Les Cahiers philosophiques de Strasbourg

47 | 2020
Moïse

Spinoza, critique ou lecteur radical de Maïmonide ?

L'exemple de la prophétie de Moïse

Spinoza, Critic or Radical Reader of Maimonides? The Case of the Prophecy of Moses

David Lemler

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/cps/3817
DOI : 10.4000/cps.3817
ISSN : 2648-6334

Éditeur
Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée
Pagination : 99-117
ISBN : 979-10-344-0064-5
ISSN : 1254-5740

Référence électronique
David Lemler, « Spinoza, critique ou lecteur radical de Maïmonide ? », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 47 | 2020, mis en ligne le 30 mai 2020, consulté le 08 novembre 2022. URL : http://journals.openedition.org/cps/3817 ; DOI : https://doi.org/10.4000/cps.3817

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Spinoza, critique ou lecteur radical de Maïmonide ?
L'exemple de la prophétie de Moïse

David Lemler

Les rapports de Spinoza avec la philosophie juive médiévale et en particulier son représentant majeur, Maïmonide, sont complexes et ambivalents[1]. D'un côté, Spinoza, en moderne, s'inscrit en rupture vis-à-vis de la pensée médiévale qui s'exerce « sous la tutelle de la théologie ». Le nom « Maïmonide » fonctionne de ce point de vue comme une synecdoque de la philosophie et de la théologie médiévales[2]. Il est la cible des attaques les plus virulentes de Spinoza contre ses prédécesseurs dans le *Traité théologico-politique*, où il ne manque pas de relever les textes dans lesquels le grand rationaliste juif du Moyen Âge insiste sur l'insuffisance de la raison dans l'accès à la félicité[3]. D'un autre côté, Spinoza est l'héritier des philosophes juifs médiévaux. C'est par la fréquentation de leurs textes qu'il est entré en philosophie, si bien qu'Harry Wolfson considérait son œuvre comme un puzzle dont les pièces étaient en grande partie constituées par des énoncés inspirés de leurs écrits[4], tandis que sa critique de la religion peut être comprise comme une radicalisation de thèses déjà exprimées auparavant dans

1 Pour des études récentes, voir S. M. Nadler (dir.), *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*.

2 L. Strauss, « Comment étudier le *Traité théologico-politique* de Spinoza », p. 258-260.

3 B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, chap. V, p. 232-235. *Cf. idem*, chap. VII, p. 314-315.

4 H. A. Wolfson, *La philosophie de Spinoza*, chap. I, en particulier p. 15-16 (pour l'image du puzzle) et p. 23-27 (pour la prééminence des sources hébraïques).

la tradition des disciples averroïstes de Maïmonide. À titre d'exemple, la thèse de la caducité de la loi juive après la disparition de l'État des Hébreux, qui ruine le fondement même du judaïsme rabbinique, peut être considérée comme un développement radical d'une thèse elle-même hétérodoxe énoncée par Maïmonide. Dans le *Guide des égarés*[5], il introduisait la prise en compte du contexte historique de la donation de la Tora pour expliquer certains commandements, notamment le rituel sacrificiel, ce qui revenait à en relativiser la portée et à contester leur valeur transhistorique. Plus tard, les averroïstes juifs insisteront, à partir des bases posées par Maïmonide, sur l'intérêt de la loi de Moïse en vue de l'organisation de la société et de la préservation de l'ordre politique. Spinoza peut alors être envisagé comme le dernier maillon d'une chaîne de lecteurs radicaux du *Guide des égarés*, qui non seulement tirent des conséquences radicales des thèses maïmonidiennes, mais affirment ou suggèrent que Maïmonide lui-même adhérait secrètement auxdites conséquences. Nous aimerions le montrer ici à partir de l'exemple de la prophétie de Moïse[6], à propos duquel en apparence Spinoza renverse complètement les thèses maïmonidiennes, tout en les reprenant et en les transférant sur la figure de Jésus.

La « moïsologie négative » de Maïmonide et ses difficultés

Dans son traitement de la prophétie de Moïse, Maïmonide ne ménage à ses lecteurs aucune des stratégies d'écriture ésotériques dont il annonce faire usage dans l'introduction de son *Guide des égarés* : contradictions délibérées, choix de termes inattendus visant à éveiller l'attention du lecteur perspicace, traitement du sujet dans des chapitres dispersés dans l'ouvrage appelant de la part du lecteur un travail de comparaison et de compilation de ces divers propos[7]. C'est que, dans la reconstruction que Maïmonide propose du judaïsme dans sa confrontation avec la philosophie, Moïse est une pièce maîtresse. En tant que « prophète-législateur », ses caractéristiques déterminent celles

5 M. Maïmonide, *Le Guide des égarés*, III, 32, p. 250-251.

6 Sur la prophétie de Moïse chez quelques disciples de Maïmonide, voir H. Kreisel, « The Prophecy of Moses in Medieval Jewish Provencal Philosophy: Natural or Supernatural? ».

7 *Idem*, Introduction, p. 22-23 et p. 31 et *passim*, et A. J. Reines, « Maimonides' Concept of Mosaic Prophecy », p. 325-326.

de la loi qu'il donne à Israël. Dans sa fameuse liste de treize principes de croyance, élaborée dans son œuvre de jeunesse le *Commentaire de la Mishna*, l'exceptionnalité de la prophétie de Moïse (VIIe principe) est déjà articulée avec la perfection de la Tora, qu'aucun prophète ultérieur ne saurait dès lors amender (VIIIe principe)[8]. Faire par ailleurs de Moïse l'homme parfait – non seulement le plus grand des prophètes, mais aussi le plus grand des philosophes – revient à affirmer la valeur philosophique indépassable de la Tora. Or c'est précisément sa perfection, et partant celle de la Tora, que certaines lectures ésotériques du *Guide* remettent en question à partir d'une attention aux détails de son texte.

Contradiction 1 : un silence bien bavard

Le premier problème qui se pose à l'interprète concerne l'affirmation selon laquelle, dans les chapitres qu'il consacre à la prophétie (II, 32-48), Maïmonide n'abordera pas la prophétie de Moïse « même par un seul mot, ni expressément, ni par allusion ». Le mot « prophétie » est dit être employé à propos de Moïse de manière « amphibologique », dans un sens complètement différent de celui qu'il a à propos de tous les autres prophètes[9]. Cette catégorie d'amphibologie est généralement réservée à la doctrine des attributs divins. Elle place Moïse vis-à-vis des autres prophètes au même niveau que Dieu vis-à-vis des réalités mondaines que l'on invoque de manière inadéquate pour le qualifier. Le terme d'amphibologie semble en d'autres termes annoncer que le statut de Moïse ne se dessinera qu'en creux du discours sur les autres prophètes, sous la forme d'une « moïsologie négative »[10] qui ne saurait rien affirmer positivement du fils d'Amram.

Pourtant, les chapitres en question comportent de multiples affirmations à propos de la « différence mosaïque ». La prophétie de Moïse se distingue des autres tout d'abord par sa nature : tandis que la prophétie se définit généralement comme une « émanation de Dieu qui se répand, par l'intermédiaire de l'intellect agent, sur la faculté rationnelle d'abord et ensuite sur la faculté imaginative »[11], « la faculté imaginative

8 M. Maïmonide, « Introduction au chapitre *Helèq* », p. 186-192.
9 M. Maïmonide, *Le Guide des égarés*, II, 35, p. 278.
10 Nous reprenons cette formule à notre article, D. Lemler, « Moïse politique ? », p. 124.
11 M. Maïmonide, *Le Guide des égarés*, II, 36, p. 281.

n'entrait pour rien dans [la] prophétie [de Moïse] »[12]. La prophétie est un type de perception qui met en jeu l'intellect et l'imagination. Celle de Moïse est purement intellectuelle. Dans l'introduction générale du *Guide*, Maïmonide désignait déjà la compréhension intellectuelle de Moïse comme la plus parfaite possible : les hommes sont plongés dans une nuit obscure d'ignorance, illuminée pour certains par quelques éclairs de perception intellectuelle, mais la nuit de Moïse est quant à elle constamment illuminée par une suite continue d'éclairs[13].

Elle se distingue par ailleurs par la nature de son œuvre prophétique, la Tora, et par ses effets, la puissance des miracles qu'il a produits. Seule la prophétie de Moïse « a eu pour *conséquence nécessaire* de nous appeler à la loi »[14]. Cette spécificité de l'œuvre produite par le prophète semble refléter le caractère exceptionnel de sa compréhension intellectuelle qui n'englobe rien moins que la totalité de la création (à travers les attributs d'action, qui sont les seuls attributs de Dieux perceptibles positivement par les hommes)[15]. Selon la métaphore employée constamment par Maïmonide à propos de la prophétie, elle est un flux qui se déverse dans le réceptacle que constituent les facultés du prophète. Selon la quantité de ce flux, la prophétie se traduira dans un enseignement auprès d'un plus ou moins grand nombre de personnes[16]. Seule celle de Moïse se traduit dans une adresse à la totalité d'un peuple. Mais si ceci rend compte du caractère *universel* de l'énoncé légal, il ne permet pas d'expliquer pourquoi une compréhension purement intellectuelle aurait dû *nécessairement* se traduire sous une forme prescriptive – problème à l'origine de la seconde contradiction à laquelle nous venons de suite. Les miracles enfin signalent tout à la fois la publicité plus grande de la prophétie de Moïse et la plus grande portée de sa compréhension intellectuelle dans sa capacité à marquer ses effets sur le monde.

Si le portrait qui se dégage de Moïse est celui de l'homme parfaitement accompli, du philosophe à la compréhension inégalable et à l'enseignement indépassable, le lecteur ésotérique du *Guide* aura su déceler dans cette première contradiction entre un silence annoncé et

12 *Idem*, p. 288.
13 *Idem*, Introduction, p. 11.
14 *Idem*, II, 39, p. 301.
15 *Idem*, I, 54.
16 *Idem*, II, 37, p. 289-290.

un discours abondant l'indice d'une doctrine secrète qu'il y aurait lieu de découvrir.

Contradiction 2 : intellect, parabole et loi

Après avoir proposé une définition générale de la prophétie comme réception d'un épanchement divin, Maïmonide élabore une typologie des réceptacles humains d'un tel épanchement. Seuls les hommes qui y sont disposés sont susceptibles d'en recueillir le flux. Mais ils se distinguent selon les facultés qui interviennent dans cette réception. Les hommes dont seule l'imagination est suffisamment perfectionnée pour le recevoir constituent « la classe des hommes d'États qui font les lois, des devins, des augures et de ceux qui font des songes vrais ». Ceux au contraire qui n'ont qu'un intellect suffisamment perfectionné forment « la classe des savants qui se livrent à la spéculation ». L'association de l'intellect et de l'imagination dans la perception de l'influx divin caractérise la classe des prophètes, qui combinent dès lors les qualités des philosophes et celles des dirigeants politiques[17]. Le prophète est un philosophe qui sait s'adresser aux foules. Il le fait à travers sa maîtrise des paraboles : discours qui traduisent une perception intellectuelle sous forme d'images susceptibles d'une part d'être décryptées par les savants et d'autre part de transmettre au vulgaire une certaine compréhension, nécessairement inadéquate, des idées vraies. Lorsque Maïmonide exclut l'imagination de la perception prophétique de Moïse, il ajoute fort logiquement qu'il « ne prophétisait pas, comme les autres prophètes, par des paraboles »[18]. Le lecteur ne peut toutefois manquer de remarquer que le texte du Pentateuque emploie un langage imagé, tant au niveau du discours anthropomorphique sur Dieu que de la présence en son sein de certaines paraboles, analysées comme telles dans le *Guide* (comme le récit de la création du monde ou du Jardin d'Éden)[19]. Maïmonide indique par ailleurs que la capacité de Moïse à recevoir la prophétie dépendait de ses états affectifs qui relèvent de l'imagination[20]. Enfin, Moïse ne s'insère nullement dans la typologie des perceptions de l'épanchement

17 *Idem*, II, 37, p. 290-291.
18 *Idem*, II, 36, p. 288.
19 Pour l'interprétation allégorique de ces deux « paraboles », voir *idem*, I, 2 et *idem*, II, 30.
20 *Idem*, II, 36, p. 287-288.

divin. Si sa perception est purement intellectuelle, il entre dans la classe des savants. Mais son œuvre est une loi, ce qui le distingue d'ailleurs des autres prophètes. Dès lors, il fait partie de la classe des « hommes d'États qui font les lois » et qui n'ont qu'une imagination parfaite.

Terminologie : waḥī

À ces contradictions manifestes s'ajoute un étrange choix terminologique relevé par Dov Schwartz[21]. Dans le passage précédemment mentionné qui signale que la prophétie de Moïse était conditionnée par son état affectif, Maïmonide emploie le mot *waḥī* dont le sens n'est certes pas unifié dans les sources musulmanes que Maïmonide connaissait, mais qui désigne toujours un degré faible d'inspiration prophétique. Lui-même l'emploie pour désigner une inspiration qui prend la forme d'une vision (vision pourtant exclue en principe de la perception prophétique de Moïse)[22]. Or Maïmonide avertit son lecteur dans son introduction que « dans ce traité, il ne [lui] est jamais arrivé de parler comme par hasard » et qu'il faut donc prêter attention non seulement au propos général, mais aussi à chaque « parole » (*lafẓa*)[23]. Cette remarque a conduit Abraham Nuriel à élaborer une méthode de lecture ésotérique consistant à déduire de l'emploi d'un mot incongru une indication d'une doctrine secrète potentiellement contradictoire avec les énoncés manifestes du *Guide*[24].

21 D. Schwartz, *Contradiction and Concealment in Medieval Jewish Thought*, p. 76.

22 « Moïse n'eut pas de révélation (*waḥī*), comme auparavant, depuis le malheureux événement des explorateurs » (M. Maïmonide, *Le Guide des égarés*, II, 36, p. 287 ; pour l'arabe, voir *Dalālat al-Ḥāʾirīn*, p. 263, l. 11-12) ; « Sache que ceux d'entre les prophètes qui racontent avoir eu une révélation (*waḥī*), tantôt l'attribuent à un ange, tantôt à Dieu » (*Idem*, II, 41, p. 314 ; pour l'arabe, voir *Dalālat al-Ḥāʾirīn*, p. 273, l. 5-7)

23 M. Maïmonide, *Le Guide des égarés*, Introduction, p. 22-23.

24 Voir notamment « The Question of a Created or Primordial World in the Philosophy of Maimonides », *in* : A. Nuriel, *Concealed and Revealed in Medieval Jewish Philosophy*, p. 25-40, et les autres études de ce volume.

Deux interprétations ésotériques de ces difficultés

La solution « platonicienne » : Moïse comme philosophe-rédacteur de la Tora

La principale contradiction que nous avons relevée plus haut concerne l'implication manifeste de l'imagination dans la composition de l'*œuvre* prophétique de Moïse, les cinq livres de sa Tora. Si le Pentateuque comporte des paraboles, cela n'implique pas nécessairement que l'imagination intervenait dans la perception prophétique qui en est à l'origine. Dès lors, il est possible de dissoudre la contradiction en distinguant deux temps dans le processus prophétique. À propos des autres prophètes, Maïmonide laisse entendre qu'il existe une correspondance entre la perception et le discours des prophètes[25]. Ainsi, lorsqu'Isaïe et Ézéchiel donnent l'un et l'autre une description du Char divin que Maïmonide assimile à la métaphysique, ils le font en puisant dans un répertoire d'images différent. Par ailleurs, la description d'Ézéchiel[26] est très détaillée, tandis que celle d'Isaïe[27] est elliptique. Maïmonide cite un enseignement rabbinique selon lequel les deux prophètes ont eu « exactement la même vision », mais l'ont décrite respectivement à la manière d'un citadin, habitué à voir le roi (Isaïe), et à la manière d'un campagnard (Ézéchiel)[28]. Maïmonide en propose alors deux lectures. Selon la première, les deux prophètes ont certes eu la même vision, mais ils ont adapté leur description à leur auditoire : à la différence d'Isaïe qui prophétise avant la destruction du Premier Temple, Ézéchiel s'adresse à un groupe d'exilés ayant perdu toute familiarité avec la divinité. Selon la seconde, les deux prophètes ont certes appréhendé le même objet, mais celui-ci leur est apparu de façon différenciée selon leur degré de compréhension. Le caractère plus détaillé et partant plus imagé de la prophétie d'Ézéchiel reflète l'infériorité de sa compréhension intellectuelle vis-à-vis de celle d'Isaïe et explique la part plus grande que l'imagination a nécessairement prise dans sa perception prophétique[29]. Selon la première lecture, la parabole prophétique est une *traduction* opérée par le prophète d'une perception intellectuelle qu'il adapte à

25 Voir C. Chalier, *Spinoza, lecteur de Maïmonide*, p. 148-149.
26 *Ézéchiel* 1, 1-28.
27 *Isaïe* 6, 1-3.
28 Talmud de Babylone, *Ḥagiga*, 13b.
29 M. Maïmonide, *Le Guide des égarés*, III, 6, p. 35.

la compréhension de son audience. Mais, selon la seconde lecture, la parabole est la forme que prend la perception prophétique elle-même en fonction des capacités intellectuelles du prophète. L'état de « transe » (rêve ou vision) dans lequel la prophétie advient chez les prophètes non-mosaïques semble valider cette seconde interprétation.

Notons au passage qu'en insistant sur le rôle de l'imagination dans la perception prophétique elle-même, cette seconde lecture maïmonidienne ouvre la voie à la thèse de Spinoza de l'implication exclusive de l'imagination dans la prophétie. La variété des registres imaginaires employés par les prophètes atteste chez lui que leur discours n'est que le reflet de leur personnalité, façonnée par leur expérience et leur itinéraire biographique propres. Ce n'est peut-être pas par hasard si, pour illustrer l'énoncé « le style de la prophétie variait en fonction de l'éloquence de chaque prophète », Spinoza mobilise précisément les exemples d'Ézéchiel et d'Amos pour opposer leur style « grossier » à l'élégance d'Isaïe et de Nahum[30].

Or, diront certains lecteurs du *Guide*, si Maïmonide peut affirmer que la prophétie de Moïse s'excepte de la définition générale de la prophétie par l'absence de médiation de l'imagination, cela ne concerne que la phase de perception prophétique. La prophétie de Moïse seule fonctionne conformément à la première lecture que Maïmonide expose à propos d'Ézéchiel et d'Isaïe, qui fait de l'imagination l'instrument d'une traduction en parabole d'un contenu intellectuel. Pour tous les autres prophètes, l'imagination est une médiation *nécessaire* à la perception prophétique elle-même. Ainsi, dans sa première étude sur le *Guide*, « La philosophie et la Loi » (1935), Leo Strauss interprète la négation maïmonidienne du rôle de l'imagination chez Moïse comme signifiant que Moise n'était pas « sous *l'emprise* de l'imagination, quand il était en état de transe prophétique », mais que par ailleurs :

> « Maïmonide ne veut pas dire et ne peut pas vouloir dire que Moïse ne *disposait* pas comme le font les prophètes, de son imagination dont il *fallait* qu'il disposât, s'il devait guider la masse par des discours qui lui seraient compréhensibles »[31].

30 B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, chap. II, p. 122-123.

31 L. Strauss, « La philosophie et la Loi. Contributions à la compréhension de Maïmonide et de ses devanciers », p. 123, note 44. Les italiques sont de Leo Strauss.

Cette interprétation, qui fait de Moïse un philosophe qui emploie l'imagination pour s'adresser à une masse de non-philosophes et la gouverner, s'insère dans le cadre de la lecture que Strauss propose du *Guide* dans ce texte sous le signe de la philosophie politique de Platon. Disciple d'Al-Fārābī, Maïmonide fait de Moïse la figure du prophète-législateur, qui combine les attributs du philosophe-roi de la *République* et du nomothète des *Lois*, réglant ainsi, dans le contexte des religions prophétiques, le problème de la philosophie politique des Grecs : déterminer la forme du régime idéal et le contenu de ses lois[32]. Il convient de remarquer que cette lecture ne permet pas de rendre compte de l'idée selon laquelle la perception intellectuelle de Moïse devait nécessairement prendre la forme d'une loi. Ou plutôt cette remarque de Maïmonide est considérée comme vouée à dissimuler l'écart manifeste entre le contenu purement intellectuel de la perception prophétique de Moïse et la forme prescriptive de son enseignement[33].

Cette lecture platonisante de Strauss entre en écho avec les propos de Samuel Ibn Tibbon, l'auteur au XIIIe siècle de la principale traduction hébraïque médiévale du *Guide* et son premier lecteur ésotérique[34], à propos du rôle de Moïse. À la fin de son traité exégético-philosophique, *Maʾamar Yiqqawu ha-Mayim* (*Discours sur le rassemblement des eaux*), il écrit :

> « [Moïse] dut dissimuler de nombreuses croyances et les montrer autres qu'elles ne sont, de sorte que, par leur dissimulation et le fait de les montrer autres qu'elles ne sont en réalité, la croyance en l'existence de Dieu soit facilitée à la foule des hommes. […] [Nul] doute qu'il […] a [par ailleurs] glissé des allusions, à propos de

32 *Cf.* A. J. Reines, « Maimonides' Concept of Mosaic Prophecy », p. 439 : « The esoteric meaning […] is that the Law, far from being a miraculous revelation from God, is not a work of prophecy at all, even in the naturalistic sense, but a nonprophetic work produced by Moses at a subprophetic level ». Voir aussi, sur l'inspiration farabienne de la philosophie politique de Maïmonide, L. Berman, « Maimonides, the Disciple of Alfârâbî ».

33 Cet écart est ce qui justifie selon S. Atlas la caractérisation de la scène du Sinaï comme un « secret de la Tora ». Il résout ce problème ou plutôt l'exacerbe en faisant de la perception prophétique de Moïse le *summum* du savoir *naturellement* accessible à l'homme, et de sa loi un élément de sa prophétie relevant du *miracle* (S. Atlas, « Moses in the Philosophy of Maimonides, Spinoza, and Solomon Maimon », p. 379).

34 A. Ravitzky, « Samuel Ibn Tibbon and the Esoteric Character of the *Guide of the Perplexed* ».

nombre [de ces croyances], afin de les indiquer aux sages en leur lieu et de manière cachée »[35].

Moïse, ainsi, est pensé à l'image de Maïmonide comme un philosophe qui a composé un texte pour un public aux capacités de compréhension hétérogènes en employant des procédés d'écriture ésotériques. *Pourvu d'un intellect parfait*, il a eu la compréhension intellectuelle la plus achevée possible aux hommes. *Pourvu d'une imagination parfaite*, il a su traduire cette compréhension dans un discours plurivoque adapté à la compréhension des différentes catégories de lecteurs amenés à interpréter son texte. Ibn Tibbon présente son portrait de Moïse en rédacteur-stratège comme une alternative à celui que Maïmonide propose dans le *Guide*, auquel il reproche justement de ne pas envisager que le discours biblique puisse être délibérément faux – noble mensonge platonicien – en vue de tromper le vulgaire. Strauss fait un pas de plus en suggérant que telle aura bien été la thèse de Maïmonide lui-même. Dans cette perspective, on comprend qu'un recours à une écriture ésotérique ait été nécessaire, tant cette insistance sur le rôle actif de Moïse dans la composition de la Tora tranche avec le motif orthodoxe d'un Moïse écrivant docilement sous la dictée divine – motif formulé par Maïmonide lui-même parmi les treize principes de croyances mentionnés ci-dessus.

C'est d'ailleurs sans doute parce qu'il avait perçu cette pente « hétérodoxe » du *Guide* qu'Isaac Abravanel s'efforcera au XVe siècle de reconstruire, à partir des catégories maïmonidiennes d'intellect et d'imagination, une prophétologie au sein de laquelle le prophète est absolument passif. Il garantissait ainsi le caractère divin du texte de la Tora[36].

35 S. Ibn Tibbon, *Ma'amar Yiqqawu ha-Mayim*, chap. XXII, p. 654. Nous traduisons.

36 I. Abravanel, *Perush Abravanel 'al Sefer More Nevukhim* (*Commentaire sur le Guide des égarés*), II, 36, 35b : « Cette prémisse [de Maïmonide, selon laquelle le prophète doit disposer dès l'origine d'une imagination parfaite] est également fausse. Car elle repose sur l'idée selon laquelle l'imagination […] assemble les images et compose les paraboles et les représentations, conformément à sa constitution naturelle. […] Quant à nous, la communauté des croyants, nous soutenons que […] *les images que* [*le prophète*] *se représente au moment de la prophétie ne sont pas des images que son imagination compose d'elle-même*. Ce sont au contraire les images qui sont imprimées en son [imagination], conformément à la volonté divine,

La solution « radicale » : Moïse, piètre philosophe et législateur de génie

Il est une autre résolution ésotérique, plus hétérodoxe encore, des contradictions du *Guide* à propos de Moïse. Selon elle, ces contradictions appellent à retourner totalement les propos manifestes, exotériques, du *Guide*, qui font de Moïse l'idéal d'un être humain ayant mené à leur perfectionnement l'ensemble de ses facultés. Si Maïmonide laisse entendre à son lecteur attentif que l'imagination de Moïse a bien, malgré ses dires explicites, joué un rôle majeur dans sa prophétie, c'est peut-être que la véritable perfection facultaire dont il disposait n'était pas celle de l'intellect, mais celle de la seule imagination.

C'est encore Strauss, mais dans une étude plus tardive, sa fameuse préface à la traduction anglaise du *Guide* par Shlomo Pinès (« Comment commencer à étudier le *Guide pour les perplexes* », 1963), qui inaugure ce type de lectures à l'époque moderne. Dans ce texte, les contradictions relatives à la prophétie de Moïse dans le *Guide* sont mises à contribution pour prêter à Maïmonide l'idée d'un progrès de la connaissance prophétique, voire d'une supériorité spéculative des prophètes postmosaïques, notamment Isaïe, vis-à-vis de Moïse. La prémisse demeure que l'œuvre prophétique de Moïse est fondamentalement politique. Si, comme le dit Maïmonide, elle se distingue de toutes les autres prophéties par sa forme légale, cette forme prescrit une subordination en elle des savoirs théoriques aux impératifs de l'action, ce qui n'est le cas ni des enseignements des Patriarches, ni des prophéties postmosaïques où le contenu spéculatif peut devenir l'essentiel. Ainsi, le cœur du savoir métaphysique est à chercher dans les passages dédiés au Char divin dans les prophéties d'Isaïe et d'Ézéchiel, non dans la théologie mosaïque des treize attributs[37]. Cette connaissance de Dieu livrée à Moïse met en avant les attributs d'action – clémence ou irascibilité –, qui sont utiles au dirigeant politique[38]. Moïse par ailleurs s'adresse à une foule dont il vise principalement à détruire les croyances et pratiques idolâtres. Cet objectif nécessite l'emploi d'une écriture

non pas au gré son libre choix et selon ses manières d'associations, mais selon ce qui lui est transmis par sa faculté prophétique et l'émanation qui influe d'en haut sur lui ». Nous traduisons et soulignons.

37 *Exode* 33, 13, et *idem*, 34, 7.

38 M. Maïmonide, *Le Guide des égarés*, I, 54 p. 221 : « Il faut que celui qui gouverne l'état, s'il est prophète, prenne pour modèle ces attributs ».

adaptée à la compréhension de ses contemporains et parfois d'un langage inadéquat : les anthropomorphismes sont par exemple nécessaires pour enseigner l'existence de Dieu à un auditoire qui ne prête d'existence qu'aux entités corporelles. Cette écriture stratégique, orientée vers une finalité principalement pratique, rend au fond inutile la perfection de l'intellect pour rédiger la Tora. Ou pour le dire autrement, quand bien même Moïse aurait-il eu un savoir spéculatif supérieur à celui de ces successeurs, cela ne transparaît pas dans son texte. Ce que décrit plutôt le progrès interne à la littérature biblique, puis de la Bible vers la littérature post-biblique (y compris le *Guide* lui-même), c'est le passage d'une certaine intuition spéculative, qui ne se fonde pas sur des démonstrations au sein du Pentateuque, à un savoir de plus en plus assuré et de plus en plus fondé en raison. Dès lors, ou bien Moïse disposait en effet du savoir le plus achevé, mais ne l'a pas enseigné, ou bien ce sont au contraire les prophètes et les sages ultérieurs qui le dépassaient dans le savoir. Strauss ne tranche pas cette alternative. Il laisse entendre néanmoins que l'affirmation du caractère purement intellectuel de la prophétie de Moïse ne reflète pas le *contenu* de son enseignement, mais vise plutôt à assurer *l'autorité* de sa loi en tant que telle[39].

Emboîtant le pas à Strauss, Dov Schwartz s'est efforcé de montrer dans un ouvrage dédié à l'écriture ésotérique des philosophes juifs médiévaux qu'il était possible de lire dans les contradictions délibérées de Maïmonide à propos de Moïse une contestation de sa stature philosophique. Après tout, la seule vertu que l'on exige du législateur, d'après la typologie maïmonidienne, est la puissance de son imagination. Si, dès lors, la loi de Moïse peut être dite supérieure à tout autre, c'est en raison de la perfection de son imagination[40]. Schwartz repère un antécédent médiéval de cette interprétation dans l'œuvre de Moshe Alkonstantin, membre d'un cercle de néoplatoniciens juifs actif en Espagne au XIVe siècle, s'inscrivant dans la filiation de Maïmonide. Dans son traité *Megalle ʿAmuqqot* (*Le Révélateur des profondeurs*) consacré en partie à une exégèse des *aggadot* (homélies) rabbiniques, il affirme à de maintes reprises que la supériorité de Moïse tenait à son imagination. C'est bien un « ange » qu'il a aperçu dans le buisson ardent, or l'ange désigne dans

39 L. Strauss, « Comment commencer à étudier le *Guide pour les perplexes* », p. 328-345, particulièrement p. 329 et p. 334-339.

40 D. Schwartz, *Contradiction and Concealment*, p. 69-80.

le lexique maïmonidien une puissance intermédiaire et, dans le contexte de la prophétologie, l'imagination. Commentant ce qui est considéré comme l'apogée de la perception prophétique de Moïse, la théophanie des treize attributs d'Ex 33, c'est encore l'emprise de l'imagination qui est invoquée comme obstacle à l'appréhension intellectuelle de Moïse que représente allégoriquement le voilement de sa face. De manière plus générale, Alkonstantin, affirme que l'activité politique du prophète, l'éloigne de la contemplation intellectuelle qui suppose l'isolement. Alkonstantin n'identifie pas sa doctrine à celle de Maïmonide, qu'il présente comme une alternative à la sienne. Mais Schwartz voit dans le fait qu'une telle doctrine radicalement hétérodoxe ait pu se développer sur la base de l'enseignement de Maïmonide le signe que celle-ci est au moins en puissance, sinon secrètement en acte dans le *Guide*[41].

Le Christ de Spinoza ou le Moïse de Maïmonide crucifié

Parlant plus généralement des doctrines de ce cercle, Schwartz indique que « les exégèses radicales [qui s'y sont développées] ont pu indirectement influer sur la formation des idées qui se trouvent dans le *Traité théologico-politique* »[42]. D'autres éléments essentiels de la doctrine de la prophétie du *Traité* s'inscrivent dans la droite ligne des thèses développées de plus en plus ouvertement au fil du temps au sein de l'averroïsme juif : la supériorité des philosophes sur les prophètes (qui ne disposent que d'un savoir infra-démonstratif) ou encore la répartition des fonctions respectives de la révélation, visant à garantir l'obéissance de la masse non-philosophique, et de la raison, moyen exclusif d'accès à la vérité. Ce sont là des thèmes que l'on trouve notamment chez Isaac Polqar (XIIIe-XIVe siècles) – qui affirme néanmoins avec Maïmonide la nature purement intellectuelle de la prophétie de Moïse[43] – ou chez Eliya Delmedigo (XVe siècle), qui s'offusque devant l'écart entre certaines interprétations allégoriques philosophiques et le sens littéral des versets

41 *Idem*, p. 105-111.
42 *Idem*, p. 78 (nous traduisons).
43 D. Schwartz, « Prophecy According to Isaac Polqar, Rabbi Shlomo Al-Konstantin, and Spinoza », p. 57-61. La défense du judaïsme dans laquelle Polqar est engagé face à son ancien maître l'apostat Avner de Burgos joue sans doute un rôle dans ce maintien de la thèse maïmonidienne sur Moïse.

bibliques[44]. La polémique violente contre Maïmonide visant à le dépasser « par la gauche » en radicalité philosophique est également un trait que l'on trouve déjà chez plusieurs des grands représentants de cette tradition qui s'origine pourtant dans l'enseignement du *Guide*. Isaac Albalag, au XIIIe siècle, reproche à Maïmonide de s'être trop soumis à l'autorité de la Tora et d'avoir dès lors manqué à l'exigence de quête de vérité en censurant sa pensée[45]. Moïse de Narbonne, au XIVe siècle, critique Maïmonide pour avoir repris certaines doctrines d'Avicenne, en lui préférant celles d'Averroès[46].

Spinoza est à cet égard un digne héritier de ces disciples de Maïmonide. Héritier qui franchit toutefois le Rubicon en affirmant la caducité de la loi juive et en refusant de manière absolue l'allégorisation de l'Écriture, qui manifeste le souci de conserver l'autorité du texte biblique en l'actualisant. On note toutefois que, même sur ce point, Spinoza ne manque pas de se contredire lui-même en proposant une lecture allégorique de l'épisode du Jardin d'Éden qui doit beaucoup à celle de Maïmonide[47]. S'agissant de la prophétie de Moïse, la polémique avec Maïmonide qui n'est pas cité dans ce contexte est toutefois omniprésente. Spinoza, dès le premier chapitre du *Traité*, conteste que Moïse ait disposé d'un quelconque savoir philosophique. Comme Shlomo Pinès l'a montré[48], il semble que Spinoza, en lecteur particulièrement attentif du *Guide*, ait caractérisé la spécificité de la prophétie de Moïse en l'identifiant à une classe de prophètes que Maïmonide présentait comme purement hypothétique : celle d'un prophète qui, dans sa vision prophétique, verrait Dieu lui-même s'adresser à lui sans l'intermédiaire d'un ange. Maïmonide précise qu'il n'a pas « rencontré cet état de choses

44 E. Delmedigo, *Beḥinat ha-Dat*, p. 92 ; cité dans S. Pinès, « Le *Traité théologico-politique* de Spinoza, Maïmonide et Kant », p. 360, note 13.

45 Voir l'extrait traduit de son traité *Tiqqun ha-Deʿot* (*Le Redressement des doctrines*), § 30, dans G. Vajda, *Isaac Albalag*, p. 154.

46 Voir M.-R. Hayoun, *La philosophie et la théologie de Moïse de Narbonne*, notamment p. 87-88 (à propos de la démonstration de l'existence de Dieu).

47 B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, chap. IV, p. 193-195. Sur l'inspiration maïmonidienne de cette interprétation, voir W. Z. Harvey, « A Portrait of Spinoza as a Maimonidean », p. 160 et p. 171, et H. M. Ravven, « The Garden of Eden ».

48 S. Pinès, « Le *Traité théologico-politique* de Spinoza, Maïmonide et Kant », p. 362-363.

chez les prophètes ordinaires (litt. chez les *autres* prophètes)»[49]. Si cette catégorie n'est pas attestée chez les «autres» prophètes, peut-être Maïmonide a-t-il voulu suggérer qu'elle correspond au seul Moïse. Il y aurait là un indice supplémentaire de l'imagination particulièrement développée de Moïse, puisque Maïmonide ajoute que si cette catégorie paraît improbable, c'est parce que le «pouvoir de *l'imagination* n'arrive pas à cela»[50]. Spinoza, en indiquant que Moïse est le seul prophète à avoir perçu la voix divine elle-même[51], semble du moins en faire le seul représentant de cette classe prophétique. Se pose alors la question de savoir si sa vive polémique contre Maïmonide ne dissimule pas une compréhension ésotérique du *Guide* qu'il aurait stratégiquement cachée derrière le voile de la critique du grand maître de la philosophie juive médiévale.

Il est du moins clair que Spinoza fait sienne la thèse d'un Moïse rédacteur-stratège de la Tora et celle, nous venons de le voir, d'une supériorité de sa prophétie se situant dans la vivacité de son imagination. Sur le premier point, on se réfèrera à ses développements dans le chapitre V du *Traité*, qui indiquent que les conditions particulières de la fondation d'un peuple à partir d'une masse d'anciens esclaves incapables de se soumettre à l'autorité de leur raison ont obligé le législateur à se revendiquer d'un pouvoir surhumain pour garantir leur soumission à la loi[52]. Moïse rédige ainsi la Tora en la faisant passer pour loi divine pour des raisons purement politiques. Quant au second point, Spinoza raille implicitement Maïmonide d'avoir soutenu la supériorité intellectuelle de Moïse, en montrant la faiblesse spéculative des opinions théologiques qui lui sont prêtées dans le Pentateuque. Il semble toutefois avoir repéré dans le *Guide* les contradictions qui concernent la prophétie de Moïse, *puisqu'il les reprend à son propre compte à propos de la figure du Christ.*

Ce qui singularise la prophétie de Moïse d'après Maïmonide est transféré chez Spinoza sur Jésus: «en dehors du Christ, personne n'a

49 M. Maïmonide, *Le Guide des égarés*, II, 45, p. 344-345.
50 *Ibid.,* nous soulignons.
51 B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, chap. I, p. 90-93.
52 *Idem*, chap. V, p. 220-223, en particulier p. 221: «La société tout entière, si c'est possible, doit exercer collégialement le pouvoir […] ou bien, si un petit nombre ou un seul homme détient le pouvoir, il doit avoir en lui quelque chose qui dépasse la nature humaine commune, ou du moins il doit chercher de toutes ses forces à en persuader le vulgaire».

reçu de révélation que par le secours de l'imagination, c'est-à-dire par le secours de paroles ou d'images »[53], de sorte que Dieu communiquait avec lui « d'esprit à esprit »[54]. Dérogeant à ses propres principes exégétiques, qui veulent que l'on ne prête aucune caractéristique aux auteurs et figures bibliques que celles qui ressortent des textes eux-mêmes, Spinoza attribue à Jésus une perfection intellectuelle et harmonise les textes qui semblent la contredire. Si Jésus invoque le Satan en Mt 12, 26, ce n'est pas qu'il croit aux démons, c'est « qu'il a voulu simplement convaincre les Pharisiens en s'appuyant sur leurs principes »[55]. Si tous les prophètes, y compris Moïse, ont prescrit des lois divines, c'est qu'ils « n'ont pas perçu adéquatement les décrets de Dieu comme des vérités éternelles »[56]. Jésus en revanche prescrit aussi « des lois au nom de Dieu », mais « on doit penser qu'il a perçu les choses véritablement et adéquatement. Car le Christ ne fut pas tant un prophète que la bouche de Dieu »[57]. La forme prescriptive du discours qui est le signe de l'imperfection intellectuelle des prophètes n'a pas cette signification symptomatique s'agissant de Jésus. Spinoza réinterprète les textes bibliques à la lumière de la perfection intellectuelle de Jésus exactement comme il reproche à Maïmonide de le faire à propos de tous les prophètes et particulièrement de Moïse[58]. Qui sait lire réalisera que l'image que Spinoza construit de Jésus ne correspond pas à la prophétologie qu'il développe dans le *Traité* et ne saurait être déduite de la Bible à partir de la méthode exégétique qu'il préconise. Le lecteur attentif saura alors déceler derrière l'apparente apologie de la figure du Christ qu'elle n'échappe en rien à la critique générale du prophétisme.

La substitution, scandaleuse du point de vue juif, de Jésus au Moïse maïmonidien dissimule ainsi une appropriation de la stratégie d'écriture de Maïmonide à propos de la prophétie de Moïse telle que Spinoza semble l'avoir perçue. De même que l'affirmation de la perfection de

53 *Idem*, chap. I, p. 94-95.
54 *Idem*, chap. I, p. 92-93.
55 *Idem*, chap. II, p. 144-145.
56 *Idem*, chap. IV, p. 194-195. Notons qu'en faisant de la forme prescriptive la caractéristique du discours de tous les prophètes, Spinoza conteste la différence que représente selon Maïmonide la forme légale de la prophétie de Moïse.
57 *Idem.*, chap. IV, p. 196-197.
58 *Cf.* C. Chalier, *Spinoza, lecteur de Maïmonide*, p. 153.

Moïse est nécessaire dans la perspective de ce que nous avons nommé plus haut la « lecture radicale » à l'affermissement de l'autorité de la Tora, de même la perfection du Christ est nécessaire pour fonder celle des dogmes de la foi « catholique » dont Spinoza dresse la liste dans le *Traité*[59]. Celle-ci est l'ensemble des « croyances nécessaires » qu'il convient d'inculquer à la foule des non-philosophes, à défaut de pouvoir la convertir à un libre exercice de la raison[60]. Sortir la raison de la tutelle de la théologie suppose de libérer les philosophes de la religion révélée, sans pour autant pouvoir éradiquer la superstition de la masse qu'il convient de prendre en compte et d'orienter de manière à la rendre la mieux compatible avec l'activité des philosophes. À travers son Christ, Spinoza a ainsi en quelque sorte crucifié le Moïse de Maïmonide : il l'assassine pour mieux le faire ressusciter.

On peut douter de la possibilité d'identifier la « véritable doctrine » de Maïmonide, derrière la maille de son texte ésotérique[61]. Dans la confrontation du *Guide* et du *Traité*, l'essentiel nous semble se jouer, dans ce que disent l'un et l'autre textes : dans l'opération d'un nouage de la vérité et de la loi dans le premier, à travers la thèse selon laquelle la connaissance intellectuelle la plus parfaite doit *nécessairement* prendre la forme d'une loi, et de leur « dénouage » dans le second[62]. Nous nous sommes toutefois contenté ici de soutenir, à partir de la reconstitution d'une certaine interprétation attestée historiquement avant Spinoza, que ce dernier a très probablement identifié dans le *Guide* une doctrine secrète qui correspond à sa critique de la figure de Moïse, dont la conséquence est une remise en cause de l'autorité de sa Tora. Il n'est pas sans ironie, si tel est bien le cas, que Spinoza se soit inscrit dans une tradition de lecture du *Guide*, dont le mode de fonctionnement s'apparente au *midrash* rabbinique : par l'explicitation de ce qui demeurait obscur dans

59 B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, chap. XIV, p. 474-477 ; *cf.* S. Pinès, « Le *Traité théologico-politique* de Spinoza, Maïmonide et Kant », p. 374.

60 Cette notion de « croyances nécessaires » est également empruntée à Maïmonide, *Le Guide des égarés*, III, 28, p. 216-217. Voir C. Touati, « Croyances vraies et croyances nécessaires ».

61 C'est ce que nous essayons de montrer dans D. Lemler, *Création du monde et limites du langage. Sur l'art d'écrire des philosophes juifs médiévaux*, introduction et chap. III.

62 *Cf.* D. Lemler, « Moïse politique ? ».

les silences et les contradictions du texte d'un prophète-philosophe prénommé Moïse.

Bibliographie

Abravanel Isaac, *Perush Abravanel ʿal Sefer More Nevukhim, Ḥeleq Sheni* [*Commentaire du Guide des égarés*, II], Prague : M. I. Landau, 1832.

Atlas Samuel, « Moses in the Philosophy of Maimonides, Spinoza, and Solomon Maimon », *Hebrew Union College Annual*, 25, 1954, p. 369-400.

Berman Lawrence, « Maimonides, the Disciple of Alfârâbî », *Israel Oriental Studies*, 4, 1974, p. 154-178.

Chalier Catherine, *Spinoza, lecteur de Maïmonide : la question théologico-politique*, Paris : Cerf, 2006.

Delmedigo Eliya, *Beḥinat ha-Dat* [*L'Examen de la religion*], Tel Aviv : Tel Aviv University Press, 1984.

Harvey Warren Z., « A Portrait of Spinoza as a Maimonidean », *Journal of the History of Philosophy*, 19, 2, 1981, p. 151-172.

Hayoun Maurice-Ruben, *La philosophie et la théologie de Moïse de Narbonne (1300-1362)*, Tübingen : Mohr Siebeck, 1989.

Ibn Tibbon Samuel, *Maʾamar Yiqqawu ha-Mayimi* [*Discours sur le rassemblement des eaux*], édition critique, *in* : Kneller-Rowe Rebecca, *Samuel Ibn Tibbon's* Ma'amar Yiqqawu ha-Mayim, *a Philosophical and Exegetical Treatise*, thèse de doctorat, Tel Aviv : Tel Aviv University, 2012.

Kreisel Howard, « The Prophecy of Moses in Medieval Jewish Provencal Philosophy: Natural or Supernatural? », *in* : *Judaism as philosophy: Studies in Maimonides and the medieval Jewish philosophers of Provence*, Boston : Academic Studies Press, 2015.

Lemler David, « Moïse politique ? Nouage et dénouage de la théorie et de la pratique dans la philosophie juive médiévale », *Incidence*, 8, 2012, p. 123-157.

Lemler David, *Création du monde et limites du langage. Sur l'art d'écrire des philosophes juifs médiévaux*, Paris : Vrin, (à paraître).

Maïmonide Moïse, « Introduction au chapitre *Helèq* », trad. De Hulster Jean, *in* : *Épîtres*, Paris : Gallimard, 1993, p. 159-195.

Maïmonide Moïse, *Le Guide des égarés*, trad. Munk Salomon, Paris : Maisonneuve & Larose, 2003 ; édition du texte arabe : *Dalālat al-Ḥāʾirīn*, Jérusalem : Azrieli, 1931.

Nadler Steven M. (dir.), *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press, 2014.

NURIEL Abraham, « The Question of a Created or Primordial World in the Philosophy of Maimonides » [en hébreu], *Tarbiz*, 33, 4, 1964, p. 372-387.

NURIEL Abraham, *Concealed and Revealed in Medieval Jewish Philosophy* [en hébreu], Jérusalem : Magnes Press, 2000.

PINÈS Shlomo, « Le *Traité théologico-politique* de Spinoza, Maïmonide et Kant », *in* : *La liberté de philosopher. De Maïmonide à Spinoza*, trad. BRAGUE Rémi, Paris : Desclée de Brouwer, 1997, p. 345-421.

RAVITZKY Aviezer, « Samuel Ibn Tibbon and the Esoteric Character of the *Guide of the Perplexed* », *AJS Review*, 6, 1981, p. 87-123.

RAVVEN Heidi M., « The Garden of Eden: Spinoza's Maimonidean Account of the Genealogy of Morals and the Origin of Society », *Philosophy and Theology*, 13, 1, 2001, p. 3-51.

REINES Alvin J., « Maimonides' Concept of Mosaic Prophecy », *Hebrew Union College Annual*, 40-41, 1969, p. 325-361.

SCHWARTZ Dov, « Prophecy According to Isaac Polqar, Rabbi Shlomo Al-Konstantin, and Spinoza » [en hébreu], *Asufot*, 4, 1990, p. 57-72.

SCHWARTZ Dov, *Contradiction and Concealment in Medieval Jewish Thought* [en hébreu], Ramat-Gan : Bar-Ilan University Press, 2002.

SPINOZA Baruch, *Traité théologico-politique*, texte établi par AKKERMAN Fokke, trad. LAGRÉE Jacqueline et MOREAU Pierre-François, *in* : *Œuvres*, vol. III, Paris : PUF, 1999.

STRAUSS Leo, « Comment commencer à étudier le *Guide pour les perplexes* » trad. Brague Rémi, *in* : *Maïmonide*, Paris : PUF, 1988, p. 297-363.

STRAUSS Leo, « La philosophie et la Loi. Contributions à la compréhension de Maïmonide et de ses devanciers », trad. Brague Rémi, *in* : *Maïmonide*, Paris : PUF, 1988, p. 5-142.

STRAUSS Leo, « Comment étudier le *Traité théologico-politique* de Spinoza », trad. Sedeyn Olivier *in* : *La persécution et l'art d'écrire*, Paris : Gallimard, 2009, p. 187-260.

TOUATI Charles, « Croyances vraies et croyances nécessaires : Platon, Averroès, philosophie juive [Maïmonide, Nissim de Marseille, Moïse Narboni] et Spinoza », *in* : TOUATI Charles, NAHON Gérard (dir.), *Hommage à Georges Vajda*, Louvain : Peeters, 1980, p. 169-182.

VAJDA Georges, *Isaac Albalag. Averroïste juif, traducteur et annotateur d'Al-Ghazâlî*, Paris : Vrin, 1960.

WOLFSON Harry Austryn, *La philosophie de Spinoza. Pour démêler l'implicite d'une argumentation*, trad. BALMÈS Anne-Dominique, Paris : Gallimard, 1999.