



VOIE GÉNÉRALE ET TECHNOLOGIQUE

2^{DE}

1^{RE}

T^{LE}

Philosophie

ENSEIGNEMENT

COMMUN

MAÏMONIDE

Mots-clés

Moyen-âge, philosophie, philosophie juive, langage, science, raison, religion, vérité

Bibliographie

Œuvres de Moïse Maïmonide

- *Moreh Nevukhim*, Michael Schwarz (tr.), Tel Aviv, Tel Aviv University Press, 2002.
- *Le Guide des égarés [Dalalat al-Ha'irin]*, Osnabrück, O. Zeller, traduction Salomon Munk, 1964 (texte original en arabe et caractères hébraïques en annexe).
- *Delâlet'ü l-hairîn*, Ankara, Ankara üniversitesi basimevi, transcription et notes Hüseyin Atay, 1974 (transcription en arabe littéral).
- *Le Guide des égarés*, Paris, G.-P. Maisonneuve & Larose, traduction Salomon Munk, 1981, en trois volumes.
- *Le Guide des égarés*, Verdier, Les Dix paroles, nouvelle édition par René Lévy, 2012.
- *Commentaires du Traité des Pères, Pirqé Avot*, Lagrasse, Verdier, « Les Dix Paroles », traduction Éric Smilévitch, 1990.
- *Epîtres*, Paris, Gallimard, Tel, traduction Jean de Hulster, 1993.
- *La guérison par l'esprit précédé des Lettres de Fostat*, Bibliophane, « l'Entre-Nous », traduction Laurent Cohen, 2003.
- *Lettre sur l'astrologie*, Paris, Allia, traduction René Lévy, 2001.
- *Le livre des Commandements, Séfèr Hamitsvoth*, Lausanne, L'Âge d'Homme, traduction Anne-Marie Geller, 1987.
- *Le Livre de la connaissance*, Paris, PUF, Quadrige, traduction Valentin Nikiprowetzky et André Zaoui, 1990.
- *Les Principes de Maïmonide. Les fondements de la foi juive*, Paris, Editions Emounah, Arie Kaplan, adaptation française par Jacques Kohn.
- *Le Traité des huit chapitres*, Lagrasse, Verdier, « Les Dix Paroles », traduction Jules Wolf, 1983.

Études sur Maïmonide en français

- Alcoloumbre Thierry, *Maïmonide et le problème de la personne*, Paris, Vrin, « Etudes de philosophie médiévale », 1999.
- Attali Jacques, *Raison et foi. Averroès, Maïmonide, Thomas d'Aquin*, Paris, Bnf, Conférences del Duca, 2014.
- Bouretz Pierre, *Lumières du Moyen Âge. Maïmonide philosophe*, Paris, Gallimard, NRF Essais, 2015.
- Chalier Catherine, *Spinoza lecteur de Maïmonide*, Paris, Editions du Cerf, « Philosophie et théologie », 2006.
- Funkenstein Amos, *Maïmonide, Nature, histoire et messianisme*, Paris, Cerf, La Nuit surveillée, 1988.
- Gorlizki Ili, *Maïmonide-Averroès, une correspondance rêvée*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2004.
- Hadad Gérard, *Maïmonide*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- Idel Moshe, *Maïmonide et la mystique juive*, Paris, Cerf, Patrimoines Judaïsme, 1991.
- Leibovitz Yechayahou, *La foi de Maïmonide*, Paris, Cerf, Patrimoines Judaïsme, 1992.
- Lévy René, *La divine insouciance*, Lagrasse, Verdier, collection « philosophie », 2008.
- Maïmonide Obadia et David, *Deux traités de mystique juive, Le traité du puits, Le guide du détachement*, Lagrasse, Verdier, traduction Paul Fenton, 1987.
- Munk Salomon, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, Vrin, 1955.
- Roux Géraldine, *Du prophète au savant. L'horizon du savoir chez Maïmonide*, Paris, Cerf, Patrimoines Judaïsme, 2010.
- Roux Géraldine, *Maïmonide ou la nostalgie de la sagesse*, Paris, Seuil, coll. Points Sagesse, 2017.
- Strauss Leo, *Maïmonide*, Paris, PUF, Epiméthée, 1988.
- Toledano Ariel, *La médecine de Maïmonide*, Paris, In Press, 2018.
- Wohlman Avital, *Maïmonide et Thomas d'Aquin, Un dialogue impossible*, Fribourg, Editions universitaires Fribourg/Suisse, Dokimion volume 16, 1995.

Ouvrages généraux

- Attias Jean-Christophe, *Les Sépharades et l'Europe. De Maïmonide à Spinoza*, Paris, PU Paris-Sorbonne, Cahiers Alberto Benveniste, 2012.
- Lemler David, *Création du monde et limites du langage. Sur l'art d'écrire des philosophes juifs médiévaux*, Paris, Vrin, « Études de philosophie médiévale », 2020.
- Pinès Shlomo, *La liberté de philosopher. De Maïmonide à Spinoza*, Paris, Desclée de Brouwer, Midrash, 1997.
- *Mystique et philosophie dans les trois monothéismes*, Paris, Hermann, coll. « Rue de la Sorbonne », ouvrage collectif sous la direction de Danielle Cohen-Levinas, Géraldine Roux et Meryem Sebti, juin 2015.
- *L'influence de la religion néoplatonicienne dans les monothéismes au Moyen Âge*, sous la direction de Daniel de Smet et de Géraldine Roux, *Studia graeco-arabica*, Pacini Editors, décembre 2022 (à paraître)

Introduction

Maïmonide, philosophe, rabbin, médecin, est né à Cordoue en 1138, et, pour fuir les persécutions almohades, s'exila d'abord au Maroc puis à Fostat, quartier du vieux Caire, où il fut médecin à la cour de Saladin. Il y mourut en 1204. De Cordoue en Andalousie, à Fès au Maroc, en passant par Acre en Palestine, jusqu'à Fostat en Égypte, il passa sa vie dans le bassin méditerranéen, en terres d'Islam. Ces terres d'Islam s'étendent, au Moyen Âge, de l'Andalousie à l'Afrique du nord et à l'Extrême Orient, en passant par l'Asie centrale à l'Afrique sub-saharienne, et elles recouvrent diverses cultures, modes de pensée et de pratiques et ne peuvent ainsi constituer un ensemble homogène. Il est nécessaire d'avoir à l'esprit ces différents contextes historiques et sociopolitiques afin de mieux comprendre l'élaboration de la philosophie de Maïmonide.

Le monde tel que le perçoit Maïmonide est morcelé, soumis aux fluctuations géopolitiques. Les gouvernements s'érigent pour être remplacés par d'autres et les communautés juives deviennent des témoins impuissants de ces bouleversements avec la tentation de l'abandon pur et simple de leurs pratiques et de leur tradition ou celle des mouvements messianiques et apocalyptiques, et la tentation de la révolte armée, réprimée dans le sang par le pouvoir politique en place. Comment redonner espoir sans verser dans le repli identitaire ou la violence ? Comment ne pas appareiller hors d'une tradition qu'on peut juger irrationnelle depuis son interprétation littéraliste, quand on découvre les traditions étrangères, celle principalement de la philosophie gréco-arabe, au contenu souvent contraire à la Torah ou de ce qu'en rapporte la lecture traditionnelle ?

La grande originalité de Maïmonide consiste à suivre le chemin de ces contradictions, internes et externes, sans jamais céder à l'apologie, en inventant une figure opératoire, la perplexité, laquelle exprime le trouble des savants, dont celui de Maïmonide lui-même, et qui serait moins le signe d'une pathologie mentale ou spirituelle que l'épreuve que tout vrai savant doit affronter. La figure du savant paralysé dans ses contradictions, nous permettra d'étudier cette notion de perplexité comme la force et non une faiblesse du savant, selon Maïmonide.

Contexte

Depuis la destruction du Second Temple de Jérusalem, en 70 de notre ère, et l'Exil qui s'ensuivit, les communautés juives pratiquent leur religion sous l'autorité rabbinique, c'est-à-dire de maîtres du commentaire de la Torah, écrite et orale, puisant dans la lecture de ces textes des normes légales et morales scandant la vie quotidienne, individuelle et collective. Il n'y a plus d'État, plus de roi. L'Exilarque, représentant officiel du peuple juif en exil, perd son autorité face aux Gueonim, c'est-à-dire les savants des académies juives de Bagdad, centralisant les fonctions de représentation officielles, politiques, intellectuelles et religieuses *de facto*. Mais, s'il existe bien une suprématie de leur autorité à Bagdad, des académies juives prestigieuses vont naître en Andalousie, sous le califat omeyyade, comme l'académie de Lucena, où le père de Maïmonide a été élève. L'enseignement des Gueonim est traditionnel. Il s'appuie, d'une part, quasi exclusivement sur l'étude de la Torah et du Talmud. D'autre part, il met l'accent sur l'approche dialectique du Talmud, sur les discussions, souvent au détriment de la rigueur philologique, tout au moins tel que Maïmonide en dépeint

le mode d'exégèse. Or, c'est cette approche que les académies andalouses vont modifier, sur le modèle des maisons de la sagesse dans le monde arabo-musulman¹. Au travers de leurs traductions et commentaires, les savants juifs andalous étudient la philosophie, la logique, la physique et enrichissent la poésie juive de la créativité des poètes musulmans. Pour cela, ils font interagir des disciplines jusque-là distinctes – la lexicographie, la lexicologie, la sémantique et la grammaire – afin de leur donner le statut de science. On assiste donc à un bouleversement intellectuel avec des grammairiens approchant l'hébreu de manière linguistique, dont un des plus grands noms est Yehudah ben David Hayyug (~950-~1000), qui aura une grande influence sur l'approche maïmonidienne de la lexicographie et de son rapport général à l'hébreu. De même, Isaac Alfasi (1013-1103) et R. Joseph ibn Migash (1077-1141), à la tête de l'académie de Lucena, ont influencé la pensée de Maïmonide à travers l'enseignement que son père lui a dispensé. Si les académies bagdadiennes continuent d'exercer une influence en Syrie, en Palestine et jusqu'en Égypte, l'autorité intellectuelle se déplace vers l'Andalousie et le Maghreb sous le règne omeyyade.

Or, en 1147, les Almohades destituent le dernier gouverneur almoravide en Afrique du nord et envahissent l'Andalousie du sud. Ils sont d'origine berbère et leur pratique s'enracine dans l'enseignement d'un prophète autoproclamé, le Madhi Muhammad ibn Tumart (1080-1130), qui prône un islam pur et ascétique. Maïmonide a 9 ans. Un an plus tard, la ville de Cordoue est prise par les Almohades, puis celle de Grenade en 1154 et les grandes académies juives andalouses doivent fermer les unes après les autres. Fuyant de ville en ville en Andalousie toute sa jeunesse, essayant de trouver un lieu hospitalier à Fès, refuge qui se transforme en piège, jusqu'à son bref séjour à Saint-Jean-d'Acre, Maïmonide fait le sombre constat de l'immense difficulté de l'étude et de la pratique, à son époque, non par incapacité mais en raison du trouble du cœur – engendré par la peur et l'instabilité. Les conditions matérielles de survie occupant la plus grande partie des pensées des savants comme des communautés, leur intellect n'a plus le loisir de se consacrer à sa vocation première, celle de l'étude. Cette dernière est donc toujours contrainte par une pratique rendue difficile et parfois incompréhensible dans ces conditions historiques et politiques. En ce sens, Maïmonide est témoin des bouleversements géopolitiques et religieux du bassin méditerranéen, de la naissance du califat almohade du Maroc et de l'Andalousie, en passant par les croisades depuis son court séjour à Saint-Jean-d'Acre jusqu'à son arrivée en Égypte, en 1166, où il découvre une terre d'accueil, sous le califat ismaïlien des Fatimides, shiites, remplacés quelques années plus tard par le gouvernement ayyubide, sunnite, de Saladin, dont Maïmonide deviendra le médecin de la cour jusqu'à sa mort.

Philosophie

Maïmonide commence à rédiger le *Guide des égarés*, son traité philosophique majeur, en judéo-arabe, aux alentours de 1185 pour l'achever vers 1191. Son destinataire est le savant conduit à la perplexité – notion que Maïmonide forge dans ce traité et qui en est la cause et le mode d'exposition. Une première remarque de traduction s'impose. Le titre français, depuis la traduction au XIX^e siècle de Salomon Munk, *Guide des égarés*, est inapproprié, parce que le savant qui doute des fondements de sa foi n'est pas égaré. Le mot arabe utilisé par Maïmonide pour le désigner est *'hāir*, qui ne signifie pas « égaré » mais « dans le doute », « indécis », « incapable de choisir », paralysé par ses contradictions internes provenant du conflit entre ce qu'il découvre de la tradition philosophique et l'enseignement de sa tradition religieuse.

La perplexité n'est pas une mélancolie ni un scepticisme mais un outil philosophique puissant, briseur de certitudes. Et c'est cet outil qu'il veut faire découvrir aux savants révoltés. Le doute, loin d'être une faiblesse, est au contraire une force, dissolvant les certitudes des dogmatiques comme des sceptiques. Le remède ne consiste donc pas à concocter une potion pour adoucir le trouble intérieur ; il passe par l'éveil des savants à leur tâche. Il leur faut aller jusqu'au bout de leur trouble pour en sortir, affronter leurs contradictions, en suivre le chemin pour s'en libérer. Maïmonide lui-même en fait l'expérience au cours de sa vie, ainsi que l'atteste sa colère envers ceux qu'il considère comme des faux savants ou faux médecins, et son aveu d'ignorance des secrets les plus profonds de la Torah. Ainsi par exemple, abordant les sujets d'astronomie, en particulier la question, non résolue à son époque, des planètes errantes, il affirme : « Le plus grand hommage que j'aie pu rendre à la vérité, c'est d'avoir ouvertement déclaré combien ces matières me jetaient dans la perplexité et que je n'avais ni entendu ni connu de démonstration pour aucune d'elles². »

Le projet maïmonidien peut alors être compris depuis une critique de la raison dogmatique qui, elle seule, conduit au scepticisme, parce qu'elle conduit à l'échec de la raison ou de l'intelligence. De même que l'attitude sceptique consiste à nier l'utilité de la raison, à mettre l'accent sur son incapacité, la raison dogmatique condamne la porte de la métaphysique et, du même geste, les sciences qui en sont issues³. La perplexité ne provient pas de la prise de conscience désespérante des bornes de l'intelligence, comme si ces bornes étaient objectives, mais du mauvais usage de l'intelligence. Marquer les limites de l'intelligence humaine est une tâche proprement métaphysique et infinie, où le premier travail du savant est de renverser les illusions de la raison, celles précisément qui consistent à vouloir tout englober dans un système clos. La raison, pour Maïmonide, ne peut se donner à elle-même ses propres fondements, elle doit les trouver dans la Révélation, qui en donne l'orientation pratique, morale et politique. Cette quête est asymptotique, et c'est la lecture infinie et plurielle de la Loi que les savants-perplexes ont pour tâche de restaurer, perdue dans la fixation du sens devenu le sens univoque d'une tradition d'interprétation qui n'est pourtant pas unique. Cette restauration d'une science perdue passe alors par une réforme de la langue – retrouver le sens de l'hébreu, depuis son étude lexicographique et morphologique – qui permet la réforme de la pensée – avec un système de comptabilité entre concepts grecs et images bibliques – pour une réforme de l'interprétation en proposant une nouvelle méthode d'approche du texte biblique : l'interprétation allégorique.

Postérité

Si la philosophie de Maïmonide a pu irriguer directement ou indirectement la philosophie occidentale – Leibniz, Spinoza, Moïse Mendelssohn – grâce à ses traductions latines au milieu du XIII^e siècle, elle a très tôt engendré des controverses.

La première controverse commence avant la rédaction du *Guide des égarés*, et porte sur des points juridiques religieux, principalement autour de la résurrection des morts, opposant l'autorité centrale rabbinique de Bagdad au mouvement réformateur d'Égypte mené par Maïmonide lui-même.

2. *Guide des égarés*, II, 24.

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

La deuxième controverse⁴ prend toute son ampleur dans les années 1230-1235, autour du respect ou du non-respect de la tradition par le Cordouan. Le *Guide des égarés* est au centre du débat : refonder le judaïsme ne revient-il pas à le détruire ? Telle est la question angoissée et pleine de fureur de rabbins conservateurs et de kabbalistes devant l'audace du traité maïmonidien qui explique la tradition par une science profane. Salomon ben Abraham rallie les rabbins du Nord pour prononcer une excommunication en 1230. À Montpellier, on va jusqu'à saisir le tribunal de l'Inquisition pour condamner, en 1232, le *Livre de la connaissance* et le *Guide des égarés*. Ce déchaînement est une réaction, pourrait-on dire immunitaire, de la tradition elle-même. Comment un rabbin, se disant sans maître, peut-il mettre par écrit les fondements du judaïsme depuis le postulat d'une tradition perdue ? Pour ceux qui se réclament de cette même tradition – les rabbins descendants des Gueonim et les kabbalistes qui prennent leur source dans la tradition orale secrète remontant au Temple de Jérusalem –, c'est proprement une hérésie. La controverse a pour foyers les communautés juives du Languedoc, de la Provence et de la Catalogne, lieux également de diffusion massive des œuvres de Maïmonide, grâce à la famille des Tibbonides de Lunel. Excommunications et contre-excommunications se succèdent. Maïmonide fait trembler sur ses bases les fondements de l'enseignement traditionnel du judaïsme et, en ce sens, il a réussi sa réforme.

Il n'y a pour autant pas de schisme mais un déplacement du débat, qui va ouvrir notre modernité, avec la troisième controverse maïmonidienne, entre 1303 et 1306, opposant non pas une tradition à sa réforme mais le judaïsme au rationalisme philosophique. D'une certaine manière, c'est de ce débat que naîtront les figures de Spinoza et de Moïse Mendelssohn. L'un représente la séparation moderne des pouvoirs, l'autre les lumières de la *Haskalah*.

Spinoza, au XVII^e siècle, est un grand lecteur de Maïmonide et part, dans son *Traité théologico-politique*, du même constat : les vérités de la foi ne peuvent contredire les vérités de la philosophie. Cela le conduit à une conclusion bien différente : elles ne peuvent les contredire, car leurs domaines sont totalement indépendants ; la foi vise à l'obéissance, la philosophie à la connaissance. On peut comprendre les soubassements politiques d'une telle séparation. Si la religion n'a pour but que l'obéissance, elle ne peut en aucun cas être une condition de possibilité – comme l'affirment les philosophes médiévaux – du déploiement d'une quelconque liberté de pensée. Et cette conclusion, Spinoza la tire de la distinction maïmonidienne entre croyances vraies et croyances nécessaires. Pour Maïmonide en effet, les croyances nécessaires, sous-entendu au bon fonctionnement de la société, sont des images des croyances vraies qui en sont les fondements rationnels. De sa propre affirmation, Spinoza conclut à une séparation radicale de ces deux types de croyance : l'obéissance et la conception. Ce que Maïmonide tente d'unifier, Spinoza le sépare, faisant de Maïmonide le chef de file de l'orthodoxie rabbinique.

Moïse Mendelssohn, au XVIII^e siècle, voit dans la philosophie de Maïmonide l'impulsion nécessaire à la réforme du judaïsme et à son émancipation. La *Haskalah* vise à faire sortir le judaïsme du ghetto à travers une réforme culturelle et sociale, dans les pays d'Europe de l'Est et centrale, sur le modèle des Lumières, dans un souci d'intégration

4. Charles Touati, « La controverse de 1303-1306 autour des études philosophiques et scientifiques », in *Revue des études juives*, tome 127, n°1, janvier-mars 1968. pp. 21-37; https://www.persee.fr/doc/rjuiv_0484-8616_1968_num_127_1_1589

du judaïsme au mouvement général de rationalisme et d'humanisme des sociétés européennes. Et l'inspiration que lui donne Maïmonide est celle de l'intériorisation du judaïsme, transportable alors partout dans le monde. Mendelssohn traduit la Torah en allemand et la fait ainsi entrer de plain-pied dans la société de l'*Aufklärung*, des Lumières allemandes, avec une volonté de tenir ensemble universalité et judaïsme. Intériorisation, intégration, ouverture et unification sont les mots-clés de la *Haskalah*.

Raison, religion, langage

Texte 1 : la transmission du savoir et le projet d'une science par provision

« Je suis un petit parmi les moindres des maîtres d'Espagne dont l'élite est descendue en exil et je me suis consacré à l'étude de la Torah mais je n'ai pas atteint la science de mes pères, parce que l'époque, mauvaise et difficile, nous a nui et nous n'avons pas passé les nuits dans la sérénité. Nous sommes fatigués et nous n'avons pas de répit. Mais j'ai couru derrière les moissonneurs sur tous les chemins et j'ai glané. J'ai rassemblé les choses saines et consistantes, je n'ai pas repoussé non plus ce qui était sec et vide – et mon séjour à la maison a été de courte durée ».

Moïse Maïmonide, *Épître au Yémen (1172)*, in *Épîtres*, Paris, Gallimard, Tel, traduction Jean de Hulster, 1993, p. 50-51.

Remarques

Maïmonide compare sa recherche, dans une métaphore agricole en référence à Ruth 2:2, non pas à celle du moissonneur – le propre des maîtres du Talmud puis des maîtres andalous – mais à celle de leurs héritiers, qui en recueillent les restes, « les choses saines et consistantes » et les débris, représentés par « ce qui était sec et vide ». Il décrit le travail de sa vie qui ne consiste pas à récolter le fruit des moissons mais à scruter et à récupérer ce qui a été laissé là, les bribes d'une science dont les moissonneurs ont disparu, emportant, avec eux, leur récolte dans l'oubli.

L'hébreu étant, selon Maïmonide, une langue dont la plupart des règles de grammaire et de conjugaison semblent oubliées, les exégètes finissent par s'éloigner du Texte pour ne s'appuyer que sur des commentaires abordant les images bibliques dans un sens obvie, enfermant l'interprétation dans un sens littéraliste et les communautés juives, en proie aux persécutions et sans guide capable d'ouvrir à une pratique adaptable, fondent leurs espoirs sur des attentes messianiques les conduisant soit à la révolte armée, soit au désespoir.

Texte 2 : le doute, loin d'être une faiblesse, est le propulseur de la recherche authentique

« Le but de ce traité tout entier et de tout ce qui est de la même espèce est la science de la Loi dans sa réalité, ou plutôt il a pour but de donner l'éveil à l'homme religieux chez lequel la vérité de notre Loi est établie dans l'âme et devenue un objet de croyance, qui est parfait dans sa religion et dans ses mœurs, qui a étudié les sciences des philosophes et en connaît les divers sujets, et que la raison humaine a attiré et guidé pour le faire entrer dans son domaine, mais qui est embarrassé par le sens extérieur [littéral] de la Loi et par ce qu'il a toujours compris ou qu'on

lui a fait comprendre du sens de ces noms homonymes, ou métaphoriques, ou amphibologiques, de sorte qu'il reste dans l'agitation et dans le trouble. Se laissera-t-il guider par sa raison et rejettera-t-il ce qu'il a appris en fait de ces noms ? Il croira alors avoir rejeté les fondements de la Loi. Ou bien s'en tiendra-t-il à ce qu'il en a compris sans se laisser entraîner par sa raison ? Il aura donc tourné le dos à la raison et il s'en sera éloigné, croyant néanmoins avoir subi un dommage et une perte dans sa religion, et persistant dans ces opinions imaginaires par lesquelles il se sentira inquiet et oppressé, de sorte qu'il ne cessera d'éprouver des souffrances dans le cœur et un trouble violent ».

Moïse Maïmonide, *Guide des égarés*, introduction, Paris, Maisonneuve et Larose, traduction S. Munk, 1981, p. 11.

Remarques

Le savant que décrit Maïmonide n'est pas égaré, au sens où il aurait perdu la foi : il est un « homme religieux chez lequel la vérité de notre Loi est établie dans l'âme et devenue un objet de croyance, qui est parfait dans sa religion ». Il n'est pas non plus égaré au sens où il commettrait des fautes intellectuelles : « Il a étudié les sciences des philosophes et en connaît les divers sujets. » Il a forgé sa rationalité dans l'étude de la philosophie, qui lui permet d'approcher les secrets de la physique et de la métaphysique et qui aiguise, corrélativement, son esprit critique. Il est exempt de fautes morales : il est « parfait dans ses mœurs ». Le perplexe est donc un savant, parfait aussi bien dans sa rationalité, dans sa foi que dans ses mœurs. Si Maïmonide aborde ce trouble en médecin, le remède ne consiste pas à concocter une potion pour adoucir le trouble intérieur. Il passe par l'éveil des savants à leur tâche. Il leur faut aller jusqu'au bout de leur trouble pour en sortir, affronter leur malaise, suivre son chemin pour s'en libérer. Le Cordouan en a d'autant plus conscience qu'il est lui-même perplexe. Il s'adresse aux perplexes depuis le cœur de sa propre révolte. Ainsi par exemple, abordant les sujets d'astronomie, en particulier la question, non résolue à son époque, des planètes errantes, il affirme : « Le plus grand hommage que j'aie pu rendre à la vérité, c'est d'avoir ouvertement déclaré combien ces matières me jetaient dans la perplexité et que je n'avais ni entendu ni connu de démonstration pour aucune d'elles.⁵ »

Peut-on alors assimiler la perplexité à un scepticisme ? Le croyant-perplexe se trouve déchiré entre la nécessité de l'observance et le doute conduit par la philosophie, la langue de la rationalité, selon Maïmonide. Or, la racine de sa perplexité, dont la colère face à l'interprétation littérale de la Torah n'est qu'un symptôme, est finalement le constat des limites de la connaissance humaine et de ses contradictions qu'elle juge insolubles.

5. G, II, 24.

Texte 3 : les limites de la connaissance humaine, ni dogmatisme ni scepticisme

« L'homme ne doit pas précipitamment aborder la spéculation avec de fausses imaginations et que, s'il lui survient des doutes, ou que si la chose en question ne lui est pas démontrée, il ne doit pas l'abandonner et rejeter, ni se hâter de la déclarer mensonge, mais, au contraire rester calme, respecter la gloire de son Créateur, s'abstenir et s'arrêter. [...] Mais le but de ces sentences prononcées par les prophètes et les docteurs n'est pas de fermer entièrement la porte de la spéculation et de dépouiller l'intelligence de la perception de ce qu'il est possible de percevoir, comme le croient les ignorants et les nonchalants, qui se plaisent à faire passer leur imperfection et leur stupidité pour de la perfection et de la sagesse, et la perfection des autres et leur science pour de l'imperfection et de l'irrégion, « qui font les ténèbres, lumière, et la lumière, ténèbres » (Is. 5:20) ; toute l'intention est, au contraire, d'énoncer que les intelligences des mortels ont une limite à laquelle elles doivent s'arrêter ».

Moïse Maïmonide, *Guide des égarés*, I, 32, p. 113-114.

Remarques

La limite, en accord avec les docteurs du Talmud, ressemblerait à une borne de l'intelligence. Seul le sublunaire pourrait être connu. En ce sens, Maïmonide serait un sceptique, au sens philosophique du terme. L'impossibilité d'appréhender les principes fondateurs et intelligibles du sensible prendrait la forme d'une suspension de jugement pure et simple. Mais comme l'indique la fin de cet extrait, il n'est pas pour autant nécessaire de fermer les portes de la métaphysique. Maïmonide se distingue, en ce sens, fondamentalement d'un sceptique. L'observance de la Loi ferme la porte au scepticisme. Pas l'observance d'une tradition – laquelle peut à chaque instant être interrogée – mais les valeurs transmises par la Loi représentent la colonne vertébrale des actions et des pensées. « S'abstenir ou s'arrêter » ne consiste pas à suspendre son jugement mais à prendre conscience de ses limites : prendre conscience que nous ne sommes pas tout-puissants et que la science humaine n'est pas achevée. Tout n'est pas dit. La perplexité serait alors un outil philosophique puissant, briseur de certitudes. Et c'est cet outil qu'il veut faire découvrir aux savants révoltés. Le doute, loin d'être une faiblesse, est au contraire une force, dissolvant les certitudes et des dogmatiques et des sceptiques, à la recherche les uns comme les autres de la tranquillité, de l'apaisement des tensions par une réponse. Peut-on alors se libérer du trouble de la perplexité ? Maïmonide propose la pratique de l'intertextualité de la Torah et de la philosophie comme voie de recherche, depuis des outils précis : la lexicographie construisant un réseau de concordances entre images biblique et concepts philosophiques, l'interprétation allégorique et, par extension, la théologie négative.

Raison, croyance, épistémologie

Texte 4 : la parabole du palais et les degrés de croyances

« J'ouvre mon discours, dans ce chapitre, en te présentant la parabole suivante : Le souverain était dans son palais, et ses sujets étaient en partie dans la ville et en partie hors de la ville. De ceux qui étaient dans la ville, les uns tournaient le dos à la demeure du souverain et se dirigeaient d'un autre côté ; les autres se tournaient vers la demeure du souverain et se dirigeaient vers lui, cherchant à entrer dans sa demeure et à se présenter chez lui, mais jusqu'alors ils n'avaient pas encore aperçu le mur du palais. De ceux qui s'y portaient, les uns, arrivés jusqu'au palais, tournaient autour pour en chercher l'entrée ; les autres étaient entrés et se promenaient dans les vestibules ; d'autres enfin étaient parvenus à entrer dans la cour intérieure du palais et étaient arrivés à l'endroit où se trouvait le roi, c'est-à-dire à la demeure du souverain. Ceux-ci toutefois, quoique arrivés dans cette demeure, ne pouvaient ni voir le souverain, ni lui parler ; mais, après avoir pénétré dans l'intérieur de la demeure, ils avaient encore à faire d'autres démarches indispensables, et alors seulement ils pouvaient se présenter devant le souverain, le voir de loin ou de près, entendre sa parole, ou lui parler. — Je vais maintenant t'expliquer cette parabole que j'ai imaginée : Quant à « ceux qui étaient hors de la ville », ce sont tous les hommes qui n'ont aucune croyance religieuse, ni spéculative, ni traditionnelle [...]. Ceux-là sont à considérer comme des animaux irraisonnables ; je ne les place point au rang des hommes, car ils occupent parmi les êtres un rang inférieur à celui de l'homme et supérieur à celui du singe, puisqu'ils ont la figure et les linéaments de l'homme et un discernement au-dessus de celui du singe.

« Ceux qui étaient dans la ville, mais tournaient le dos à la demeure du souverain », ce sont des hommes qui ont une opinion et qui pensent, mais qui ont conçu des idées contraires à la vérité, soit par suite d'une grave erreur qui leur est survenue dans leur spéculation, soit parce qu'ils ont suivi ceux qui étaient dans l'erreur. Ceux-là, par suite de leurs opinions, à mesure qu'ils marchent, s'éloignent de plus en plus de la demeure du souverain ; ils sont bien pires que les premiers, et il arrive des moments où il devient même nécessaire de les tuer et d'effacer les traces de leurs opinions, afin qu'ils n'égarent pas les autres. — « Ceux qui se tournaient vers la demeure du souverain et cherchaient à y entrer, mais qui n'avaient pas encore aperçu la demeure du souverain », c'est la foule des hommes religieux, c'est-à-dire des ignorants qui s'occupent des pratiques religieuses. — « Ceux qui étaient arrivés jusqu'au palais et qui tournaient autour », ce sont les casuistes qui admettent, par tradition, les opinions vraies, qui discutent sur les pratiques du culte, mais qui ne s'engagent point dans la spéculation sur les principes fondamentaux de la religion, ni ne cherchent en aucune façon à établir la vérité d'une croyance quelconque. — Quant à ceux qui se plongent dans la spéculation sur les principes fondamentaux de la religion, ce sont « ceux qui étaient entrés dans les vestibules », où les hommes se trouvent indubitablement admis à des degrés différents. Ceux qui ont compris la démonstration de tout ce qui est démontrable, qui sont arrivés à la certitude, dans les choses métaphysiques, partout où cela est possible, ou qui se sont approchés de la certitude, là où l'on ne peut que s'en approcher, ce sont là « ceux qui sont arrivés dans l'intérieur de la demeure auprès du souverain. » »

Moïse Maïmonide, *Guide des égarés*, III, 51, p. 433-435.

Remarque

La parabole du palais, présentée au chapitre III, 51 du *Guide des égarés* comme une « conclusion », contracte dans une image littéraire la pratique du culte « véritable », c'est-à-dire rationnel pour Maïmonide. Cette image suit une gradation ascendante, de l'idolâtrie « naïve » au « culte suprême », celui du savant-prophète, qui correspond au degré de Moïse et des patriarches. Chaque type de croyant a une pratique particulière du culte. La croyance est la conception d'une idée, vraie ou fausse ; le culte en est la mise en pratique, en prenant pour guide de conduite soit ses passions, soit la tradition dans laquelle on a été élevé. La Loi ou la Torah est l'expression d'une raison universelle dont les passions représentent le rapport le plus éloigné, la tradition le rapport extérieur et la raison humaine l'expression la plus haute lorsqu'elle s'exerce en adéquation avec la raison universelle.

Langage, interprétation

Texte 5 : l'image des pommes d'or dans un filet d'argent. L'interprétation allégorique

« Comme une pomme d'or dans un filet d'argent à ouvertures très fines, telle est la parole dite selon ses deux faces. Et vois comme cette sentence s'applique à merveille à l'allégorie en règle ; car il dit que le discours qui a deux faces, c'est-à-dire qui a un [sens] extérieur et intérieur, doit avoir l'extérieur beau comme l'argent, mais son intérieur doit être encore plus beau que son extérieur, de manière que son intérieur sera, en comparaison de son extérieur, comme l'or est à côté de l'argent. Il faut aussi qu'il y ait dans son extérieur quelque chose qui puisse indiquer à celui qui l'examine ce qui est dans son intérieur, comme il en est de cette pomme d'or qui a été couverte d'un filet d'argent à mailles extrêmement fines : car, si on la voit de loin ou sans l'examiner attentivement, on croit que c'est une pomme d'argent ; mais, si l'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 de l'état des sociétés humaines, comme cela apparaît dans les paroles extérieures des Proverbes (de Salomon) et d'autres discours semblables ; mais leur [sens] intérieur est une sagesse utile pour les croyances ayant pour objet le vrai dans toute sa réalité ».

Moïse Maïmonide, *Guide des égarés*, introduction, p. 16-18.

Remarques

Considérons des pommes d'or encerclées d'un filet d'argent à mailles si fines que, de loin, du premier coup d'œil, on les perçoit argentées. Cet aspect argenté représente le sens extérieur, le plus évident, qui donne envie de s'approcher. L'argent est le sens littéral qu'une lecture attentive doit relayer par les allusions qu'il recèle. En effet, le filet est maillé et, dans les interstices, mêmes très fins, le savant rigoureux et attentif doit déceler le sens caché, secret, fait d'une matière encore plus noble : l'or de la connaissance profonde. Derrière la parole se cache le silence qui en est le souffle vital. L'or caché ne réside pas dans une exubérance langagière mais dans le silence intérieur – le silence plein de sens des images auquel doit faire écho le silence des passions du savant. C'est la première conjecture du *Guide*.

Le langage des hommes est celui des corps précisément parce qu'ils ne « connaissent » que le corps, le mélange de forme et de matière. Les hommes ne rencontrent que les

corps et ne peuvent donc concevoir ce qui est non corporel : ils ne peuvent concevoir que ce qu'ils connaissent déjà. Plus tard, Spinoza affirmera, dans l'appendice à la première partie de son *Éthique*, que « tous, se référant à leur propre complexion, inventèrent divers moyens de rendre un culte à Dieu afin d'être aimés par lui par-dessus les autres, et d'obtenir qu'il dirigeât la Nature entière au profit de leur désir aveugle et de leur insatiable avidité⁶ ». Confusion du tout et de la partie pour Spinoza, confusion de deux régimes d'existence pour Maïmonide : le régime de la matérialité et celui de l'intelligible.

L'image, abordée pour elle-même, sans la relier à son principe, devient la norme, occultant tout ce qui ne tombe pas sous le coup de sa représentation. Et c'est cette occultation qui est la racine de la construction des idoles dont on doit retenir le sens platonicien : l'*eidolon*, l'image-ombre confondue avec l'objet, prenant sa consistance dans ce rapport imaginaire.

Texte 6 : l'ambiguïté de la langue

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

Moïse Maïmonide, *Guide des égarés*, II, 29, p. 210-2011.

Remarques

Maïmonide donne l'exemple de l'hébreu et de l'arabe, deux langues sémitiques très proches, afin de mettre en évidence une difficulté de compréhension qui tient non aux différences mais aux similitudes : c'est la proximité des langues qui est source de confusion. « La Loi parle le langage des hommes » ; les prophètes, eux, utilisent une langue qui leur est propre, et d'ailleurs propre à chacun d'eux. Mais elle leur sert à exprimer une idée qui n'est pas de l'ordre du régime ordinaire du langage. D'où la nécessité d'opérer un écart de signification entre leur langage et ce qu'on croit en comprendre. C'est le rôle de l'homonymie, qui relaie la métaphore afin de dégager la telle différence de sens. Ainsi, le problème n'est pas la littéralité du texte en tant que tel mais l'écart incompris entre le langage quotidien et le langage des prophètes. Lire la langue des prophètes ne consiste pas à la traduire dans une autre ; cela dans la reconnaissance de la différence de sens par rapport à la langue commune qu'est le langage humain.

6. Baruch Spinoza, *Éthique*, Livre 1, Appendice, Paris, Garnier-Flammarion, traduction Charles Appuhn, 1965, p. 62-63.