

LES CONTRADICTIONS ET LES DIVERGENCES DU *GUIDE DES PERPLEXES* DE MAÏMONIDE

Géraldine ROUX

(Institut Universitaire Européen Rachi)

Résumé

Si, dans la tradition de lecture straussienne du *Guide des perplexes* de Maïmonide, le cryptage du traité semble obéir à une logique de contradictions, l'étude de la notion arabe de divergence (*ikhtilāf*, en arabe) nous montre que loin d'obéir à une stricte polarité, les tensions du traité traduiraient la structure des vérités métaphysiques à dévoiler et l'accès même à ces vérités.

ملخص

إذا كان تشفير رسالة ابن ميمون دليل الحائرين حسب تقليد القراءة الشتراوسية يظهر لنا على أنه يحترم منطق التناقضات فإن دراسة مفهوم الاختلاف لدى الفلاسفة العرب يكشف لنا على أن توترات الرسالة بعيدا عن مجرد احترام استقطاب صارم تترجم بنية الحقائق الميتافيزيقية التي يجب ليس فقط اظهارها و إنما ايضا معرفتها

Abstract

If, in the tradition of the straussian's reading of the *Guide of the perplexed* of Maimonides, the encoding of the treaty seems to obey a logic of contradictions, the study of the Arabic notion of divergence (*ikhtilāf*, in Arabic) shows us that far from obeying a strict polarity, the tensions of the treaty would translate the structure of the metaphysical truths to be revealed and the access to these truths.

Selon Leo Strauss, dans son article sur « le caractère littéraire du Guide des Perplexes¹ », le Guide² n'est ni un livre philosophique ni un ouvrage théologique. Il n'est pas philosophique puisque d'une part, la philosophie pour Maïmonide se confond avec la philosophie aristotélicienne et d'autre part, il est expressément affirmé, dès l'introduction du traité, que le but du Guide est « la science de la Loi dans sa réalité³ ». Si Maïmonide établit, comme on peut le lire dans l'introduction du Guide, une certaine compatibilité entre le récit du Commencement et la Physique d'Aristote et le récit du Char et la

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

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

³ G, introduction, p. 7.

Métaphysique, et la pose même comme une relation identitaire¹, l'« observation préliminaire » de la deuxième partie du traité donne un sens plus profond à cette affirmation :

Sache que, dans ce traité, je n'ai pas eu pour but de composer (un ouvrage) sur la science physique, pas plus que d'analyser d'après certains systèmes les sujets de la science métaphysique, ou de reproduire les démonstrations dont ils ont été l'objet [...]. Mon but dans ce traité n'a été autre que celui que je t'ai fait connaître dans son introduction ; à savoir, d'expliquer les obscurités de la loi et de manifester les vrais sens de ses allégories, qui sont au-dessus des intelligences vulgaires².

Si l'on considère ce passage de l'« observation préliminaire » pour lui-même, la philosophie n'a d'autre but que de fonder la Loi, ce qui corrobore l'affirmation de Leo Strauss pour qui le Guide n'est pas un traité philosophique³. D'autre part, en partant des présupposés du Mišneh Torah, affirmant la compatibilité de la philosophie et de la Loi, le but du Guide prendrait un éclairage différent : « Mais puisque toutes ces lois ont été établies par des preuves estimables et claires, libres de tout jaillissement et irréfutables, nous n'avons pas besoin de nous préoccuper de l'identité de leurs auteurs, s'ils étaient des prophètes hébreux ou des sages païens⁴. » Maïmonide n'y affirme aucune identité de la Loi et de la philosophie – la Loi, en tant que fondation de la raison elle-même ne peut logiquement lui être identique – mais bien plutôt une compatibilité. La Loi révélée ne peut contredire les lois de la raison, si et seulement si, ces dernières sont prouvées par une démonstration irréfutable. De ces premières remarques, il apparaît que Maïmonide ne vise pas à composer un traité philosophique, puisqu'il n'y a pas de relation identitaire entre la philosophie et la Loi. Sa finalité n'est pas non plus la composition d'un traité strictement religieux, le but du Mishneh Torah, mais le questionnement de cette correspondance problématique. Pour le dire autrement, si la « science de la Loi », en fonction de ses visées pédagogiques et juridiques, se doit de postuler cette correspondance, la « science de la Loi dans sa réalité » a pour tâche de refonder ce réseau de correspondances non plus postulé mais devant être démontré⁵. Maïmonide ne vise à composer ni un traité sur la langue⁶ ni un traité philosophique ni même un traité religieux, au sens d'halakhique, mais d'établir et surtout de fonder ces connexions, au moyen non seulement de leurs similitudes, traduites par les métaphores, mais principalement en mettant en lumière leurs différences, les écarts, en se servant de contradictions, de tensions et de silences. Comment comprendre cette tâche et surtout quel peut-être le trajet de ce traité parcouru de tensions ?

Avant d'essayer de déterminer l'ossature de cette science des racines de la religion, il nous faut définir la méthode d'approche à adopter. En effet, Maïmonide exhorte son lecteur à ne pas lui demander « ici autre chose que les premiers éléments », comme il l'indique dans l'introduction du traité : « Ces éléments même ne se trouvent pas, dans le présent

¹ G, introduction, p. 9 : « le *Ma'aseh ber'ešit* (récit de la création) est la science physique et le *Ma'aseh merkavah* (récit du char céleste) la science métaphysique. »

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

³ Leo STRAUSS, *Maïmonide*, « Le caractère littéraire du *Guide pour les perplexes* », *op. cit.*, p. 217 : « Ainsi, nous sommes amenés à conclure qu'aucun sujet philosophique d'aucune sorte n'est, en tant que tel, le sujet du *Guide*. »

⁴ *Mišneh Torah, Sefer Zemanim*, chap. 17 ; traduction de l'auteur.

⁵ Projet problématique, parcouru de tensions (passant notamment par une stratégie d'écriture précise, la lexicographie, déroulant cette intertextualité à partir de la confrontation des langues) prenant le plus souvent le chemin de la conjecture bien plus que de la démonstration.

⁶ G, I, 10, p. 55 : « Ce n'est pas ici un traité sur la langue. »

traité, rangés par ordre et de manière suivie, mais au contraire, disséminés et mêlés à d'autres sujets qu'on voulait expliquer¹.» Seuls les linéaments de cette science seront mentionnés, eux-mêmes disséminés au moyen d'un dispositif littéraire très précis : contradictions, répétitions, omissions, mots ambigus, silences, dissémination. Autant d'irrégularités volontaires qui serviront de caches au sens profond que l'auteur se propose de dévoiler. Or, comment naviguer entre ces dispositifs ? Participent-ils de la même logique et dans ce cas quelle est-elle ?

Pour répondre à cette question, il est nécessaire d'étudier le mode de lecture de la Loi que se propose Maïmonide. Dans l'introduction du Guide deux méthodes sont mises en évidence : l'explication allégorisante, celle des théologiens imitant les allégories prophétiques, que l'auteur refuse d'adopter², tout au moins dans son mode d'explication, et une autre méthode, comme esquissée au passage, « expliquant ce qui a besoin d'explication³ », à partir de laquelle le lecteur averti devra combiner les chapitres du traité les uns avec les autres⁴ afin d'en reconstituer l'ordre disséminé. D'ores et déjà, on peut donc distinguer trois niveaux de sens : la lecture des allégories prophétiques, l'écriture ésotérique du Guide et sa lecture comme reconstruction du sens caché. Une des clés de cette reconstruction sera donnée dans « l'observation préliminaire » dévoilant « les causes de la contradiction ou de l'opposition qu'on trouve dans un livre ou un écrit quelconque⁵ ». C'est d'ailleurs ce qui fera dire à Leo Strauss « que l'on peut justement caractériser comme littérature à paraboles l'espèce de livres ésotériques à laquelle appartient la Bible [...]. Maïmonide enseigne la vérité non en inventant des paraboles (ou en utilisant des contradictions entre des énoncés paraboliques), mais en utilisant des contradictions conscientes et intentionnelles, cachées du vulgaire, entre des énoncés qui ne sont ni paraboliques ni énigmatiques⁶ ». Et c'est cette affirmation qu'il nous faut interroger. Peut-on réduire les tensions du Guide à une stricte polarité logique ?

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

Leo Strauss distingue trois sens du mot « secret » qui correspondent à chacune des manières de se dévoiler tout en se cachant. Le secret peut être caché derrière une parabole ou un mot, comme la parabole de Salomon ; la parabole elle-même ou le mot peut cacher un secret, comme dans l'image des pommes d'or encerclées d'un filet d'argent ; enfin, le secret peut être la chose elle-même et non le seul mot. Il serait la chose à laquelle se réfère la signification cachée et ce genre de secrets ne peut être accessible qu'à la vision prophétique. Or, « l'instrument a cessé de fonctionner⁷ ». Il n'y a plus de prophéties ni de prophètes depuis le temps de l'Exil. Par voie de conséquence, ne peuvent être étudiées que les deux premières formes de secret, objets des savants lisant l'Écriture. Ce sont les objets du Guide dont le but est de les déterrer, enfouis sous les

¹ G, introduction, p. 9-10.

² Cf. G, introduction, p. 15 : « il nous semblait qu'en procédant nous-mêmes par voie d'allégorie et en cachant ce qui doit rester caché [...] nous n'aurions fait pour ainsi dire que substituer un individu à un autre individu de la même espèce. »

³ G, introduction, p. 15.

⁴ G, introduction, p. 22.

⁵ G, introduction, p. 26.

⁶ Leo STRAUSS, *Maïmonide*, « Le caractère littéraire du *Guide pour les perplexes* », *op. cit.*, p. 245.

⁷ G, II, 36, p. 289.

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

Pour cela, Maïmonide nous donne une piste dans sa lettre à Joseph ben Judah ibn Shim'on : « Et quand tu eus fait sous moi tes études de logique, mon espérance s'attachait à toi et je te jugeais digne de te révéler les mystères des livres prophétiques¹. » La science logique peut être alors assimilée à une sorte de test préalable, d'examen de passage permettant d'évaluer la capacité de l'étudiant, Joseph, et, plus généralement, de tout lecteur potentiel. Il faut lire d'ailleurs en ce sens les causes générales de la contradiction ou de l'opposition, suivant le triple niveau de sens, comme une grille de lecture des différents textes : Talmud, Torah, livres des philosophes et Guide.

« Les causes de la contradiction ou de l'opposition qu'on trouve dans un livre ou dans un écrit quelconque sont au nombre de sept². » Ceci nous confronte à une première difficulté. L'auteur assimile-t-il la contradiction à l'opposition ou s'agit-il de deux formes logiques différentes ? En d'autres termes, le « ou » est-il inclusif ou exclusif ? Afin de répondre à cette question, nous nous servons des analyses de Marvin Fox qui se fonde sur la traduction anglaise de Pinès :

Maimonides begins his instructions on this point in the following way : One of seven causes should account for the contradictory or contrary statements [...] We should note first that he is speaking about « statements » and then that he specifically refers to those that are « contradictory or contrary ». Now, as we shall show, these are technical terms in logic, and specifically in Maimonides' own logic [...] Maimonides was thoroughly familiar with al-Fârâbi's teaching concerning the opposition of propositions. When we add to this the fact that the relations of propositions as set forth in the square of opposition had become a standard part of logic in the intellectual world that Maimonides inhabited, there can no doubt that he knew and accepted these rules as correct.³

Selon cette hypothèse, les propositions dont parle l'auteur dans son « observation préliminaire » devraient être lues à l'aune de la logique d'Aristote et plus précisément du *Traité de logique* de Maïmonide. Ce dernier, qu'il soit ou non authentique, pourrait ainsi, si cela se confirmait, servir de grille générale de lecture du Guide tout entier, en tant que condensé de logique médiévale, que tout savant philosophe connaissait et appliquait.

En introduction à l'étude de la construction des syllogismes, le chapitre IV du *Traité de logique* analyse les différentes formes d'opposition, c'est-à-dire les relations existant entre deux propositions ayant le même sujet et le même prédicat (portant sur les propriétés du sujet) mais dont la quantité ou la qualité peuvent changer. Dans le genre « opposition », entre les espèces que sont la contrariété, et ses variantes, et la contradiction. Ainsi, « lorsqu'< il y a > opposition entre deux assertions parmi celles qui ont des marques, alors < cette situation > a un nom qui lui est propre. C'est le cas lorsque chacune des deux assertions opposées est liée à une marque universelle [...], nous nommons alors ces deux assertions les contraires [Al-mutadādda, en arabe]⁴. » Il ajoute, en corollaire : « Si à chacune des deux est liée une marque particulière [...], nous les nommons **ce qui est sous les contraires** [mā tahā at al-mutadādda, en arabe]⁵. » Pour comprendre leur

¹ G, introduction, p. 4. Le chapitre 5 du premier livre du traité reprendra et développera cette idée : « Ce n'est qu'après avoir acquis la connaissance d'axiomes vrais et certains, après avoir appris les règles du syllogisme et de la démonstration, ainsi que la manière de se préserver des erreurs de l'esprit, qu'il pourra aborder les recherches sur ce sujet » (G, I, 5, p. 46-47).

² G, introduction, « observation préliminaire », p. 26 ; que j'ai souligné.

³ Marvin FOX, *Interpreting Maimonides, Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1990, p. 68-69.

⁴ MAÏMONIDE, *Traité de logique*, IV, 6, Paris, Desclée de Brouwer, collection « Midrash », traduction Rémi Brague, 1996, p. 43-44, dont l'abréviation sera TL dans les prochaines notes. .

⁵ Ibid., p. 44.

visée interprétative dans le Guide, il est nécessaire de les lier aux catégories aristotéliennes du jugement : « Puisque la négation contraire à la proposition tout animal est juste est celle qui exprime que aucun animal n'est juste, il est clair que ces deux propositions ne seront jamais à la fois vraies, en même temps ni par rapport au même sujet. Par contre, leurs opposées [subcontraires] seront parfois vraies en même temps : ce sera le cas, par exemple, pour quelque animal n'est pas juste et quelque animal est juste¹. » Une proposition, ou assertion, simple est composée d'un sujet et d'un prédicat qui peuvent être articulés par une copule. Pour savoir si des propositions sont contraires ou contradictoires, il faut déjà déterminer le type de sujet auquel nous avons affaire : sa « marque », c'est-à-dire sa quantité, peut-être universelle ou particulière. Ce qui est universel est valable pour une totalité d'êtres ou d'idées, quel que soit l'ensemble auquel ces êtres ou idées appartiennent et il ne peut exister aucune exception. Par exemple : « Tous les hommes sont mortels. » Ce qui est particulier ne concerne qu'un individu ou une partie des individus d'une espèce – à la différence du singulier dont on ne considère pas l'appartenance. Par exemple : « Quelques hommes sont grands. » La particularité fait référence à un groupe mis en rapport avec un groupe plus grand, comme, dans cet exemple, avec des hommes plus petits. Maïmonide donne l'exemple de deux propositions contraires : « Tout homme est animal » et « pas un seul homme n'est animal ». La quantité, dans les deux cas, est universelle (la marque de la contrariété). Seule la qualité change : la première proposition affirme, la seconde nie. C'est donc sur leur qualité qu'il faudra juger leur valeur de vérité. Par conséquent, si deux propositions ont trait à un universel, alors elles sont contraires et ne peuvent être toutes deux vraies mais peuvent être toutes les deux fausses. En effet, formellement, l'une des deux doit être fausse en raison du principe de contradiction. Mais, sur le fond, rien ne prouve, dans leur énonciation leur vérité ou leur fausseté. Seule une autre proposition sera donc discriminante, à moins que ces contraires soient d'un genre différent ou soient eux-mêmes des genres, auquel cas, si les sujets n'appartiennent pas au même genre, ils ne peuvent être mis en rapport. Quoiqu'il en soit, si la vérité de l'une des deux propositions est démontrée, l'autre sera nécessairement fausse.

Selon la logique de Maïmonide, si deux propositions sont marquées par le particulier, elles sont subcontraires et ne peuvent être toutes les deux fausses. L'auteur donne un exemple : « Quelque homme écrit » et « quelque homme n'écrit pas ». Là encore, la quantité est la même (cette fois une quantité particulière), seule change la qualité, affirmative ou négative. À l'inverse de la contrariété, ces propositions subcontraires, de manière formelles, ne peuvent être fausses en même temps, en raison toujours du principe de contradiction. En démontrant la fausseté de l'une des deux propositions on peut donc, du même geste affirmer la vérité de l'autre.

Reste donc la contradiction qui oppose deux propositions de quantité et de qualité différentes : « Et si à l'une est liée une marque universelle et à l'autre une marque particulière, nous les nommons les **contradictaires** [al-mutanāqid, en arabe] [...]. Elle est de deux sortes : L'une < de ces > sorte<s> est que l'une des assertions soit affirmative universelle, et l'autre négative particulière [...]. La seconde sorte est que l'une des assertions soit négative universelle, et l'autre affirmative particulière². » L'une et l'autre propositions ne peuvent être vraies en même temps, comme elles ne peuvent être toutes les deux fausses. Maïmonide donne un exemple concernant la première sorte de contradiction : « Tout homme est animal » et « il n'est pas vrai qu'un homme soit animal » concerne la première sorte de contradiction. Cette contradiction oppose une proposition affirmative (qualité) universelle (quantité) et une proposition négative particulière. Étendons cet exemple à la seconde sorte de contradiction : « Pas un seul

¹ ARISTOTE, *Organon, Catégories*, X, 20a15-19, Paris, Vrin, traduction J. Tricot, 1994, p. 110.

² TL, Chapitre IV, p. 44.

homme est animal » et « quelque homme est animal ». Dans ce cas, s'opposent une proposition négative universelle et une proposition affirmative particulière. Si la vérité de la première proposition est démontrée, les propositions deux et trois seront nécessairement fausses puisqu'elles nient son universalité. Toute proposition contraire ou subcontraire englobée par l'une ou l'autre proposition contradictoire pourrait donc être jugée vraie ou fausse si son contenu y fait référence ou y est englobé.

Ainsi, à la lumière du *Traité de logique*, la première phrase introductive de l'« observation préliminaire » nous donnerait la grille de lecture aussi bien de la méthode interprétative du *Guide* que de son mode d'écriture : « les causes de la contradiction ou de la contrariété [asbāb al-tanāqud aw al-tadādd, en arabe] des propositions qu'on trouve dans un livre ou dans un écrit quelconque sont au nombre de sept¹ ». Si l'on s'en tient à nos premières remarques logiques, le traité tout entier pourrait être lu à l'aune de la logique de la contradiction et de la contrariété et il nous « suffirait » de repérer les propositions qui relèveraient de la contrariété ou de la contradiction.

La première cause de la contradiction ou de la contrariété est due à des références sans citations, la deuxième à l'évolution de la pensée de l'auteur, la troisième au double sens, littéral et figuré, des paroles d'un auteur, la quatrième à la confusion de deux sujets abordés, la cinquième à la nécessité pédagogique, la sixième à l'écriture cryptée² et la septième à la nécessité de l'obscurité du discours, à cause du statut des vérités abordées. Or, il est intéressant de remarquer que seules les première, troisième, quatrième, sixième et septième causes sont liées directement à la contradiction et à la contrariété exposées dans la proposition introductive. En ce qui concerne la deuxième et la cinquième cause, Maïmonide omet les notions de contradiction ou de contrariété. Comment comprendre cette omission ?

Un élément de réponse semble donné par la concordance des différents livres étudiés dans le *Guide* avec ces causes, précisément avec l'introduction de la notion de divergence [ikhtilāf, en arabe] au sujet des contradictions du Talmud : « Quant aux contradictions [al-tanāqud, en arabe] et aux divergences [al-ikhtilāf, en arabe] qu'on trouve dans le Talmud³. » Maïmonide avait utilisé cette même notion au sujet de son propre traité dans lequel tel chapitre « encore renfermera des sujets difficiles, à l'égard desquels on croit quelques fois le contraire de ce qui est vrai⁴ ». La notion que S. Munk traduit par « contraire » est khilāf, notion déjà présente dans le *Traité de logique* sous le nom de « syllogisme de contraste⁵ ». Selon Marvin Fox :

In the history of logic before Maimonides, the term has no established use. It appears that only one of the earlier Arab logicians used the term at all, and his usage is so broad as to rob it of any technical significance [...]. We can only conclude that he has deliberately introduced a non-

¹ G, introduction, « observation préliminaire », p. 26 ; traduction modifiée.

² *Ibid.*, p. 28 : « Lorsque la contradiction se dérobe et ne se manifeste qu'après plusieurs prémisses » et contradiction qui n'est pas due, dans le cas des « savants auteurs », à un oubli. Doit-on alors en conclure que la volonté de l'auteur en serait la cause, comme un cryptage volontaire afin d'avancer masqué ? Est-ce une des causes des contradictions du *Guide* alors même que Maïmonide affirme *explicitement* que les divergences du traité sont dues aux cinquièmes et sixièmes causes ?

³ *Ibidem.*, p. 29. De même, on retrouve cette notion dans sa « recommandation au sujet de ce traité », G, introduction, p. 23 : « car il se pourrait que ce qu'il aura compris dans les paroles fut le contraire (*khilāf*) de ce que j'ai voulu dire. »

⁴ *Ibidem.*, p. 16 ; que j'ai souligné.

⁵ *TL*, chap. 7, p. 56 : « Les spécialistes de cet art ont une des espèces du syllogisme qu'ils nomment syllogisme de contraste [*Qiyās al-khilāf*, en arabe]. »

technical term in order to make careful readers aware that in his book we must look for and deal with types of inconsistency that are not standard logical forms¹.

Cette notion de « divergence » concernerait les deuxième et cinquième causes, par l'omission même – qu'on doit tenir pour volontaire – des notions de « contradiction » ou de « contrariété » dans l'explication de ces causes. Suivant cette hypothèse, elle indiquerait une autre forme de logique que celle des contraires et des contradictions et elle traverserait le Guide comme l'auteur semble l'indiquer en affirmant que « les divergences [al-ikhtilāf] qui peuvent exister dans le présent traité émanent de la cinquième et de la septième causes² ». Transgresse-t-elle pour autant le principe de contradiction, fondement de la logique traditionnelle, et doit-on l'appliquer au traité tout entier en réfutant la thèse straussienne de la méthode par contradiction ?

Pour ce qui est de la lecture de certains récits du Talmud, les divergences semblent coïncider avec des causes non pas sur-logiques mais plutôt infra-logiques, en tant que causes psychologiques de l'écriture d'un livre, et c'est en ce sens que l'omission de l'auteur doit être tenue pour volontaire. En effet, les deuxième et cinquième causes correspondent respectivement à certains passages du Talmud (Guemara) et aux Midrašôṭ et Haggadoṭ. Elles font référence à l'évolution de la pensée d'un auteur et à la nécessité pédagogique d'un enseignement. Cette évolution chronologique échappe, par définition, au cadre de la logique et pourrait être implicitement comprise comme une divergence, marquant cette tension. Plus important encore, la cinquième cause, omettant également les notions de contradiction et de contrariété, se rapporte à la nécessité pédagogique visant à enseigner un sujet tout en le laissant « à la portée de l'imagination de l'auditeur³ ». Selon les indications de l'auteur dans sa lettre à Joseph ben Judah, la logique peut être considérée comme un examen de passage permettant de discriminer non seulement entre les propositions vraies et fausses mais finalement entre l'opinion, de l'ordre de l'imagination, et la connaissance. La divergence serait alors incluse dans le champ de l'imagination. Là où la connaissance n'est pas évidente et le sujet obscur, voire non démontrable, l'enseignant fait appel à des propositions divergentes afin de guider l'élève dans l'approfondissement du sujet. La divergence pourrait alors être assimilée au champ de l'infra-logique, de l'infra-rationnel.

Maïmonide explique, comme au passage, que « les divergences qui peuvent exister dans le présent traité émanent de la cinquième et de la septième cause ». Depuis cette proposition, deux hypothèses se dessinent. Soit le Guide ne contient que des divergences et échappe à la pure logique aristotélicienne, soit, comme semble l'indiquer la construction même de cette proposition, son « observation préliminaire » n'indique que des divergences et passe sous silence les contradictions qui le jalonnent. D'autre part, en ne mentionnant que les divergences du traité et en les identifiant explicitement aux cinquième et septième causes, le sens même de la notion de divergence est infléchi. Si la cinquième cause est identifiée à la nécessité pédagogique, la septième est celle de la nécessité ontologique où le discours prend la forme des choses qu'il se propose de dévoiler⁴. Or, là encore une difficulté se fait jour. Si l'auteur affirme que les divergences du traité appartiennent également à la septième cause, cette même cause ne fait aucune référence aux divergences. Comment interpréter ce flottement de sens, ces omissions

¹ Marvin FOX, *Interpreting Maimonides*, *op. cit.*, p. 73.

² G, introduction, p. 31.

³ G, introduction, p. 27.

⁴ G, introduction, p. 28 : « La nécessité du discours quand il s'agit de choses très obscures dont les détails doivent être en partie dérobés et en partie révélés » affirmation qui doit être articulée à la définition des sujets que le traité se propose de dévoiler : G, introduction, p. 10 : « la vérité tantôt nous apparaît de manière à nous sembler (claire comme) le jour, tantôt elle est cachée par les choses matérielles et usuelles [...] » et p. 12 : « La chose apparaîtra, et se fera entrevoir, et qu'ensuite elle se dérobera. »

répétées : est-ce la marque d'une articulation, même ténue, entre divergence et contradiction ?

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

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

Selon la déclaration de l'auteur, le sujet principal de « toute cette observation préliminaire » concerne « la contradiction ou l'opposition qui se montre dans le sens extérieur de certains passages de tous les livres prophétiques, elle émane de la troisième et de la quatrième cause¹ ». Maïmonide fait bien sûr référence ici à son interprétation allégorique de ces textes mais il ajoute : « Quant à la question de savoir s'il existe dans les livres des prophètes des contradictions [tanāqud en arabe] émanant de la septième cause, c'est là une chose qu'il y a lieu d'examiner et de discuter, et il ne faut pas décider au hasard². » La troisième et la quatrième causes touchent au sens extérieur des livres prophétiques et le sens profond de ces livres pourrait être trouvé à partir de la septième cause. L'auteur affirme que nous ne devons pas faire d'hypothèse sur cette question. Sa démonstration semble alors problématique. Une piste nous est donnée avec l'introduction des « Mystères de la Loi ». En effet, dans toute « l'observation préliminaire », seuls les livres prophétiques sont explicitement reliés aux mystères/crets de la Loi que le Guide se propose de dévoiler. Est-ce à dire que tous les autres livres cités dans l'observation n'en font pas partie ? Cela signifie également que les livres prophétiques relèvent d'une autre forme de logique, celle des vérités qui se dévoilent pour ensuite se dérober.

Nous nous heurtons encore à une autre sorte de difficulté quant à la cause des divergences des livres des philosophes : « Elle émane de la cinquième cause³. » La difficulté n'est-elle alors que d'ordre pédagogique ? Suivre le sens littéral de cette affirmation nous conduirait à postuler que, si la philosophie contient des sujets obscurs, le mode d'exposition par contradictions ne serait pas intrinsèque à ces vérités, comme ce serait le cas des livres prophétiques s'il est démontré qu'ils relèvent de la septième cause. L'exposition serait telle en raison seulement de la capacité de l'auditeur à comprendre ses objets. Or, n'est-ce pas là nier l'identification du Ma'aseh Ber'esit et du Ma'aseh Merkavah à la physique et à la métaphysique ? L'omission pourrait être volontaire également, non seulement dans une stratégie pédagogique mais parce que l'« observation préliminaire » traite des divergences des livres des philosophes, non des contradictions. Cette omission pourrait alors être reliée à celle du traitement des tensions du Guide dans cette même observation.

¹ G, introduction, p. 30.

² *Ibid.*, p. 31.

³ G, introduction, p. 31.

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

Quant au présent traité, j'y adresse la parole, ainsi que je l'ai dit, à celui qui a étudié la philosophie et qui a acquis des sciences véritables, mais qui, croyant aux choses religieuses, est perplexe [هـ اير, en arabe] au sujet de leur sens [...] Mais tel chapitre servira de préparation à un autre ou appellera l'attention sur l'un des sens d'un mot homonyme dont je ne voudrai pas parler expressément dans cet endroit [cinquième cause des contradictions] ; tel autre chapitre expliquera quelque allégorie ou avertira que tel sujet est une allégorie [il semblerait émaner de la troisième cause] ; tel autre encore renfermera des sujets difficiles, à l'égard desquels on croit quelques fois le contraire [khilāf] de ce qui est vrai¹.

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

Les contradictions et contrariétés relevées dans les livres prophétiques participent ainsi à la septième cause – prenant la forme des divergences – qui serait le fondement de leur exposition allégorique par les prophètes et de leur interprétation allégorique que se propose le Guide. Quelle sera alors la place de la philosophie dans un tel projet ? Le fait d'assimiler les divergences des philosophes à la cinquième cause tendrait à montrer que seule leur méthode pédagogique est utilisée par le Guide, explicite dans la lecture même des causes des divergences du traité. Si le traité ne renferme que la cinquième et la septième causes, si finalement les mystères de la Torah ont pour cause l'obscurité du sujet abordé, correspondant à la septième cause, et si les divergences des philosophes « véritables² » peuvent être identifiées à des causes pédagogiques, alors le traité tout entier aurait pour but d'articuler philosophie et Loi en tant que la philosophie rendrait possible la compréhension de la « Loi dans sa réalité », par sa méthode propre, les divergences pédagogiques. Cette méthode permettrait le dévoilement des secrets de la Loi tout en les cachant, en laissant ces vérités « à la portée de l'imagination de l'auditeur », en respectant la structure que le Guide se propose de dévoiler.

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

¹ G, introduction, p. 16 ; traduction modifiée pour le mot en italique.

² Sous-entendant ceux avec lesquels Maïmonide va discuter dans son traité.

nous faut alors comprendre la nature de cette avancée et l'espèce de vérité à laquelle la logique philosophique permettrait d'accéder.

Si l'on s'en tient à la logique stricte, les contradictions ne permettent d'accéder qu'à des propositions déjà démontrées, ou tout au moins démontrables, et ne peuvent dévoiler par elles-mêmes les secrets de la Torah dont la démonstration est impossible. La logique n'a pas pour fonction de tester la validité de telle ou telle proposition. Elle analyse la valeur de vérité d'un syllogisme et non celle de la proposition en tant que telle¹. La logique finalement reste formelle. Tel serait peut-être le sens de l'injonction de R. Eli'èzer : « Épargnez à vos fils une [exégèse simplement] logique (מִן הַלְגִּיין)² », refusant la lecture strictement littérale de l'Écriture, l'étude ou la réflexion ne pouvant en rester à l'immédiateté du texte. Et ce serait en ce sens que la place de la logique, dans la parabole du palais, pourrait être lue. « Tant que tu ne t'occupes que des sciences mathématiques et de la logique, tu es de ceux qui tournent autour de la demeure (du souverain) et en cherchent l'entrée³. » La logique permet de cerner la validité de l'opinion, non sa vérité ou sa fausseté. Elle ne serait qu'un outil, une étude préparatoire à la recherche de la vérité ou, pour filer la métaphore, à la découverte de l'entrée du palais, par sa valeur de test dans son approche négative. La logique stricte, dans cette perspective comme propédeutique, doit être relayée par celle des divergences et la méthode de lecture, indiquée en introduction du Guide, est elle-même relayée par une autre forme de raisonnement épousant la forme des vérités qui se dévoilent pour ensuite se dérober.

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

Or, on ne peut, pour la même raison, réduire la science des secrets de la Loi aux seules divergences : elle ne serait alors qu'une « science » ignorante, ce que refuse Maïmonide. On pourrait dire au contraire que la « science de la Loi dans sa réalité », celle de ses secrets, serait constituée de contradictions, démontrables, et de divergences vers lesquelles mèneraient ces contradictions. Les divergences en seraient la structure aporétique. La méthode des contradictions est la méthode principale du Guide, en tant

¹ En général, c'est l'expérience qui peut infirmer ou confirmer la vérité de la proposition.

² *Talmud de Babylone, Berakbot* 28b.

³ G, III, 51, p. 435.

qu'elle permet au lecteur attentif de distinguer le logique du supra-logique et donc de reconstituer non seulement l'ordre du traité mais surtout de cette science que Maïmonide se propose de dévoiler, suivant cette méthode particulière, celle des divergences comme versant aporétique ou tout au moins problématique de la « science de la Loi dans sa réalité ». La divergence marque-t-elle alors une borne de la connaissance ou au contraire n'est-elle pas une dynamique de sens ? La réponse à cette question ne pourra s'esquisser qu'en articulant cette logique des divergences à la méthode des conjectures (h \square ads, en arabe), sur le modèle des conjectures avicenniennes, qui en serait le cœur, ce qui sera l'objet de recherches futures.

