

Si tout est prévu, sommes-nous libres d'agir ? Rivon Krygier
Séance V : La double solution de Maïmonide

A. L'argument métalogique ou exotérique de Maïmonide :

(Traité des huit chapitres, 8. Michné Tora, Hilkhotechouva, chap. 5:5-7. Guide des égarés III:20).

1. Maïmonide admet explicitement la contradiction logique :

שמה תאמר והלא הקדוש ברוך הוא יודע כל מה שיהיה וקודם שיהיה ידע שזה יהיה צדיק או רשע או לא ידע, אם ידע שהוא יהיה צדיק אי אפשר שלא יהיה צדיק ואם תאמר שידע שיהיה צדיק ואפשר שיהיה רשע הרי לא ידע הדבר על בוריו.

Tu pourrais objecter ceci : En considérant que Dieu sait tout à l'avance, cela suppose-t-il que Dieu prévoie aussi qui sera juste et qui sera mauvais ou qu'Il l'ignore ? (De deux choses, l'une :) S'Il sait qu'un tel sera un juste, celui-ci le sera donc inéluctablement ! Mais en supposant que Dieu sait qu'un tel sera juste tout en admettant qu'il reste possible qu'il sera mauvais, cela n'implique-t-il pas que Dieu ne possède pas une connaissance exacte du devenir ? » (*Hilkhotechouva 5:5*).

2. La difficulté n'est pourtant qu'apparente. Plus exactement, elle procède d'une erreur de jugement : celle qui consiste à assimiler abusivement la connaissance divine à la connaissance humaine. En effet, le rapport entre le terme de « connaissance » appliqué à Dieu et le même terme appliqué à l'homme est purement *homonymique*.

3. En quoi consiste cette homonymie ? Selon la définition aristotélicienne, la connaissance divine ne peut être distincte de l'essence même de Dieu. Tandis que la connaissance humaine, elle, ne s'identifie pas à l'essence de l'homme puisque contrairement au mode de connaissance divin, elle se constitue à partir de l'observation des réalités extérieures pour en tirer secondairement les principes intelligibles. Comme il ne saurait être question d'une connaissance acquise chez Dieu, le terme même de « connaissance » attribué à Dieu est purement *équivoque*.

4. En outre, puisque l'essence divine ne peut en aucun cas être appréhendée par l'esprit humain et que celle-ci est rigoureusement identique à la connaissance divine en vertu du principe même de l'unité de Dieu, il ne convient en aucune manière de raisonner analogiquement de notre connaissance à la sienne, comme l'ont fait les philosophes :

אלא הוא יתעלה שמו ודעתו אחד ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו וכשם שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמתת הבורא שנאמר "כי לא יראני האדם וחי" כך אין כח באדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא, הוא שהנביא אמר "כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי".

Parce que Lui (Son essence) et Sa connaissance font un, il n'est pas donné à l'entendement humain de comprendre la chose véritablement, de même que l'homme ne dispose pas des capacités pour atteindre la vérité du Créateur et de se la représenter, comme il est écrit : « car l'homme ne pourra Me contempler et rester en vie », ainsi l'homme ne peut comprendre ce qu'est la connaissance pour Dieu, comme l'a également dit le prophète : « car Mes pensées ne sont pas vos pensées, et vos voies ne sont pas Mes voies... » (*Isaïe 55,8*) » (*Hil. Techouva 5:5*).

5. Ignorant ce qu'est la connaissance divine, l'homme n'est habilité en aucun cas à relever une contradiction logique entre la prescience divine et le libre-arbitre des hommes.

« Il faut écarter de Dieu toute passion, car toutes les passions impliquent le changement, et l'agent de ces passions est indubitablement autre chose que ce qui est passivement affecté. Or, si Dieu était d'une manière quelconque passivement affecté, il y aurait quelque autre chose que Lui qui agirait sur Lui et qui Le changerait. De même, il faut nécessairement écarter de Lui toute privation et (ne pas admettre) qu'une perfection quelconque puisse tantôt Lui manquer, tantôt exister (en Lui) ; car si l'on admettait cela, Il serait parfait (seulement) en puissance, mais toute puissance est nécessairement accompagnée d'une privation et tout ce qui passe de la puissance à l'acte a absolument besoin de quelque autre chose existant en acte, qui l'y fasse passer. C'est pourquoi, il faut que toutes Ses perfections existent en acte et qu'Il n'ait absolument rien en puissance. » (*Guide I:55, p. 129*).

B. Indices de la strate ésotérique

a) Si tu veux comprendre tout ce que ce traité renferme, de manière à ce qu'il ne t'en échappe rien, il faut combiner ses chapitres les uns avec les autres (cf. introduction du *Guide*, p. 21).

b) Le statut de la volonté :

Je te dis donc que c'est un principe fondamental de la loi de Moïse, notre maître, admis par tous ceux qui la suivent, que l'homme possède la faculté d'agir absolue, c'est-à-dire que, par sa nature, par son choix et par sa volonté, il fait tout ce que l'homme peut faire et sans que n'intervienne aucune chose nouvellement créée. [...] De même, toutes les espèces des animaux se meuvent par leur seule volonté ; car Dieu l'a voulu ainsi, je veux dire que c'est par l'effet de Sa volonté éternelle et primitive que tous les animaux se meuvent selon leur volonté, et que l'homme a le pouvoir de faire tout ce qu'il veut, ou tout ce qu'il préfère d'entre les actions dont il est capable (*Guide* III:17, p. 463).

c) Le propre de la science divine :

A. Dans le *Guide* (III:21), chapitre consacré aux modalités de la science divine, Maïmonide insiste sur la différence radicale qui oppose la connaissance humaine à la connaissance divine. La connaissance humaine est comparable à celle d'un individu qui contemplerait l'œuvre d'un artisan ayant fabriqué une "machine qui indiquerait le temps" (une horloge ou un sablier) : si l'on supposait infinis les mouvements de cette machine, l'observateur ne pourrait jamais en acquérir une connaissance parfaite. Car la variété infinie de ces mouvements empêcherait une anticipation exacte. De plus, la connaissance relative des faits ne serait possible qu'a posteriori, une fois les faits advenus. La connaissance divine est, quant à elle, comparable à la science de l'artisan lui-même, en supposant bien sûr que celui-ci maîtrise parfaitement la science de son œuvre. L'œuvre serait ici la conséquence de la science. En Dieu, la science précède l'œuvre, contrairement à l'homme : en connaissant toute la réalité de son essence inaltérable, Il connaît par là même tout ce qui doit nécessairement résulter de ses actions. La science de Dieu est *productrice*, non *contemplative*. Dieu connaît les faits parce qu'Il les produit et seulement parce qu'Il les produit. Faire dépendre Sa connaissance d'une quelconque contemplation serait Lui attribuer une grave imperfection. C'est l'idée aristotélicienne de l'*impassibilité* divine : Dieu ne réagit pas, Il agit. Réagir aux événements en intervenant de telle ou telle manière, en un temps précis, traduirait un changement en Dieu, une subordination aux événements, contraire à la perfection de Sa nature.

d) L'étendue de la science divine :

« Il est très évident que toute chose née a nécessairement une cause prochaine qui l'a fait naître ; cette cause (à son tour) a une cause, jusqu'à ce qu'on arrive à la Cause première de toute chose, c'est-à-dire à la libre volonté de Dieu. C'est pourquoi on omet quelques fois, dans les discours des prophètes, toutes ces causes intermédiaires, et on attribue directement à Dieu tel acte individuel qui se produit, en disant que c'est Dieu qui l'a fait. Tout cela est connu ; nous en avons déjà parlé nous-mêmes, ainsi que d'autres d'entre les vrais philosophes et c'est l'opinion de tous nos théologiens. Après cette observation préliminaire, écoute ce que je vais exposer dans ce chapitre, et portes-y une attention toute particulière en sus de l'attention que tu dois porter à tous les chapitres de ce traité. La chose que je veux t'exposer, la voici : sache que toutes les causes prochaines, desquelles naît ce qui naît, et peu importe que ces causes soient essentielles et naturelles ou arbitraires, ou accidentelles et dues au hasard (par arbitraire, je veux dire que la cause de ce qui naît soit le choix d'un homme) et dût même la cause n'être que la volonté, d'un animal quelconque, – toutes ces causes (dis-je) sont, dans les livres des prophètes, attribuées à Dieu ; et dans leur manière de s'exprimer, on dit simplement de tel fait, que Dieu l'a fait, ou l'a ordonné ou l'a dit » (*Guide* II:48, p. 403).

3. Les objections philosophiques à l'omniscience

Les « philosophes » sont arrivés à la conclusion que Dieu ne peut rien percevoir du devenir en ce bas monde car il est impossible d'y reconnaître un ordre de justice : « Tandis que certains hommes vertueux ont une vie pleine de maux et de douleurs, il y a des hommes méchants qui mènent une vie heureuse et douce » (*Guide* III:16, p. 455).

C'est pourquoi ils auraient été amenés à poser le dilemme suivant :

– soit Dieu *connaît* parfaitement le devenir dans le monde sublunaire et devrait par conséquent y exercer une rigoureuse providence. En effet, il serait malséant et absurde d'assigner à Dieu une incapacité, de la négligence ou une quelconque jalousie à l'égard des êtres inférieurs en raison desquelles, tout en les percevant, Dieu se désintéresserait de leur sort.

– soit Dieu *ignore* le devenir du monde sublunaire de sorte qu'il serait tout simplement impossible d'espérer que la providence veille à imposer un ordre de justice.

Or « puisque nous trouvons les événements sans ordre, sans règle et sans une suite rigoureuse, cela prouve qu'Il ne les connaît en aucune façon » (*Guide III*:16, p. 456).

Maïmonide tient pour absurde de penser que Dieu puisse connaître une réalité et se désintéresser de son sort. Il évoque ensuite cinq arguments principaux, propres au discours des « philosophes », en vertu desquels ils induisent que Dieu ignore nécessairement le devenir des êtres sublunaires et auxquels il se promet d'opposer une solide réplique :

1) Les réalités particulières (les singuliers) sont perçues seulement par les sens et non par l'intelligence. Or Dieu ne perçoit pas au moyen d'un sens.

2) Les singuliers sont infinis, tandis que la science consiste à embrasser et à poser des règles générales ; mais ce qui est infini ne saurait être embrassé par la science.

3) *La connaissance des choses qui surviennent, et qui sans contredit sont particulières, ferait subir à Dieu une espèce de changement car ce serait un renouvellement successif de connaissances. Or c'est là une imperfection qui ne peut être attribuée à Dieu.*

4) La connaissance des choses avant même qu'elles ne naissent serait une connaissance qui aurait pour objet le pur non-être (puisque'elles ne sont pas encore). C'est inadmissible pour Dieu.

5) La connaissance préalable des réalités appelées à se constituer mettrait sur un même plan ce qui est encore à l'état de puissance (non encore réalisé) et ce qui est en acte (réalisé) alors qu'il existe une différence essentielle entre elles. En outre, supposer que Dieu ait connaissance de ce qui passe de la puissance à l'acte, ce serait L'affecter d'une modification de Son état.

Ce tour d'horizon conduit Maïmonide à répertorier trois opinions divergentes sur l'étendue de la connaissance divine :

– Soit Dieu ne connaît rien d'autre en dehors de sa propre essence.

– Soit Dieu ne connaît en dehors de Lui que les espèces et non les singuliers. Maïmonide attribue cette opinion à Aristote.

– Soit Dieu connaît absolument toute chose. Cette opinion est celle de « grands hommes avant Aristote » (vraisemblablement Platon) comme celle des théologiens du *Kalam* et du judaïsme tel qu'il nous apparaît dans les textes canonisés (Bible et *Talmud*).

Selon l'opinion de notre Loi, la prescience divine n'opte pas pour l'un des deux cas possibles, bien que Dieu sache d'une manière précise lequel des deux cas arrivera (*Guide III*:20, p. 477)

En somme, il est clair que tous (les philosophes), s'ils avaient trouvé les conditions des individus humains si bien ordonnées que le vulgaire même y reconnût le bon ordre, se seraient gardés de se lancer dans toute cette spéculation et ne se seraient pas réfutés les uns les autres (*Guide III*:16, pp. 457-458).

Critique à l'encontre des Motazales (école théologique musulmane) :

Ils ont donc également supporté le fardeau de ces absurdités et ils ont été engagés dans des contradictions ; car ils admettent à la fois que Dieu sait toutes choses et que l'homme a la faculté (d'agir librement), ce qui on le comprend facilement, conduit à une contradiction manifeste (*Guide III*:17, p. 463).