exister sans être soumis aux critères de cette rationalité.

Pour les philosophes, la confiance aux « *signes* », au « *témoignage* » et à la « *tradition* » ne peut produire aucune certitude apodictique. Aucune philosophie ne serait possible ainsi car elle susciterait le *doute* (on le voit dans les objections que fait le Roi au Rabbin, p.10).

Soutenir, comme le Rabbin, que « *le témoignage a été transmis par une tradition ininterrompue qui a la même force que l'expérience sensible* » (p.10), une tradition qui se renouvelle de génération en génération car chacun doit se la recevoir mais aussi se l'approprier et la faire vivre et grandir (sinon ce serait du dogmatisme et non une tradition vivante), semble difficile à admettre.

La difficulté est celle ci :

Un sens précède le logos, à recevoir, à interpréter, par chacun (d'où l'expression Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob-Israël etc. ;

Dans ce cas, il s'agit de poursuivre, de façon à la fois singulière et fidèle, ce que ces vies (Abraham, Isaac...) ont fait jadis : entendre la parole qui les appelle, lui répondre et aller vers la promesse.

On ne peut parler du Dieu des philosophes de cette façon :

Si je dis le Dieu d'Aristote, le Dieu de Spinoza ou celui de Hegel par exemple, ce n'est pas du tout le même enjeu.

Dans ce cas il s'agit pour moi de suivre le travail intellectuel qui a conduit Aristote, Spinoza ou Hegel, à penser Dieu de telle ou telle façon. Si je suis fidèlement ce travail et ce trajet, je dois acquiescer à leurs argumentations et comprendre pourquoi ils se font de Dieu telle ou telle idée. Cela ne veut pas dire, évidemment, que j'adopterai cette idée pour moi, que ma vie s'en trouvera changée en quelque façon.

Alors qu'Abraham (voir les passages sur ce Patriarche dans la Bible) témoigne du Dieu d'Abraham :

Sa vie a été appelée par Lui (Genèse, chapitre 12), c'est un témoin, il rapporte ce qu'il a vu, entendu et compris. Il est habité par cette parole qui l'a appelé - et dont il n'est pas l'origine.

A son tour Isaac témoigne de cette parole, par sa vie, autrement que son père....

Le Livre (la Torah) qui raconte cette histoire n'est cependant pas un livre d'histoire ancienne, il s'agit de se demander en quoi il est révélant pour soi, c'est-à-dire ce que signifie Abraham, Isaac.... pour soi, dans sa vie propre.

Pour cela il faut interroger le récit, les images qu'il met en œuvre, les mouvements qu'il appelle : en particulier « lève-toi, va vers toi-même » (Genèse 12). Il s'agit d'entendre cette phrase pour soi, de se demander ce qu'elle signifie pour soi et si elle signifie quelque chose de vivant.

Par contre quand Aristote (ou un autre philosophe) construit un concept de Dieu, immuable, impassible, pur acte, éternel.... on ne peut dire pour autant qu'Aristote témoigne de ce Dieu, ni qu'il ouvre une tradition qu'il s'agira de renouveler et de prolonger par sa vie propre.

Lire les livres d'Aristote, c'est penser avec lui ce qu'il dit, cela ne conduit pas nécessairement à adopter tel ou tel mode de vie.

Or c'était là la question du Roi.

j. la qualité de prophète.

R.Jehuda HaLevi introduit encore une autre distinction très importante : l'ouverture de l'intelligence sur ce qu'elle ne peut se donner à elle-même, qui est à recevoir, en l'occurrence la Parole de Dieu.

On peut comparer cela à ce que dit Pascal dans Les Pensées quand il oppose le Dieu des philosophes, construit par l'intelligence, au Dieu d'Abraham, d'Isaac... qui, dit Pascal, est « sensible au cœur ». Cela ne signifie aucunement qu'il s'agit d'une vague émotion, mais que le travail de l'intelligence se fait - quand il se fait ! - sur la base de ce qui est à recevoir par tout son être (et pas seulement ses idées). Il y faut pour cela des dispositions morales et intellectuelles.

La faculté prophétique, ou encore la faculté du divin (*inian haElohi*) (voir p.26-31) sera ensuite décrite comme une faculté reçue par Adam et transmise à ces descendants, le juif la posséderait en puissance et le chrétien et le musulman en vertu de cette filiation adamique.

R.Jehuda HaLevi la définit comme une capacité d'union avec Dieu.

I. Eternité ou commencement du monde.

Ainsi, explique-t-il, Aristote « *a imposé une rude tâche à son intelligence et à sa pensée, parce qu'il n'avait pas reçu une tradition de quelqu'un dans la transmission duquel on pût se fier. Il a médité sur l'origine et la fin du monde, et il était aussi difficile pour sa pensée de concevoir un commencement qu'une éternité du monde. Pourtant, il a fait prévaloir les arguments en faveur de la doctrine de l'éternité, en s'appuyant sur sa seule réflexion. Il n'a pas cru devoir se renseigner sur la chronologie des hommes qui lui étaient antérieurs, ni sur leur filiation* ». (p. 16).

Sur ce point il n'est pas possible de concilier la pensée d'Aristote avec les premiers versets de la Genèse qui parlent d'une création du monde, donc de son commencement ou de sa nouveauté (c'est, comme on le verra, une difficulté essentielle pour Maïmonide qui, lui, voudrait concilier philosophie et enseignement biblique).

On ne peut en effet démontrer, de façon rationnelle et convaincante ni la thèse de l'éternité du monde, ni celle de sa nouveauté. C'est pourquoi, R.Jehuda haLevi parle, à ce sujet, de révélation prophétique :

« *C'est la tradition transmise par Adam, Noé et Moïse, fondée sur la prophétie plus digne de créance que l'argumentation logique, qui a fait prévaloir la doctrine de la création* » (p.17).

m. Comment un Dieu peut-il se révéler à un homme ?

C'est la question qui conclut ce premier échange entre le Roi et le Rabbin. Le premier se dit en effet persuadé par les discours du Rabbin mais il se demande comment il est possible de croire à cette « *énormité* » en quoi consiste l'idée que le « *Créateur des corps, des esprits, des intellects et des anges, trop élevé et trop saint pour être appréhendé par l'intellect, à plus forte*

raison par la raison et par les sens, puisse entrer en relation avec l'homme » (p.17).

C'est essentiel au débat :

Pour un philosophe, c'est impossible : le philosophe s'élève jusqu'au principe, jusqu'au premier moteur, jusqu'à l'Idée, par désir d'approcher ce qui est, par raisonnement et cheminement intellectuel. Il ne pense pas que ce principe puisse descendre jusqu'à lui. En effet un principe ne le fait pas !

Pour le rabbin, la parole du Dieu biblique descend jusqu'à l'homme, dans les versets bibliques, mais cet homme ne le sait qu'à condition de se tourner vers ces versets, de les étudier et de les entendre comme à lui adressés.

Dits en termes philosophiques, on pourrait exprimer cela ainsi :

L'Infini descend dans le fini, il creuse en lui un désir qui ne lui préexiste pas, il le dérange (ce n'est pas un besoin).

Ainsi les dix paroles que l'on trouve au livre de l'Exode (chapitre 20) ne sont pas produites par l'intelligence spéculative, si elles font venir Dieu à l'esprit, ce Dieu n'est pas pour le Rabbin une idée de la raison.

Il ne peut s'ajuster à aucune de nos idées, fût-elle excellente, il excède toujours ce que nous pouvons dire de lui.

Conclusion de cette première partie.

Selon R.Jehuda haLevi il n'est donc pas possible de rejoindre, par la voie de la quête spéculative, le Dieu qui parle dans la Bible, à Abraham, à Isaac et à Jacob...

Une parole qui s'adresse à chacun de façon singulière ne se transmet pas à la façon d'une argumentation logique, elle ne relève pas du savoir. Cela ne signifie aucun mépris à l'égard de cette argumentation et de ce savoir, mais cela implique que la raison n'est pas l'unique source du sensé.

Le lien d'Aristote, de Spinoza ou de Hegel (et d'autres) est un lien spéculatif, ils parlent de Dieu.

Le lien d'Abraham, d'Isaac ou de Jacob (et d'autres) est un lien constitué par leur réponse (à chaque fois unique) à l'appel qu'ils entendent. Mais il faut souligner qu'ils entendent cet appel parce qu'ils lui répondent (et non l'inverse).

Mais ce Dieu qui n'est pas réductible à un concept a-t-il un Nom ?

Je reviendrai sur cette question dans la dernière partie du cours.

DEUXIEME PARTIE.

Croire c'est savoir, selon Maïmonide.

a. Avec Moïse Maïmonide (1138-1204), nous sommes dans une perspective très différente. Le Guide des égarés est écrit à destination d'un de ses élèves « égaré » ou « perplexe » : il a étudié la Bible et les textes juifs ; il a étudié la philosophie (Aristote et ses commentateurs) et il ne parvient pas à penser comment ces deux voies vers la vérité sont conciliables. Le sont-elles en effet ?

La philosophie est un des visages pris par la culture juive, chrétienne et musulmane, au Moyen-Âge. Pour les juifs elle présentait aussi l'avantage de donner des instruments intellectuels, rationnels et partageables comme tels avec les chrétiens et les musulmans, pour défendre la Loi juive que ces derniers mettaient en question.

« Maïmonide n'est pas une contingence de l'histoire sainte » dit Levinas, il a réussi à dégager les Ecritures et la tradition de ce que les métaphores et les images, prises à la lettre, risquaient d'obscurcir.

Selon lui, en effet, la foi naïve, n'est en rien une valeur, chacun doit étudier, comme le dit déjà, le Traité des pères : « l'ignorant ne peut être véritablement pieux » ; ou encore « Applique-toi à étudier la Torah car on n'en acquiert pas la connaissance par héritage » (⁴).

La foi pour Maïmonide ne peut consister en une obéissance sans questionnement ou en une confiance naïve en ce qu'on ne peut démontrer - l'existence de Dieu par exemple - et en ceux qui sont présentés comme des prophètes dans la Bible.

Dans le Guide (I, 50, p.112) il écrit ceci :

« Il ne peut y avoir croyance que lorsqu'il y a eu conception ; car la croyance consiste à admettre comme vrai ce qui a été conçu (et à croire) que cela est hors de l'esprit tel qu'il a été conçu dans l'esprit . S'il se joint à

⁴ Livre important et très populaire de la tradition juive.

cette croyance la conviction que le contraire de ce qu'on croit est absolument impossible et qu'il n'existe dans l'esprit aucun moyen de réfuter cette croyance, ni de penser que le contraire puisse être possible, c'est là la certitude ».

La foi n'est donc pas pour lui une simple ferveur ou un élan de cœur, elle exige de penser ce que nous disons croire. Dans le cas contraire, la foi risque de devenir un ensemble de préjugés destinés à défendre l'homme contre ses peurs (par exemple on s'imagine que Dieu nous protège, pour Maïmonide c'est là une vision tout à fait anthropomorphique, nous nous construisons ainsi un Dieu à l'image de notre désir, ce que bien plus tard, Freud reprochera d'ailleurs à la religion dans son livre L'avenir d'une illusion). Ainsi, pour Maïmonide, si je dis : « Dieu est un » (proposition essentielle pour les religions monothéistes), je dois faire l'effort de *concevoir* ce que je dis, et pas seulement me contenter de le dire.

Il n'y a pas, ce faisant, deux religions, une pour les simples, qui se contentent de dire, et une pour les sages, qui s'efforcent de concevoir ce qu'ils disent : il y a une seule religion mais on peut la comprendre et en vivre à des niveaux différents.

Dans son Livre de la connaissance, Maïmonide dit même que l'amour de Dieu est proportionné à la connaissance. L'ignorant ne peut aimer Dieu en vérité, il s'imagine seulement qu'il l'aime mais il l'aime pour lui, pour ses intérêts, il lui demande de répondre à ses prières au lieu de Le servir. Il Le craint et se conduit de façon à éviter ses châtements ou à recevoir ses récompenses, mais tout cela, insiste Maïmonide, est le signe de l'ignorance la plus condamnable.

Pour Maïmonide en effet, il faut servir Dieu de façon désintéressée, et L'aimer sans rien escompter (peine ou récompense) car cet amour est à lui-même sa propre récompense.

Sans doute chacun commence-t-il de la première façon à aimer et à servir Dieu, mais toute l'éducation consiste à apprendre à passer à la seconde façon. Il y faut cependant beaucoup d'efforts et de patience, et certains (la majorité sans doute) n'y parvient jamais.

On n'aime Dieu en conformité au commandement de la Bible (Deutéronome

6, 5) « de tout son cœur, de toute son âme et de tout son pouvoir » que « grâce à la connaissance qu'on en a et l'amour est ici proportionné aux lumières. Peu de savoir signifie peu d'amour, mais à une connaissance étendue correspond une puissance d'illumination. Voilà pourquoi l'on est tenu de s'efforcer de comprendre et de pénétrer les sciences et les connaissances qui aboutissent à la découverte du Créateur, dans la mesure (...) où il est au pouvoir de l'homme de les comprendre et d'avoir prise sur elles » (dernière phrase du Livre de la connaissance, p. 423).

b. La méthode allégorique.

Mais, si on admet ce que dit Maïmonide, une question se pose immédiatement à soi : la Bible ne parle-t-elle pas un langage qui semble justifier l'homme simple, celui qui croit en un Dieu qui lui donne des commandements, qui lui promet des récompenses etc ?

Sans doute en effet, dit Maïmonide, mais c'est parce que la Bible « parle le langage des hommes » et elle est adaptée à la mentalité de ceux qui ne sont pas des sages. Mais il faut apprendre à la lire.

La méthode qu'il propose à son élève est la méthode allégorique.

Il y a le sens exotérique - ce qui est dit et qui semble simple à comprendre : le sens obvie.

Il y a le sens ésotérique - ce qui est caché dans ce sens exotérique - et qu'il faut savoir chercher, si l'on veut vraiment comprendre. Or, pour cela, la philosophie est aussi une aide précieuse.

Voir, en particulier, Introduction, p. 18 :

Maïmonide compare la parole à une pomme d'or cachée dans un filet d'argent, « si on la voit de loin ou sans l'examiner attentivement, on croit que c'est une pomme d'argent ; mais si un homme à l'œil pénétrant l'examine bien attentivement, ce qui est en dedans se montre à lui, et il reconnaît que c'est de l'or. Et il en est de même des allégories des prophètes : leurs paroles extérieures (renferment) une sagesse utile pour beaucoup de choses, et entre autres pour l'amélioration des sociétés humaines (...) mais leur sens intérieur est une sagesse utile pour les croyances ayant pour objet le vrai dans toute sa réalité ».

C'est dans cette perspective qu'une grande partie du Livre I est consacrée à l'élucidation de certains noms.

Il y a des noms homonymes.

des noms métaphoriques.

des noms amphibologiques.

Par exemple si je lis, dans le récit de la Genèse, que Dieu fait l'homme (*Adam*) selon sa *forme* (*tselem*) je risque de croire que Dieu a une forme humaine.

Or les noms appliqués à l'homme ne conviennent pas à Dieu quant à leur sens. C'est une pure homonymie, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas de concept en partage.

De même les nombreux verbes qui sont employés en parlant de Dieu : Dieu voit, entend, écoute etc. ne doivent pas nous laisser penser que Dieu voit, entend etc. comme le font les hommes. Ou encore qu'il est en colère, ou ému de tendresse.

Les mots ont souvent plusieurs significations - contrairement à l'idéal du concept qui vise à dire une chose univoque - et il convient de réfléchir à cette ambiguïté et à cette équivocité. Ce n'est pas d'ailleurs un « défaut » propre à la Bible : d'une part tous les grands récits, mythes et narrations, tous les grands textes littéraires, vivent de la richesse de cette équivocité ; d'autre part, c'est aussi nécessaire pour parler au maximum de personnes. Les prophètes, par exemple, n'avaient pas affaire à un peuple de philosophes. Il n'y en a jamais eu un. En outre même les philosophes ne sont pas insensibles à ce langage inspiré par autre chose que la stricte spéculation conceptuelle.

Ainsi (nous y reviendrons), il faut être attentif à cette charge anthropomorphique et anthropopathique du discours et ne pas la prendre à la lettre. Il y a souvent « *concordance dans le nom malgré la différence dans le sens* » (I, 35, p. 85).

Toutefois on ne peut commencer par enseigner le niveau le plus élevé (spirituel et théorique) de signification d'emblée - l'élève ne comprendrait pas - et il faut aussi constater que beaucoup de gens ne cherchent pas davantage. On ne peut enseigner une vérité - trop profonde (par exemple dire que Dieu

ne protège pas la personne dans tous ses faits et gestes - idée banale de la Providence - mais que la vraie Providence consiste à Le connaître) à celui qui n'est pas en état de l'entendre et qui risquerait de la déformer. L'homme ne peut percevoir ce qui dépasse sa compréhension. La quête de la vérité est une longue patience, la vérité ne se donne pas à nous dans la fulgurance d'une évidence.

Cette méthode, appliquée au texte de la Bible (la Torah), implique qu'il faut toujours chercher le sens philosophique derrière les images du texte. Dans une lettre, Maïmonide dit qu'il n'a qu'une seule femme, légitime et aimée, la Torah, mais qu'il s'est tourné vers une autre, la philosophie, pour faire valoir la beauté de la première.

La philosophie sert ici la Bible. On trouve des courants de pensée identique dans le Christianisme et dans l'Islam.

c. Ce qui retarde l'étude de la métaphysique

Etude du § 34 du Livre I.

Dans ce paragraphe, Maïmonide explique les difficultés de cette méthode.

1. La difficulté tient à la chose même : à sa subtilité et à sa profondeur. L'esprit humain n'est pas d'emblée capable de l'intelligence métaphysique, il faut avoir la patience de franchir les étapes une à une.

Il faut admettre qu'il y a progression. Il compare cette science métaphysique à la mer : à première vue on n'a pas de repère et on risque de se noyer si on s'aventure trop loin.

Il faut donc apprendre *sous la conduite d'un maître*, seul on risque de devenir fou. Le maître nous aide à regarder de mieux en mieux, à comprendre de mieux en mieux. Nous commençons alors à percevoir des réalités distinctes là où, auparavant, nous ne percevions rien de particulier mais simplement une étendue uniforme.

2. Il faut que l'intelligence en puissance devienne une intelligence en acte.

Seul l'exercice répété fait passer ce qui est « en puissance » (une potentialité) à une réalité « en acte ». Mais nombreux sont ceux qui ne font pas les exercices nécessaires. Leur intelligence reste donc en puissance.

Cette distinction aristotélicienne entre « ce qui est en puissance » et « ce qui est en acte » implique aussi d'avoir du loisir pour faire ces exercices et acquérir cette perfection de l'intelligence.

Ceux qui sont pris par les urgences de la vie et ne consacrent pas assez de temps à l'étude n'y parviennent pas.

3. Longueur des études préparatoires.

L'homme se lasse de cette longueur, il voudrait déjà être sur les cimes. Or il ne faut pas courir trop vite vers le but sans regarder où l'on marche car on risque de tomber dans un puits et d'y mourir.

Maïmonide enseigne une pédagogie de la patience.

Ceux qui n'ont pas la patience sont généralement ceux qui préfèrent consacrer leur temps à autre chose qu'à l'étude. Les « affaires » que l'on peut faire en ce monde leur semblent bien plus importantes et attrayantes, en tout cas, plus immédiatement gratifiantes.

Mais c'est aussi la paresse qui explique cela, ou encore le peu d'importance qu'on donne aux études en comparaison de la réussite en ce monde. Les hommes se laissent alors séduire par les premières idées venues comme s'il s'agissait de la vérité elle-même.

Maïmonide explique ensuite que celui qui cherche à connaître Dieu doit aussi connaître ses œuvres : le cosmos, la nature. Il doit donc étudier les sciences profanes, l'astronomie, la physique.

Il doit apprendre à bien raisonner. Il doit étudier la logique et les mathématiques.

Ces disciplines (astronomie, physique, logique, mathématique) sont ici les prolégomènes à une juste compréhension de Dieu. On voit que le programme d'étude est ample !

Cela ne suffit d'ailleurs pas. Celui qui étudie ces disciplines pour elles-mêmes, dans la solitude, risque de mourir sans être arrivé au bout et sans savoir qu'il y a un Créateur.

Il faut donc que l'étude de la Bible guide l'homme dans l'étude de ces disciplines. Il faut que ceux qui ont autorité pour l'interpréter (la Bible) soient entendus par ceux qui étudient les disciplines scientifiques. L'autorité ici supplée au manque de temps laissé à l'homme pour parvenir au terme de

ses études.

4. Conditions morales pour acquérir la vérité.

Celui qui cherche la vérité sur le mode spéculatif mais sans montrer le moindre souci de se conduire moralement, ne peut arriver au but. Il faut donc s'exercer à la vertu morale pour acquérir la vertu intellectuelle.

Il faut surtout faire preuve d'humilité et chercher à connaître de façon désintéressée (pas pour acquérir du prestige aux yeux d'autrui par exemple ou pour obtenir des gains).

La vérité doit être cherchée parce qu'elle est la vérité.

Maïmonide demande aussi aux élèves de respecter leurs maîtres, ceux qui ont étudié - et étudient encore - et qui savent ce qu'ils ne savent pas. On doit savoir qu'on a quelque chose à apprendre de quelqu'un plutôt que de vouloir d'emblée discuter d'égal à égal avec lui.

Enfin, il précise que l'étude est une forme de prière (ce qui est une idée courante dans le judaïsme). Prier ce n'est pas demander des bienfaits pour soi, c'est chercher à maintenir une relation avec la source de la vie et, pour Maïmonide, c'est bien ce que fait celui qui étudie dans un esprit de vérité. Pour chercher cette vérité, et pour rien d'autre.

Mais toutes ces qualités ne sont pas données à tous les hommes, les enfants en sont démunis... et les femmes aussi! (ce préjugé sur les femmes est partagé par de très nombreux philosophes, mais ce serait un autre sujet de cours ; voyez Aristote ou encore Spinoza, Kant, Nietzsche etc.)

5. Les soucis matériels sont le dernier obstacle.

Les soucis que nous avons pour notre corps (souci de santé, du bien-être...), pour notre famille... prennent beaucoup de temps et nous distraient de ces études, ils les retardent.

Le superflu se donne souvent pour l'essentiel. Ces soucis finissent par priver l'homme intelligent de ses capacités.

La métaphysique est donc réservée à ceux qui surmontent ces obstacles et font preuve des qualités énoncées. Ils sont peu nombreux.

L'ascèse intellectuelle et morale qu'elle implique n'est pas assez séduisante

pour le grand nombre. Dans la Bible elle est l'apanage des prophètes et, en particulier, de Moïse, le plus grand d'entre eux.

d. L'existence de Dieu.

Comment les hommes en viennent-ils à penser à Dieu ?

Dans Le Guide des égarés (I, 63, p. 154), Maïmonide dit que les hommes de l'époque de Moïse ignoraient l'existence et l'unité de Dieu.

Le but de leur contemplation ne dépassait pas la sphère céleste, ses forces et ses effets, car ils ne se détachaient pas de ce qui est sensible et ils ne possédaient pas de perfection intellectuelle.

Or, pour Maïmonide, penser l'existence d'un Dieu Un est une nécessité pour celui qui se dit croyant monothéiste.

Que dit la Bible à ce sujet ? Que dit la philosophie ?

- La philosophie pose Dieu comme une réalité suprême dont dépendent les autres êtres, c'est-à-dire ceux qui ne tiennent pas leur réalité d'eux-mêmes.

« Le principe des principes et le pilier des sciences, c'est de connaître qu'il y a un Etre premier et que c'est Lui qui impartit l'existence à tout ce qui existe. En effet toutes les créatures du ciel, de la terre et de l'espace qui est entre eux ne tirent leur être que de la vérité de son être, à lui »

(Livre de la connaissance, I, 1, p. 29).

Dieu est donc pensé ici comme un Etre absolu, nécessaire, qui, seul, tient sa réalité de Lui même. Les autres êtres ne sont donc que des êtres possibles.

« Que si tu admets en ta pensée que cet Etre premier n'existe pas, aucune autre chose ne pourra exister »

« Si, au contraire, tu imagines que rien, à l'exclusion de Lui seul, n'a d'existence, lui seul continuera d'exister et ne cessera d'être du fait de la suppression de tous les autres objets »

(Livre de la connaissance, I, 2).

C'est pourquoi la vérité de ce Dieu n'est comparable à celle d'aucun être. Maïmonide cite alors le prophète Jérémie (10, 10) : « Le Seigneur Dieu est vérité ». On voit ici que cette phrase du prophète Jérémie reçoit, de la part

de Maïmonide, une interprétation d'ordre strictement philosophique. Lui seul (Dieu) est vérité au sens où Il tient sa réalité de Lui-même.

Ce Dieu est la cause première du mouvement des sphères (I, 5, p. 30).

« *La sphère, en effet, tourne toujours et il est impossible qu'elle tourne sans que quelqu'un soit cause de sa révolution* ».

« *Ce Dieu est un. Il n'est ni deux ni plus de deux, mais un et son unité n'est comparable à aucune des unités qui existent dans l'univers* ». (I, 7, p.30).

Maïmonide explique ensuite que ce Dieu n'a pas de corps car s'il avait un corps il serait fini et limité. N'ayant pas de corps, il ne peut être affecté par aucun accident corporel, il ne change pas. (il n'a pas d'émotions par exemple contrairement à ce que laisse entendre le langage imagé de la Bible lorsqu'il parle de la jalousie de Dieu ou de son amour par exemple ; il n'est pas content ou mécontent de la conduite des hommes car cette conduite ne l'affecte pas dans ce qu'il est).

Ce langage ontologique convient-il pour le lecteur de la Bible ?

A première vue en tout cas, (voir sur ce point ce qui a été analysé à propos de Jehuda haLevi) la Bible semble bien parler un tout autre langage.

On lit dans la Bible :

En réponse à une question de Moïse qui demande à Dieu comment il doit parler de Lui auprès des Hébreux :

« *Moïse dit à Dieu : 'Je vais trouver les enfants d'Israël, et je leur dirai : Le Dieu de vos pères m'envoie vers vous... S'ils me demandent : Quel est son nom ? Que leur dirai-je ?'. Dieu répondit à Moïse : '**Je serai qui je serai**'* » (Exode 3, 13-14).

Cette réponse de Dieu à Moïse est en effet *au futur* (contrairement à la plupart des traductions qui disent : Je suis celui qui est), en hébreu, et non au présent.

Or cela est important de le souligner car sur cette base il y a diverses

interprétations (ce verset a suscité d'innombrables commentaires juifs et chrétiens).

Rachi (le grand commentateur du Moyen Age (1040-1105) qui vivait à Troyes en Champagne), interprète ce verset comme une *promesse* faite par Dieu d'être avec Israël dans sa détresse passée, présente et future. Cela signifie qu'il ne pense pas que ce verset indique quoi que ce soit sur la *nature* ou sur *l'essence* de Dieu. C'est une parole donnée (ce que signifie promesse), une parole qui assure le peuple que Dieu sera toujours (même s'il ne le sait pas, ou l'oublie) en sa proximité.

Maïmonide, par contre, interprète ce verset dans un sens *ontologique*, il y lit une affirmation d'être. Dieu dirait qu'il est l'existant par excellence, l'étant unique et simple, celui dont l'existence est nécessaire.

Il est sans doute l'un des premiers penseurs à proposer une interprétation métaphysique de ce célèbre verset.

Voir, à ce sujet, Le Guide des Egarés, I, § 63, p. 154.

« Tous les hommes alors, à l'exception de quelques uns, ignoraient l'existence de Dieu, et leur plus haute méditation, n'allait pas au-delà de la sphère céleste, de ses forces et de ses effets ; car ils ne se détachaient pas des choses sensibles et ne possédaient aucune perfection intellectuelle. Dieu lui donne (donna à Moïse) alors une connaissance qu'il devait leur communiquer, afin d'établir, pour eux, l'existence de Dieu et c'est ce qu'expriment les mots, ehyé acher ehyié (l'expression en hébreu que Maïmonide traduit par un présent, Je suis celui qui est) et qu'il commente ainsi,

« c'est là un nom dérivé de haya qui désigne l'existence, car haya signifie 'il fut' et dans la langue hébraïque, on ne distingue pas entre être et exister. Tout le mystère est dans la répétition, sous forme d'attribut, de ce mot même qui désigne l'existence »

Maïmonide en déduit qu'il s'agit d'une preuve de l'existence nécessaire de Dieu qui est (ehyé) celui qui (*acher= qui*) est (ehyé). Il ne s'intéresse pas au temps futur du verbe.

Le sujet (je suis/je serai) est le même que l'attribut (je suis/je serai).

Dieu, selon ce commentaire, présenterait donc une preuve ontologique de son

existence.

Auparavant, dans le récit biblique, Dieu se présentait comme le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob etc. et maintenant il se présenterait comme une existence nécessaire.

Celui qui parle, dans cette proposition, dirait donc, de façon beaucoup plus abstraite :

« je suis l'être qui n'a jamais été non existant et qui ne le sera jamais, Je suis l'être dont la vraie essence est l'existence. Une existence qui, contrairement aux existences finies, ne s'ajoute pas à mon essence. Je suis donc l'existence nécessaire.

C'est pourquoi il n'est pas besoin de « prouver » l'existence de Dieu car on ne prouve pas la nécessité d'une existence. Le Guide des égarés ne commence pas par des preuves de l'existence de Dieu, il commence avec elle (comme dans un autre contexte l'Éthique de Spinoza).

Des preuves vont être nécessaires, toutefois, pour l'élève perplexe et peu satisfait par un tel début. D'ailleurs cet élève doit répondre aux objections des autres philosophes et on ne répond pas aux objections en citant un verset.

Ce serait faire usage d'un argument d'autorité et non proposer une réelle réflexion.

Par contre, on peut parfaitement, même si on est philosophe, réfléchir à partir d'un verset, sur sa base, et tenter de comprendre les significations qui peuvent en être tirées.

(si ce n'était pas le cas l'idée même de philosophie juive, chrétienne ou musulmane, ne serait pas possible).

Ces preuves vont consister à démontrer l'Unité

L'immatérialité

L'existence, de ce Dieu.

Or, pour y parvenir, il va falloir libérer les hommes des imaginations fausses qui les conduisent à prêter à Dieu ce qui ne Lui appartient pas.

C'est la critique de l'anthropomorphisme et de l'anthropopathie dont il a déjà été question.

Or, on verra que, pour conduire au plus loin cette critique, il faut s'exercer à ne rien attribuer à Dieu qui pourrait nous faire croire que nous en avons une

idée positive.

Avant d'en venir là, Maïmonide propose toutefois 4 preuves de l'existence de Dieu qui sont liées à la cosmologie d'Aristote.

Voir Guide des Égarés, II, 1, p. 244-247.

Comme toutes les preuves de l'existence de Dieu cependant, elles n'ont pas seulement un caractère utilitaire (répondre aux adversaires), elles visent à montrer *la raison de la foi*.

Prouver est lié à la joie de comprendre. Comprendre et croire ne sont pas séparables pour Maïmonide. C'est l'essence même de la foi qui fait rechercher la connaissance. Même si, ultimement, même la spéculation la plus aigüe reste toujours inadéquate à son objet quand il s'agit de Dieu (contrairement à ce que pensera plus tard Spinoza). En effet Dieu seul, au sens strict, peut posséder un concept de Dieu qui lui soit adéquat. Si on peut s'exprimer ainsi d'ailleurs !

Néanmoins, il faut **penser** ce qu'on a lui, entendu, ce qui nous a été transmis par tradition.

- la première preuve est basée sur l'idée d'une impossibilité de régresser de façon infinie : il faut admettre (p.244) l'existence d'un premier moteur qui rende compte du mouvement éternel et continu de la sphère céleste. Ce moteur « *ne peut être ni un corps, ni une force dans un corps ; de sorte que ce moteur n'a point de mouvement, ni essentiel, ni accidentel, et qu'à cause de cela aussi il n'est susceptible, ni de division, ni de changement (...)* **Et c'est là Dieu - que son nom soit glorifié** ».

J'accentue cette conclusion car c'est là précisément toute la difficulté :

Maïmonide pose une équivalence conceptuelle entre le Dieu qu'un philosophe peut concevoir au terme d'un raisonnement (un premier moteur) et le Dieu de la Bible, auquel il est fait allusion par l'expression traditionnelle, « que son nom soit glorifié ». Consigner le Nom de Dieu dans un concept fait en effet problème parce que, dans ce cas, c'est le raisonnement humain - et lui seulement - qui paraît en constituer la mesure.

- la seconde preuve (ou spéculation) est basée sur l'idée que le premier

moteur, contrairement aux corps, échappe aux déterminations spatiales et temporelles. Le mouvement étant un accident du corps et le temps un accident du mouvement. Le premier moteur est éternel et incorporel.

- la troisième preuve explique que certains êtres sont soumis à la loi de la génération et de la corruption mais qu'il y a un être qui échappe à cette loi parce que son existence est nécessaire. Les êtres corruptibles tirent leur être de cet être là. A nouveau, Maïmonide en conclut : « **cet être est Dieu que son nom soit glorifié** » (p. 246).

Le Dieu de la Bible donc, tel le premier moteur, n'aurait besoin d'aucune cause pour exister. Or tout ce qui est composé en a besoin, donc Dieu n'est pas un être composé.

On ne peut admettre que l'existence nécessaire appartienne à deux êtres car alors ils formeraient une espèce. Ce serait l'espèce dont l'être inclut nécessairement l'existence, mais alors cette définition appartiendrait à l'espèce et non à l'essence de chacun des deux êtres. Donc quand on dit « existence nécessaire », on veut dire *une* existence dont l'essence est l'existence.

Conclusion : *Dieu est un.*

- preuve par la réflexion sur le passage de la puissance à l'acte (p.247). Nous constatons que les choses passent de la puissance à l'acte, si elles ne le font pas, c'est qu'elles en sont empêchées ou qu'elles ne sont pas en rapport avec la cause efficiente qui permet ce passage.

Mais, si cette cause n'agit pas, c'est qu'elle en est empêchée ou qu'elle est restée en puissance à cause de l'absence d'une cause efficiente qui la ferait elle-même passer à l'acte, etc.

Pour empêcher une régression infinie, il faut donc admettre l'existence d'un agent nécessaire qui ne contient en lui aucune potentialité.

Cet agent est acte pur. « *Cet être séparé, dans lequel il n'y a absolument aucune possibilité, mais qui existe en acte par son essence, c'est Dieu. Enfin il est clair que, n'étant point un corps, il est un, comme il a été dit* ».

Il est esprit pur et il est de la nature de l'esprit pur d'échapper à la catégorie du mouvement.

Réflexion :

Ces preuves sont empruntées à la philosophie d'Aristote et elles conduisent donc à poser une équivalence entre une spéculation

- la nécessité d'un premier moteur ; la nécessité d'un être incorruptible ; la nécessité qu'il soit pur acte et un - et le nom du Dieu biblique.

La question se pose toutefois de la validité de l'équivalence : ce qu'on appréhende dans ces spéculations est-il une idée de la raison ou le Dieu qui parle dans la Bible ?

Fixer Dieu dans un concept (Être suprême ; premier moteur ; acte pur), c'est perdre la signification de la transcendance puisque c'est la réduire à la mesure de ce que nous pouvons en penser. Par ailleurs on ne peut s'adresser à un tel « Dieu-concept » et Il ne s'adresse pas davantage à nous (ce qui pourtant est le cas du Dieu biblique).

La dignité d'un concept - *premier* moteur ; être *suprême* - peut-elle s'approprier cette transcendance ? Ou encore, les critères humains de rationalité peuvent-ils le faire ?

La Bible dit (Exode 20, 4) : « Tu ne te feras pas d'idole ».... Or une idole peut être une idole conceptuelle (ce n'est pas forcément une sculpture ou une image). Une idole= croire que l'on peut s'approprier l'infini dans une réalité finie (fût-elle un concept).

Cela ne signifie pas que l'effort du raisonnement et du concept est vain ; mais cela signifie que ni l'un ni l'autre ne parviennent à se saisir de ce qu'ils cherchent à penser quand il s'agit du Dieu biblique.

Maïmonide a sûrement conscience de cela car il justifie aussi, dans son Guide des Égarés, la nécessité d'emprunter une autre voie pour dire ce Dieu de la Bible : la voie négative.

e. La voie négative.

Composé de matière et de forme (là encore vocabulaire aristotélicien), l'homme a du mal à penser ce qu'il dit, en toute pureté, quand il dit « Dieu » et quand il dit « Dieu est Un ». Il a en outre tendance à prêter à Dieu ses propres traits (physiques, psychiques...) et donc de *s'imaginer* Dieu à son

image.

C'est dès lors le principe d'incomparabilité qui guide Maïmonide dans sa théorie des attributs négatifs :

Dieu est un mais on ne saurait penser cette unité en la comparant aux autres unités existant dans l'univers.

Même quand je dis : « Dieu est un », cette proposition pose problème car elle introduit la multiplicité en Dieu en posant la distinction entre un sujet (Dieu) et un attribut (un). Ainsi même cette proposition (qui est pour certains hommes une profession de foi) reste encore inadéquate à la vraie nature de Dieu.

Maïmonide rejette la théorie des attributs positifs qui, selon lui, mal comprise, risque de porter atteinte à l'idée d'unité absolue de Dieu.

Voir Le Guide des Égarés, I, 51, p. 113-114.

L'unité de Dieu ne doit pas se penser comme celle d'un attribut qui serait différente du sujet. Elle est son essence même.

On ne peut accorder à Dieu des attributs positifs qui lui seraient communs avec d'autres êtres. Ces attributs là étant accidentels et non essentiels, Dieu deviendrait un substrat matériel qui reçoit (ou pas) tel ou tel attribut.

Ce serait aussi le ranger dans une classe d'êtres et, ainsi, manquer son unité.

Cependant, s'il est vrai qu'on ne peut définir Dieu, s'il faut écarter de lui tout élément matériel, tout élément passionnel, toute privation et toute assimilation à un autre être (voir I, 35 et 36, p. 85 et suivantes), cela signifie que quand nous disons, par exemple, « Dieu est un » il y a une « *concordance dans le nom* » mais non « *dans le sens* »

Si nous l'ignorons, nous risquons de construire une idole conceptuelle.

Dieu est donc *indescriptible, indéfinissable et inclassable*.

Ce serait la signification du Psaume 65, 2 : « Pour Toi, le silence est louange ». Mais l'homme ne peut pas, simplement, rester silencieux, ne pas chercher à savoir. Ce serait contraire à la pensée de Maïmonide pour qui (comme déjà vu) la foi requiert le savoir.

D'où la doctrine des *attributs négatifs*.

Voir Guide I, 58, p. 134 et suivantes.

Cette doctrine exprime l'effort de l'intelligence pour parler le plus justement de Dieu.

Plus on augmente les attributs négatifs, plus on se rapproche de Dieu.

Les termes bibliques pour parler de Dieu sont de pures métaphores pour élever les esprits à une connaissance approximative de Dieu.

On purifie l'idée de Dieu en se rendant compte que ce sont des métaphores et non des concepts.

Ces métaphores signifient au-delà du concept : elles ne disent pas l'essence de Dieu.

Pour Maïmonide la proposition « Dieu est » est seule valable, pour le reste, il faut sans cesse corriger son langage :

Dieu est un, mais non par l'unité numérique.

Dieu existe, mais non par l'existence.

Dieu vit, mais non par la vie.

Dieu est éternel, mais non par l'éternité.

Dieu est science, mais non par la science.

Cette façon négative corrige ce qu'aurait d'abusif et d'illusoire le début des propositions si nous croyions qu'elles nous apprennent quelque chose de ce Dieu en référence à l'idée que nous avons - nous êtres humains - de l'unité, de l'existence, de la vie etc.

Les meilleurs prédicats ne conviennent pas à Dieu. Ils naissent de nos besoins, de nos manques, de nos contradictions etc.

Réflexion : cette doctrine a des précédents, dont certains sont encore plus radicaux.

Ainsi Damascius (6^e siècle), soutient qu'il faut aussi nier les prédicats négatifs, l'ineffable, disait-il, ne peut être saisi ni par négations ni par affirmations.

Il est au-delà de tout terme, de toute série comme de toute opposition. C'est pourquoi nous disons « ineffable ».

L'Un en est le symbole le plus grand mais il ne le suggère qu'en se niant lui-même.

Le silence radical, le silence du silence, du rien du rien, et pas seulement du rien du tout...serait meilleur.

Mais Maïmonide ne peut aller jusque là parce qu'il accepte que le Dieu biblique s'est révélé aux hommes.

Or la révélation ouvre, sans la rendre claire et distincte pour autant, une brèche dans l'inaccessible.

Dieu Se cache (le prophète Isaïe dit : Tu es un Dieu caché) mais ce voilement est le corollaire de sa parole. *Il n'y a aucune révélation possible sans voilement.* (pour prendre une comparaison, approximative, nous ne pouvons pas, par exemple, regarder le soleil en face, si nous le faisons nous serons aveuglés et nous ne verrons plus rien).

D'où l'idée que la révélation ne dispense pas de chercher par ses propres forces à comprendre, à dire, à penser, mais en sachant que notre effort devra aussi toujours se dépasser lui-même. Dieu ne cesse pas d'être celui qui échappe à toute prise, intellectuelle ou autre.

La théorie de Damascius conduirait à penser un Dieu inconnu, or dit Maïmonide, s'est révélé *par ses voies*.

Ce que le philosophe appelle « voies » signifie ses actions : sa création.

Ces actions ne sont pas des attributs qui qualifient son essence, ils décrivent une modalité de relation.

Maïmonide rend ainsi raison de la qualité de cette relation, telle qu'elle est décrite dans le récit biblique, dans un vocabulaire adapté à la mentalité humaine (voir introduction de ce cours).

Voir, sur ce point, Guide, I, 54, p. 124-125 :

Les docteurs (= les sages du Talmud) parlent des « *midoth* » de Dieu, c'est-à-dire de ses qualités, de ses manières d'agir, mais « *on ne veut pas dire ici (en parlant des midoth de Dieu) qu'il possède des qualités morales, mais qu'il produit des actions semblables à celles qui, chez nous, émanent de qualités morales, je veux dire de dispositions morales, non pas que Dieu ait des dispositions morales* ».

« *Il est donc clair que les derakhim (voies) et les midoth (qualités) sont la même chose : ce sont les actions qui émanent de Dieu (et se manifestent) dans l'univers* ».

But pour l'homme: (p. 128)

Cela est important car « *la 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, comme l'ont exposé les docteurs en commentant les mots : 'soyez saints' (Lévitique 19, 2) ; de même, disent-ils, qu'il est, lui, miséricordieux, toi aussi tu dois être miséricordieux* ».

On voit donc l'importance de cette réflexion qui introduit une limite à la théologie négative. Si de Dieu nous ne pouvons absolument rien savoir, s'il était » l'abîme de l'abîme ou le silence du silence etc., on voit mal comment l'homme pourrait s'en prévaloir pour l'imiter dans son propre comportement.

Les doctrines (juive, chrétienne ou musulmane) de *l'imitatio Dei* ne peuvent s'accommoder sans difficulté extrême de la radicalité de certaines théologies négatives.

Certains penseurs estiment d'ailleurs que ces doctrines sont une voie vers l'athéisme. Ce qui n'est pas sûr pour autant.

Voir Jacques Derrida, « Comment ne pas parler » in Psyché, éditions Galilée, p. 535-595.

Pour conclure sur ce point : se rappeler que Maïmonide a parlé, à plusieurs reprises, du *Nom de Dieu*, or une pensée du Nom ne désigne pas une essence, elle s'adresse à ce qui excède cette essence et ses éventuels attributs.

Le Nom n'est pas un concept, avons-nous vu, il ne qualifie pas, il autorise une parole. Une réponse à une voix qui appelle, comme le montre la Bible à propos des principaux personnages dont elle parle :

Voir l'appel de Dieu à Abraham, à Isaac et à Jacob, déjà commenté plus haut dans ce cours.

La réponse est un événement qui touche la personne dans son unicité de personne incomparable à toute autre.

f. La question de la Providence.

Ce sera la dernière question examinée dans ce cours.

- La Providence, au sens courant, signifie le souci de Dieu (ou des dieux pour les païens) pour ses créatures, l'attention qu'il prête à leur actions, à leurs faits et gestes.

Le terme ne se trouve ni dans la Bible ni dans le Talmud, il fut introduit dans la philosophie médiévale, sur la base d'une traduction arabe ;

Il pose la question de la compatibilité entre :

L'idée que les hommes se font de Dieu et l'expérience qu'ils font de ce qu'ils appellent le mal.

Cette question est abordée dans Le Guide des Égarés III, § 10 à 25 (p.432-501).

- Maïmonide recense d'abord les opinions qui existent sur la Providence et qui égarent son élève.

Au § 17, il classe 5 positions :

Celle d'Épicure : il n'y a pas de Providence, soutient cette position, le monde est le fruit du hasard et de la nécessité. Maïmonide dit que dans la Bible, cette position est celle de ceux qui nient l'existence de Dieu (Jérémie 5, 12).

Maïmonide leur oppose le principe d'ordre qu'il trouve dans la philosophie d'Aristote, s'il y a un ordre, tout n'est pas hasardeux. Par ailleurs on peut noter que la question du mal et de la souffrance se pose et s'éprouve de façon différente si l'on croit que tout ce qui arrive provient du hasard ou si l'on pense qu'il y a un Dieu.

Celle d'Aristote : selon lui, le monde sub-lunaire est soumis à une certaine contingence, ce qui rend possible des initiatives humaines ; le monde supra-lunaire est soumis à la Providence, c'est-à-dire à un ordre régulier et immuable

Voir, à ce sujet, le livre de P.Aubenque, La prudence chez Aristote, PUF.

L'intuition fondamentale d'Aristote est qu'il y a une distance incommensurable entre l'homme et Dieu.

Aristote est animé d'un double sentiment : l'indifférence de Dieu à l'égard du monde ; l'impuissance de Dieu à le gouverner dans tous les détails.

La contingence, montre P.Aubenque dans son livre, est à la fois la source du mal et celle de l'initiative humaine (p.88).

Il y a donc une impuissance de Dieu à protéger les hommes contre les souffrances et les accidents, mais ceux-ci ne sont pas non plus asservis au destin.

Que signifie la Providence dans ce cas ?

Le critère pour la reconnaître : la régularité, l'immutabilité (la sphère céleste).

Mais l'homme n'est pas régi par elle car il vit dans la sphère sub-lunaire, toutes ses puissances sont appelées à passer à l'acte, mais c'est seulement par son intellect qu'il peut devenir capable de contempler « ce qui est » et qui ne change pas. C'est en parvenant à cela, qu'il réussit à se placer lui-même sous la protection de la Providence, car le reste, ce qui arrive, n'a pas d'importance.

Maïmonide relève que cette opinion était déjà connue des anciens Hébreux lorsqu'ils disaient « l'Éternel a abandonné la terre, l'Éternel ne voit pas » (Ezéchiel 9, 9).

Celle des Ascharites : Il s'agit d'une secte musulmane qui soutient, au contraire, que tout sans exception dans l'univers est l'effet d'une volonté toute puissante.

Il y aurait donc une *prédestination absolue*. Dieu met en mouvement le vent qui fait tomber une feuille ou chavirer un navire. Tout est voulu, il n'y a aucune contingence.

Rien n'est possible, tout est nécessaire ; ce qui n'advient pas est impossible, cela signifie que Dieu ne veut pas que cela arrive.

L'homme ne peut prendre aucune initiative. Si nous le croyons c'est tout simplement que nous sommes ignorants.

Maïmonide critique cette thèse car, dit-il, si elle était vraie, les lois religieuses n'auraient aucun sens, aucune utilité. En effet si tout est nécessaire, on ne peut s'attendre à ce que l'homme obéisse, ou pas, à des lois, par liberté, puisqu'il n'en a pas.

Comment commander quelque chose à quelqu'un si, de toute éternité, Dieu a

décidé qu'il obéira ou n'obéira pas ?

Cette thèse a pour corollaire principal de mettre l'accent sur la toute puissance de Dieu, *une toute puissance* qui est incompatible avec la liberté humaine.

Celle des Motazales : C'est également une secte musulmane. Elle soutient que l'homme a le pouvoir d'agir mais que tout est l'effet de la *sagesse divine*, même les infirmités dont peut souffrir un homme.

Elle explique que ce que nous croyons être un malheur est compensé par un bonheur futur plus grand. Dieu est *juste* souligne cette thèse. Il récompensera même la souris déchirée par le chat...

Celle de la Torah : L'homme a la faculté d'agir par sa nature, par sa volonté et *par choix* (p.463).

Deutéronome 30, 19 : « j'ai mis devant toi la vie et la mort, le bonheur et la calamité, *choisis la vie* ».

Dieu l'a voulu ainsi. Il est *juste* et les bienfaits et les malheurs sont l'effet de son jugement équitable. « Toutes ses voies sont justice » (Deutéronome 32, 4).

Le Talmud va dans le même sens (p.464) : la justice s'exerce dans ce qui advient à l'homme. Mais il existe aussi des « châtiments d'amour » (ceux dont les personnes justes souffrent), ceux qui les subissent seront récompensés plus tard.

Ce sont là des opinions et non des dogmes.

Celle de Maïmonide : Il explique que son opinion n'est pas contraire à celle de la Torah, mais qu'il ne faut pas s'en tenir à la signification littérale des textes mais bien chercher l'intention de ces textes, leur sens profond (voir ci-dessus au § b sur la méthode allégorique, dans le présent cours, la comparaison entre filets d'argent et pommes d'or).

Selon lui donc la Providence divine touche l'espèce humaine (et non les animaux ou les plantes) mais elle dépend « de l'intelligence à laquelle elle est intimement liée » (p.468).

- au § 18, Maïmonide explique pourquoi la Providence est fonction de

l'intelligence.

Tous les hommes ne sont pas protégés de la même façon. La Providence veille sur les hommes à proportion de leur intelligence.

Elle veille sur les prophètes, les hommes vertueux, davantage que sur les ignorants et les méchants.

Que signifie la Providence ? *La proximité de Dieu.*

Que signifie l'absence de Providence ? *L'éloignement de Dieu.*

Mais, comme le montre Maïmonide dans son étude du Livre de Job, *cette proximité ne signifie pas que la vie humaine se déroule selon ses désirs propres mais elle signifie que la personne est parvenue à la connaissance de Dieu.*

Donc la thèse de Maïmonide est la suivante :

La Providence protège à la mesure de notre perfection intellectuelle et morale. Le sage est plus proche de Dieu par la connaissance que l'ignorant, il comprend que les accidents de la vie ne touchent pas cette connaissance qui est l'essentiel.

g. La lecture maïmonidienne du livre de Job

Vous trouverez ce livre dans une Bible (juive ou chrétienne).

Voir dans le Guide, § 23, p. 485-492.

Ce livre aurait pour objet d'établir que la Providence divine ne ressemble en rien à ce que nous en attendons, à ce que nous imaginons.

Elle ne s'ajuste pas à nos désirs (que notre vie soit heureuse selon ce que nous estimons être une vie heureuse).

Elle ne répond pas à notre question : pourquoi 'moi' je souffre alors qu'autrui (me semble-t-il) est épargné par la souffrance ? Cette question est très mal posée.

En effet elle place l'homme et son désir (mais aussi son imagination) au centre de tout. Pour Maïmonide il faut se décentrer : aucun homme n'est le centre du monde.

Il ne s'agit pas de servir Dieu *pour qu'il nous récompense*, nous assure une vie heureuse. Si c'était le cas ce serait un service intéressé : j'attendrais que Dieu me donne quelque chose en retour (une consolation, un apaisement etc.) comme dans une transaction commerciale. Donnant, donnant.

Il s'agit de servir Dieu *de façon désintéressée, pour Lui*, sans rien lui demander pour soi. Ce qui, évidemment, surtout quand on souffre, semble très difficile.

Il semble d'ailleurs presque impossible de dire cela à quelqu'un qui souffre s'il est vrai qu'on peut parfois se le dire à soi-même.

Selon Maïmonide il ne faut donc pas penser la Providence en la comparant à la relation d'un père protecteur, juste et sévère, mais bon aussi, vis-à-vis de ses enfants. *C'est là une vision imaginaire et illusoire, l'homme se construit un Dieu à l'image de son désir et de son besoin de protection.*

Bien avant Freud, Maïmonide le dit déjà, mais, contrairement à lui, il estime qu'il y a une autre façon de penser le lien de l'homme au Dieu biblique, une façon de le penser qui ne le rende pas tributaire de nos fantasmes.

D'où vient la souffrance de Job ?

D'un côté on a : Dieu sait ce qui arrive.

Dieu est juste et bon.

Dieu est puissant.

De l'autre côté on a : Job a servi Dieu avec loyauté.

Job a été bon avec autrui.

Job perd toutes ses richesses, tous ses enfants et il est atteint d'une terrible maladie. Il ne comprend pas ce qui lui arrive et ses amis ne le consolent pas, au contraire, ils insinuent que s'il souffre c'est qu'il doit être coupable.

La position des « amis » est traditionnelle : elle se base sur une logique de rétribution. Ils ne veulent rien céder sur cette ligne rassurante qui leur épargne angoisse (ce qui arrive à Job ne peut leur arriver) et compassion (ils ne vont pas éprouver de souffrance pour Job). Ils préfèrent donc accuser Job.

La position de Job : il a le sentiment que Dieu l'a abandonné et que le monde suit un cours absurde puisque les hommes justes et ceux qui sont injustes sont traités sans discernement.

On ne peut plus penser, selon lui, que Dieu soit juste, Il est indifférent et Il

n'exerce pas de providence sur le monde.

Dieu a créé le monde, puis Il l'a délaissé (p.487), Il ne veille pas sur les hommes, personne ne veille sur eux. Si certains se conduisent de façon juste, ce n'est donc pas par crainte d'un châtement ou par espoir de récompense.

Mais, selon Maïmonide, ces deux positions sont erronées. Elles manifestent l'ignorance où sont les amis de Job et Job lui-même du sens véritable du bonheur et de la Providence.

Le bonheur n'est pas dans les félicités imaginaires (santé, richesse, enfants) car tout cela peut disparaître. Ces félicités sont imaginaires parce que elles sont fugaces et cela, nécessairement.

Le bonheur est dans une félicité qui ne peut nous être ôtée. Où la trouver ?
Dans la connaissance de Dieu.

Maïmonide cherche donc un Bien réel - celui qui étant éternel - ne peut nous être enlevé. Cela seul est digne de notre amour.

Il parle alors de l'amour intellectuel de Dieu (expression que l'on retrouve plus tard chez Spinoza). Cet amour vaut tous nos efforts, le reste, l'amour des biens passagers, ou de ce que nous nommons tels, ne mérite pas nos efforts. De toute façon ces « biens » ne peuvent durer, si nous nous attachons à eux, nous souffrirons et cela, non pas parce qu'il n'y a pas de Providence, mais parce que nous avons cherché le bien là où il n'est pas.

Maïmonide reprend alors les opinions énoncées ci-dessus et il montre qu'elles correspondent à celles des différents personnages du livre de Job.

Eliphaz : Job doit mériter ce qui lui arrive = opinion classique de la Torah interprétée de façon littérale (filets d'argent)

Sophar : tout dépend de la volonté de Dieu, il ne faut pas chercher de raison = opinion des Ascharites.

Bildad : il admet une compensation = opinion des Motazales.

Job : pas de Providence sur la terre = opinion d'Aristote.

Elihou : Dieu n'est pas affecté par la conduite humaine, bonne ou mauvaise.

Ce qui compte c'est la vraie connaissance, signifié ici par l'image de l'ange qui intercède, qui donne cette connaissance. Il épanche « l'influx divin »

et il délivre des pièges de l'imaginaire = opinion de Maïmonide.

La Providence dépend de la connaissance vraie.

Tout ce qui est vulnérable, sujet à l'usure, à la contingence, ne peut être un bien véritable. Ce n'est pas ce qu'il faut chercher. Job découvre cela peu à peu, il cesse alors de protester (p.487).

« (Job) ne proférait tous ces discours que tant qu'il était dans l'ignorance et qu'il ne connaissait Dieu que par tradition, comme le connaît la foule des hommes religieux ; mais dès qu'il eut de Dieu une connaissance certaine, il reconnut que la vraie félicité, qui consiste dans la connaissance de Dieu, est réservée à tous ceux qui le connaissent, et qu'aucune de ces calamités ne saurait la troubler chez l'homme. Ces félicités imaginaires, comme la santé, la richesse, les enfants, Job les avait considérées comme but tant qu'il ne connaissait Dieu que par la tradition et non par réflexion ».

A la fin du livre Job se repent d'avoir eu ses opinions fausses : Il dit à Dieu :

« Je ne Te connaissais que par ouï-dire ; mais maintenant je T'ai vu de mes propres yeux » (Job 42, 5)

Maïmonide commente ce verset ainsi :

« C'est donc à cause de ce discours final, qui indique la perception vraie qu'il est dit de lui immédiatement après : 'car vous n'avez pas parlé convenablement de moi comme mon serviteur Job' (42, 7).

Il en conclut que nous ne pouvons pas établir de comparaison entre la manière dont Dieu gouverne le monde et en a soin et notre manière à nous de le faire.

« 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 (...)

« de même que les œuvres de la nature diffèrent des œuvres de l'art, de même le régime divin, la Providence divine, l'intention divine, dont ces choses

physiques sont l'objet, différent de notre régime humain, de notre prévoyance et de notre intention à l'égard des choses qui en sont l'objet » (p.491).

Ce serait là le but du livre de Job : nous enseigner à nous défier de notre imagination quand nous parlons de Dieu et de sa Providence. Si nous parvenons à une connaissance vraie, les malheurs ne nous feront plus douter de Dieu (p.492).

On retrouve, dans cette analyse, ce que nous avons déjà vu à propos de la doctrine des attributs négatifs :

Il s'agit d'épurer notre discours de toute projection imaginaire quand nous parlons de Dieu.

Celui qui y parvient aura renoncé à se faire de Dieu une idée qui s'ajuste à son attente, à ses besoins, à ses frayeurs et à sa faiblesse.

Il pourra peut-être dire que Dieu est juste, mais il ajoutera aussitôt « non pas selon l'idée humaine de justice ; que Dieu est puissant, mais il ajoutera, « non pas selon l'idée humaine de puissance ; que Dieu est bon, mais il ajoutera, « non pas selon l'idée humaine de bonté.

C'est en ce sens que la Providence dépend de l'intelligence.

La Providence n'est pas ce que nous croyons. Le livre de Job aurait pour objet de le montrer.

Pour Maïmonide, la foi, comme nous l'avons vu plus haut, n'est pas une adhésion à des croyances irrationnelles, mais une pensée véritable. Quand on atteint cette pensée, on supporte les souffrances et même le malheur ne nous fait pas douter de Dieu. (p. 492).

« au contraire ils lui inspireront plus d'amour »

C'est parce que Job (qui est une figure non historique, Job est une parabole) restait encore imparfait que le Satan (voir prologue du livre) a pu avoir prise sur lui, pour le détourner de la vraie connaissance. (le Satan pour Maïmonide= le penchant au mal).

h. Amour de Dieu et connaissance.

Pour Maïmonide l'amour de Dieu est proportionné à la connaissance.

« peu de savoir signifie peu d'amour » (Livre de la connaissance, p. 423).

Thèse : le désir humain n'est pas spontanément la mesure du Bien.

Il faut un travail sur soi (sur ses émotions, son imagination, ses représentations) pour parvenir à approcher de Dieu autrement qu'en croyant qu'Il nous protège et nous récompense ou punit. Cela est la façon dont la plupart des hommes se représente Dieu malgré tout.

La vraie Providence pour le philosophe n'est pas cela, c'est se savoir en proximité de Dieu *quoi qu'il arrive*. Les malheurs ne peuvent nous priver de ce savoir.

Ce qui existe n'existe pas en vue de l'homme.

Se savoir en proximité de Dieu c'est donc aussi savoir qu'on est loin quand on s'imagine Dieu de façon humaine.

La Providence dépend de l'intelligence (p. 471) parce que celui sur qui la lumière de l'Intellect agent s'épanche (vocabulaire aristotélicien) a aussi une conduite plus prudente que le passionné.

Il sait surtout que tout n'existe pas en vue de lui, mais en vue de Dieu.

Il sait que le mal = séparation entre soi et Dieu, rupture d'une relation.

En effet l'homme n'existe que par, et grâce à, cette relation. Il ne s'est pas donné l'existence à lui-même.

Le bien = proximité de Dieu, dans ce cas, même la mort n'est pas un mal.

Job doit abandonner un regard lié à l'imagination et aux apparences pour comprendre à la manière dont Dieu voit les choses (sens des derniers chapitres du livre de Job).

Comme être de la nature, l'homme est soumis à la Providence générale.

Comme être doué de raison, il est invité à vivre de la justice et de la bienveillance.

Il comprend les événements naturels comme des œuvres de Dieu et il participe ainsi au regard divin sur la création. Il sert Dieu dans le monde tel qu'il est, et non tel qu'il voudrait qu'il soit pour le (lui, homme) satisfaire.

La nature suit des lois éternelles, voulues par Dieu. Mais, selon Maïmonide, le déterminisme n'est pas absolu, il y a une part de contingence et, dès lors, une possibilité de miracles qui ne mettent pourtant pas en cause les lois naturelles.

Voir Amos Funkenstein, Maïmonide, Nature, Histoire et Messianisme, Paris, Cerf, 1988.

Connaître les lois naturelles= connaître œuvre de Dieu, comprendre comment la Providence agit sans pour autant porter atteinte aux lois naturelles, sans que l'homme soit au centre.

Considérer l'univers dans sa totalité = l'homme est peu de chose, par rapport aux anges, aux sphères célestes, aux éléments, aux animaux qui constituent l'univers.

Maïmonide oblige au décentrement sur le plan de sa vie propre (je ne suis pas le centre) comme sur le plan de la connaissance de Dieu (critique des anthropomorphismes et de l'anthropopathie). Il pense qu'il y a une finalité à la création mais la seule qui lui semble importante : connaître Dieu. Nous ne sommes pas nés pour la haine ou la rivalité, pour la violence et pour les lamentations, mais pour connaître Dieu et Le servir dans la création telle qu'elle est.

Le salut du philosophe se prépare sur le plan religieux par une obéissance à la loi (les préceptes qui régissent le comportement vis-à-vis de Dieu et vis-à-vis de l'homme) par amour (c'est-à-dire sans calcul de récompense).

« Il pratique la vérité, parce qu'elle est la vérité, et le bien en découlera ensuite » (p. 421 in Livre de la connaissance).

Mais Maïmonide n'abandonne pas les ignorants à leur sort malheureux, il les encourage à étudier et à mettre en pratique ce qu'ils apprennent.

Il admet qu'on peut (et doit même) éduquer les enfants et les gens peu capables d'efforts intellectuels en s'appuyant sur leur crainte et sur leur espoir afin de les moraliser ; ensuite, peut-être, serviront-ils Dieu par amour, sans rien demander d'autre.

Ce salut du philosophe doit conduire à la connaissance de Dieu, et Maïmonide estime qu'il passe par une étude continue de la Torah et de la philosophie.

C'est une étude par amour désintéressé et aussi par crainte - mais dans un sens très précis - non pas par crainte d'être puni, mais par crainte d'être séparé de Dieu de notre fait.

Le comportement de l'homme - pensées, paroles et gestes - est requis,

constamment, de se hausser à la hauteur de cette vérité.

Non pas parce que, dans le cas contraire, il sera puni, mais parce que les défaillances de la réponse humaine à l'appel de Dieu (selon la Bible) privent de la proximité de Dieu. Cette privation pour Maïmonide est le mal. Au contraire, quand la réponse humaine se fait insistante, la proximité de Dieu se fait aussi insistante, et c'est ce que Maïmonide considère comme le bien.

FIN.

