

Studia graeco-arabica

*L'influence du néoplatonisme
sur les trois monothéismes au Moyen Âge*

Edited by Daniel De Smet and Géraldine Roux

11

2022

Editorial Board

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli

Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford

Charles Burnett, The Warburg Institute, London

Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.

Cristina D'Ancona, Università di Pisa

Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington

Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum

Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris

Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem

Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris

Remke Kruk, Universiteit Leiden

Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa

Alain-Philippe Segonds (†)

Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

Staff

Elisa Coda (Executive Editor), Cristina D'Ancona, Maria Fasciano, Issam Marjani, Cecilia Martini Bonadeo

Submissions

Submissions are invited in every area of the studies on the transmission of philosophical and scientific texts from Classical Antiquity to the Middle Ages, Renaissance, and early modern times. Papers in English, French, German, Italian, and Spanish are published. Prospective authors are invited to check the *Guidelines* on the website of the journal, and to address their proposals to the Editor in Chief.

Peer Review Criteria

Studia graeco-arabica follows a double-blind peer review process. Authors should avoid putting their names in headers or footers or refer to themselves in the body or notes of the article; the title and abstract alone should appear on the first page of the submitted article. All submitted articles are read by the editorial staff. Manuscripts judged to be of potential interest to our readership are sent for formal review to at least one reviewer. *Studia graeco-arabica* does not release referees' identities to authors or to other reviewers. The journal is committed to rapid editorial decisions.

Subscription orders

Information on subscription rates for the print edition of Volume 12 (2022), claims and customer service: press@unipi.it.

Web site: <http://learningroads.cfs.unipi.it/sga>

Service Provider: Università di Pisa, ICT - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2239-012X (Online)

ISBN 978-88-3339-615-6 (Online)

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in Chief: Cristina D'Ancona (cristina.dancona@unipi.it)

Mailing address: Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, Italia.

Italian Scientific Journals Ranking: A (ANVUR, Classe A)

Indexing and Abstracting; ERIH PLUS (SCH ESF); Index Islamicus (Brill Bibliographies); Scopus (Elsevier)

© Copyright 2022 by Pisa University Press Polo editoriale - Centro per l'innovazione e la diffusione della cultura

Università di Pisa

Piazza Torricelli 4 - 56126 Pisa

P. IVA 00286820501 · Codice Fiscale 80003670504

Tel. +39 050 2212056 · Fax +39 050 2212945

E-mail press@unipi.it · PEC cidic@pec.unipi.it

www.pisauniversitypress.it

Studia graeco-arabica. Vol. 1 (2011)- . - Pisa : Pacini editore, 2011- . - Annuale. Dal 2021: Pisa : Pisa university press.

180.05 (23.)

1. Filosofia araba - Periodici 2. Filosofia greca - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher. The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions. *Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

Cover

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḍawī 300, f. 1v; Paris, Bibliothèque nationale de France, grec 1853, f. 186v

Table of Contents

Isabelle Koch <i>Fabriquer le cosmos. La hiérarchie plotinienne des puissances démiurgiques</i>	»	1
Polymnia Athanassiadi <i>Le ciel image de la terre: de Celse à Julien</i>	»	23
Michael Chase <i>Des quatre questions aristotéliennes au tawḥīd</i> <i>Notes sur les origines de la théologie négative en Islam</i>	»	35
Daniel De Smet <i>Les couleurs de l'Âme:</i> <i>d'Abū Ya' qūb al-Siġistānī aux Iḥwān al-Ṣafā' en passant par le Plotin arabe</i>		53
Jules Janssens <i>Présence d'éléments néoplatoniciens dans la conception ghazalienne de l'âme humaine</i>	»	71
José Costa <i>Le néoplatonisme a-t-il influencé l'eschatologie des rabbins antiques?</i>	»	89
Paul B. Fenton <i>Rémanences néoplatoniciennes</i> <i>dans un commentaire judéo-arabe sur le Cantique des cantiques</i>	»	113
Géraldine Roux <i>L'usage maïmonidien de notions néoplatoniciennes</i> <i>dans le Guide des Égarés: une stratégie philosophique</i>	»	135
Brigitte Tambrun <i>Pléthon et la destinée harmonique de l'homme</i>	»	147
Mathieu Terrier <i>Néoplatonisme et gnose šī'ite imamīte: l'Intellect premier et l'Âme universelle</i> <i>chez Sayyid Haydar Āmulī (VIII^e/XIV^e siècle)</i>	»	157
<i>Book Announcements and Reviews</i>	»	181
<i>Index of Manuscripts</i>	»	241
<i>Index of Ancient and Medieval Names</i>	»	242
<i>Index of Modern Names</i>	»	245

L'usage maimonidien de notions néoplatoniciennes dans le Guide des Égarés: une stratégie philosophique

Géraldine Roux

Abstract

Moses Maimonides (1138-1204) was an Andalusian rabbi, philosopher and physician whose aim in his works, both in the study of the legal aspects of the Jewish law and in his philosophical questioning, was to restore the science of this law, which he considered to have been lost as a result of internal conflicts within Judaism as well as external persecutions and oppressions. We will focus on this premise which runs through his mature philosophical work, the *Guide of the Perplexed*, and leads him to a position that is at the same time transgressive and reforming: to ignore a large part of the medieval Jewish philosophy that preceded him, by his systematic criticism of the methods of the *Kalām* and the traditional mode of exegesis of the Torah. Does the polemic he engages with the *Kalām* and the mysticism of the *Shef'a* aims at asserting a pure Aristotelianism as a philosophical position or at expunging both the philosophical and the Jewish tradition of any Gnostic resurgence? The analysis of the Maimonidean definition of the notion of overflow in the *Guide of the Perplexed*, in the context of the Medieval debate on the status of matter, will allow us to sketch a hypothesis: how does this Arabic notion, *fayḍ*, allow Maimonides to switch to a Medieval cosmological paradigm relying on the emanatist theory of divine overflow, integrated into the Neo-Platonic corpus known to the author, in its Arabic translation and Muslim commentaries, as the pseudo-*Theology of Aristotle* (*Utūlūḡiyyā Aristātālīs*).

Moïse Maïmonide (1138-1204) est un rabbin, philosophe et médecin andalou, dont l'œuvre a pour but, aussi bien dans l'étude de l'aspect juridique de la Loi juive que dans son questionnement philosophique, de restaurer la science de cette Loi, qu'il juge perdue en raison de conflits internes au judaïsme, comme des persécutions et oppressions extérieures. Cette science de la Loi, Maïmonide en donne le contenu programmatique dans le *Mishneh Torah*. Son traité de maturité, traduit en français par le *Guide des Égarés*, se veut en découvrir les fondements philosophiques, qu'il nomme "la science de la Loi dans sa réalité". Refonder la science du judaïsme prend la forme, chez l'auteur, d'une réforme, en proposant un autre mode d'interprétation des textes fondateurs du judaïsme. Pour cela, il ne travaille pas seulement en rabbin, depuis une dimension religieuse, ni exclusivement en philosophe par la construction de théories conceptuelles, mais depuis une intertextualité qu'il se propose de dévoiler dans *Le Guide des Égarés*. Cette intertextualité, des textes des Grecs et de la Torah, Maïmonide la pratique de manière thématique et chaque thématique débattue dans la tradition juive a pour racine ce qu'il nomme "secrets de la Torah".

Sources philosophiques du Dalālat al-hā'irīn

Afin de justifier la nécessité de réformer l'interprétation de la Torah, Maïmonide parsème son traité du sombre constat de la perte de la science profonde d'Israël auquel fait écho la perte de la langue. Le chapitre I, 61 du *Guide des Égarés*, au sujet de la prononciation du *shem hameforash*, fait allusion à l'oubli de la langue hébraïque: "Langue (hébraïque),

dont il ne nous reste aujourd’hui que très peu de chose”.¹ Le chapitre I, 67, traitant de la création du monde en sept jours et plus précisément du Shabbat, fait le même constat: “On ne saurait opposer une règle de conjugaison, surtout lorsque nous savons que nous n’embrassons point aujourd’hui la connaissance (complète) de notre langue”.² En II, 11, Maïmonide affirme que “notre nation était une nation savante et parfaite [...]. Mais lorsque les méchants d’entre les nations ignorantes eurent anéanti nos belles qualités, détruit nos sciences et nos livres et massacré nos savants; – de sorte que nous devînmes ignorants”.³ Or, ce chapitre, traitant de l’astronomie, introduit l’explication de la notion d’épanchement, développée dans le chapitre 13. De même, en II, 36, il articule l’arrêt de la prophétie à la captivité et à l’Exil: “La prophétie a cessé au temps de la captivité”.⁴ Dans ces différents extraits, cette allusion à la perte de la science s’inscrit textuellement au cœur d’une explication d’un secret de la Loi: la connaissance de Dieu, le récit de la Création, l’action de Dieu par son épanchement sur le monde, la prophétie. Comment alors comprendre cette allusion? Elle pourrait indiquer un chapitre, voire un passage important d’un chapitre marquant l’interprétation proprement maïmonidienne de ces secrets. Et c’est là l’originalité de sa philosophie qui se construit depuis un constat menant à un geste aussi bien transgressif que réformateur. Selon Maïmonide, la pensée juive a disparu, les centres d’études andalous ont été détruits par l’invasion almohade, l’académie de Bagdad, l’autorité intellectuelle et spirituelle du judaïsme dans le bassin méditerranéen, ne consiste plus qu’à ressasser des commentaires devenus des dogmes et ainsi fige la tradition dans un littéralisme qui enraye la pensée. Enfin, la théologie juive, celle du *Kalām*, dont le principal représentant est Saadia Gaon (X^e siècle) n’est qu’une apologétique du judaïsme sous couvert de démonstration rationnelle. Le geste maïmonidien est alors radical: revenir aux sources, Torah et Talmud en-deçà de leurs commentaires. S’appuyer sur les premiers rédacteurs du Talmud, les Tannaïm, et retrouver le sens de leurs écrits en s’appuyant sur une autre source / tradition compatible – la philosophie grecque – comme l’ont démontré les savants musulmans. C’est en ce sens qu’on trouve très peu de références à des auteurs juifs dans son traité philosophique, le *Guide des Égarés*, et la plupart du temps pour les critiquer.⁵

Dans sa lettre à Samuel ibn Tibbon,⁶ le traducteur du *Guide des Égarés* en hébreu, Maïmonide donne de précieuses indications sur les sources philosophiques sur lesquelles il s’appuie: toutes sont de langue arabe, Maïmonide ne connaissant pas le grec. Seuls quelques auteurs juifs sont cités. Il cite Isaac Israeli, mais pour le considérer comme un pur médecin et non un philosophe: “Il en va de même du *Livre des confins* et du *Livre des éléments* – qui ne sont que chimères et fourvoiements – dans la mesure où leur auteur, Isaac Israeli, n’était lui aussi versé que dans l’art médical”,⁷ sous-entendu: et non dans la science philosophique. Ce rejet, quasi désinvolte, de l’œuvre d’Isaac Israeli est d’autant plus intéressant, pour notre

¹ Moïse Maïmonide, *Le Guide des Égarés*, trad. S. Munk, Maisonneuve et Larose, Paris 2003, I, 61, p. 270.

² *Guide des Égarés*, I, 67, pp. 299-300 Munk.

³ *Guide des Égarés*, II, 11, pp. 96-7 Munk.

⁴ *Guide des Égarés*, II, 36, p. 288 Munk.

⁵ S. Pines, *La liberté de philosopher. De Maïmonide à Spinoza*, Desclée de Brouwer, Paris 1997 (coll. Midrash).

⁶ Moïse Maïmonide, *Épître à R. Samuel Ibn Tibbon*, in Id., *La guérison par l’esprit, précédé des Lettres de Fostat*, introduction, traduction et annotation par L. Cohen, Bibliophane – Daniel Radford, Paris 2003 (coll. L’Entre-nous), pp. 37-9 principalement.

⁷ Maïmonide, *Épître à R. Samuel Ibn Tibbon* (cité *supra*, n. 6), p. 37.

étude, que ce médecin et philosophe juif égyptien du xie siècle fut un des premiers savants juifs néoplatoniciens.⁸

Maïmonide cite également, dans cette même lettre, Joseph ibn Šaddīq, rabbin, poète et philosophe andalou du XII^e siècle (mort en 1149), mais pour affirmer derechef qu'il n'a pas lu son texte, le *Microcosme*, mais qu'il en connaît les idées. Shlomo Pines, dans *La liberté de philosopher*, affirme qu'aucune mention à cet auteur n'est faite dans le *Guide des Égarés*⁹ et que celle du la lettre à Samuel ibn Tibbon pourrait suggérer une méfiance à l'égard de cet auteur. Sarah Stroumsa, à l'occasion du 80^{ème} anniversaire de Shlomo Pines et de la parution des actes de ce colloque, est plus prudente, en indiquant que Maïmonide pourrait, au contraire, faire l'éloge de sa pensée dans cette lettre, d'autant que l'influence des *Frères de la Pureté* sur la pensée de Joseph ibn Šaddīq ne serait pas incompatible avec un aristotélisme rigoureux.¹⁰ Selon cette dernière hypothèse, même si Maïmonide, s'affirmant purement aristotélien, était très méfiant envers toute forme de philosophie allégorisante, l'influence de Joseph ibn Šaddīq par les enseignements des *Frères de la Pureté*, transmis en Andalousie par la *Gāyat al-ḥakīm*,¹¹ ne serait pas incompatible avec ses propres développements cosmologiques dans le *Guide des Égarés*.

Enfin, dans le *Guide des Égarés*, seules deux mentions feraient référence à des auteurs juifs: le chapitre I, 71 décrivant avec précision l'élaboration et l'histoire du *Kalām* pourrait faire mention à Saadia Gaon sur le fait que les *mutakallimūn* juifs auraient adopté les idées mu'tazilites sur l'unité de Dieu. Rappelant la perte de la science d'Israël, en raison du mode de transmission de son enseignement uniquement à des hommes d'élite, disparus à cause de l'Exil et des persécutions, Maïmonide en conclut:

De sorte que les hommes se sont occupés de ces écorces, ne soupçonnant pas qu'il y eût quelque noyau caché dessous. Quant à ce peu de choses que tu trouves du *Kalām* chez quelques Guéonim et chez les Karaites, au sujet de l'unité de Dieu et de ce qui s'y rattache, ce sont des choses qu'ils ont emprunté aux *mutakallimūn* des musulmans, et c'est très peu en comparaison de ce que les musulmans ont écrit là-dessus.¹²

Il ne s'agira pas dans cet article de discuter du bienfondé de cette analyse maïmonidienne mais de comprendre sa stratégie de refondation de la science du judaïsme, depuis son intertextualité

⁸ L'étude d'Altmann et Stern sur le néoplatonisme d'Isaac Israeli, apportant des traductions anglaises de son œuvre, est, sur ce point très importante: A. Altmann – S.M. Stern. *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century. His Works Translated with Comments and an Outline of his Philosophy*, Oxford U.P., Oxford 1958.

⁹ S. Pines, *La liberté de philosopher* (cité *supra*, n. 5), p. 224. Suite à la réaction de Sarah Stroumsa, il ajoute un supplément en 1997, non pour se dédire – l'ambiguïté est grande – mais pour indiquer la position de Sarah Stroumsa sur cette question.

¹⁰ Sur l'hypothèse de Sarah Stroumsa, voir S. Stroumsa, "Note on Maimonides' Attitude to Joseph ibn Saddiq", in M. Idel (éd.), *Shlomo Pines Jubilee Volume on the Occasion of his Eightieth Birthday*, Hamakor Press, Jerusalem 1990 (Jerusalem Studies in Jewish Thought 9), pp. 33-8. Plus récemment, Daniel Davies fait référence à cette question dans le cadre du débat sur la confrontation des croyances des philosophes sur le sublunaire et son rapport et son lien au *supra*-lunaire: soit le sublunaire est régi par des forces dérivées des sphères célestes, soit les planètes et la lune influencent, comme intermédiaires et de manière matérielle, le gouvernement du sublunaire: D. Davies, *Method and Metaphysics in Maimonides' Guide for the Perplexed*, Oxford U.P., Oxford 2011, pp. 145-6.

¹¹ Sur la réception des enseignements des *Frères de la Pureté*, je renvoie aux analyses de R. Cordonnier, "Influences directes et indirectes de l'encyclopédie des *Ikhwān al-Safā'* dans l'Occident chrétien", *Le Muséon* 125 (2012), pp. 421-66.

¹² *Guide des Égarés*, I, 71, pp. 335-6.

avec les textes de la philosophie grecque, grâce à sa transmission par les traductions arabes – al-Fārābī, Avicenne et Averroès cités nommément dans sa lettre à Samuel ibn Tibbon – à distinguer de ce qu’en a fait la théologie du *Kalām*, qu’elle soit juive, chrétienne ou musulmane, en raison de sa méthode d’approche du réel fondamentalement divergente de celle de la philosophie. L’alternative revient à plier le réel à ses croyances ou à interpréter ses croyances à partir d’une démonstration de ce qui est démontrable: la voie aristotélicienne pour Maïmonide.

Et pourtant, si cette défiance envers les auteurs juifs de son temps est manifeste, certains passages du *Guide* entrent en tension avec cette première approche, notamment lors des développements de l’idée d’épanchement. La question que je poserai dans cette contribution est la suivante: la source philosophique du développement de cette notion centrale chez Maïmonide est-elle la *Théologie d’Aristote* et son commentaire fārābien exclusivement? Pourquoi affirmer que seule la langue arabe peut rendre compte de l’épanchement divin, passant ainsi sous silence toute la mystique de la *Shef’a*? Est-ce une manière de rompre avec la tradition juive médiévale d’exégèse ou pour une raison philosophique, liée au statut de la matière dont il proposerait une définition excluant l’hypothèse d’en faire un agent, voire un principe? La polémique qu’il engage avec le *Kalām* et la mystique de la *Shef’a*, a-t-elle pour objet d’affirmer un aristotélisme pur comme position philosophique ou d’expurger et la tradition philosophique et la tradition juive de toute résurgence gnostique? Je commencerai par analyser la définition maïmonidienne de la notion d’épanchement dans le *Guide des Égarés* en II, 12 pour la resituer dans le débat médiéval sur le statut de la matière, pour enfin étudier comment cette notion arabe, *fayḍ*, permet de basculer d’un système aristotélicien au paradigme cosmologique médiéval s’appuyant sur la théorie émanatiste de l’épanchement divin, intégrée au corpus néoplatonicien connu, dans sa traduction arabe, sous le nom de *Théologie d’Aristote*.

La définition maïmonidienne de la notion d’épanchement: de la conception hébraïque de la Shef’a au fayḍ de la philosophie arabo-musulmane

La notion d’épanchement (*fayḍ*) est le pivot de la théorie maïmonidienne de la prophétologie et de la providence. Maïmonide introduit cette notion au chapitre II, 12 du *Guide*. Pour cela, il commence par expliquer la causalité physique, en suivant la théorie d’Aristote. La cause de la génération et de la corruption est “le mélange des éléments, corps qui agissent les uns sur les autres, je veux dire que la cause de ce qui naît est le rapprochement ou l’éloignement des corps (élémentaires) les uns des autres”.¹³ Dans le monde du devenir, il n’y a de causalité que par contiguïté, au sein du mélange des éléments. Or, si le mélange peut expliquer l’engendrement, il ne peut rendre raison de la création du mélange lui-même. S’il y a une information de la matière par la forme, la forme elle-même n’est en rien matérielle. Elle est, suivant toujours la théorie aristotélicienne, incorporelle; son efficient est une forme sans matière. Forme et matière sont donc séparées et, de cette séparation, Maïmonide peut en déduire l’action de l’être séparé. Si, pour Aristote, la séparation entre la forme et la matière peut être comprise de comme une séparation logique, elle doit, pour l’auteur du *Guide*, être comprise de manière physique, réelle. Et ainsi on peut découvrir un lien direct, mais sans contact, entre l’action des formes et celle de l’Intellect agent. L’action de Dieu n’est pas, pour Maïmonide, étrangère au

¹³ *Guide des Égarés*, II, 12, p. 99.

réel qu'elle informe. Il ne s'agit pas d'un plan d'existence qui se superposerait à un autre. En ce sens, on peut lire dans le chapitre précédent la description de la notion de *fayḍ*:

L'épanchement, qui vient de Dieu pour produire des Intelligences séparées, se communique aussi de ces Intelligences pour qu'elles se produisent les unes les autres, jusqu'à l'Intellect actif avec lequel cesse la production des (Intelligences) séparées. De chaque (Intelligence) séparée, il émane également une autre production, jusqu'à ce que les sphères aboutissent à celle de la lune. Après cette dernière vient ce (bas) corps qui naît et périt, je veux dire la matière première et ce qui en est composé. De chaque sphère il vient des forces (qui se communiquent) aux éléments, jusqu'à ce que leur épanchement s'arrête au terme (du monde) de la naissance et de la corruption.¹⁴

De la théorie de l'émanation néoplatonicienne, Maïmonide retient principalement l'idée de surplus. Il ne peut exister d'épanchement que d'un surplus parce que l'action de Dieu ne peut être un épuisement, une perte d'être, mais une émanation à partir d'un surplus d'être. Dès lors, si l'on peut observer une multiplicité d'actions divines, ces actions ne se perdent pas dans cette multiplicité. Il s'agit d'une seule et même action d'où procède cette abondance infinie d'effets.

Pour Plotin, "l'Un est cause de la cause"¹⁵ que l'on ne peut tenter d'approcher qu'à partir d'un retranchement toujours plus grand, suivant une voie négative laquelle, d'une certaine façon, ne peut être dépassée. Dans la *Théologie d'Aristote*, l'accès aux sources néoplatoniciennes pour Maïmonide, cette idée se traduit en termes également d'une causalité à l'origine de toute causalité sans être elle-même causée:

The absolute One is the cause of all things and is not like any of the things; rather, it is the beginning of the thing and is not the things; rather, all things are in it and it is not in any of the things, for all things gush forth from it; in it is their sustenance and support and to it is their returning.¹⁶

Cette notion de "cause" ne pourrait également pas être comprise dans un sens purement sensible: l'Un n'est pas de l'ordre de l'être en devenir ni même de l'être causé, cause sans cause sans pour autant être substrat. Ainsi, si la procession, comme d'ailleurs l'épanchement, n'est pas une dilution du Principe dans ses productions mais un ajout successif de déterminations qui, en même temps, éloigne du Principe – déterminations corporelles et sensibles, toutes étrangères au Principe – la procession ne suit pas le modèle strict de l'architecture. L'Un, tout comme le Dieu de Maïmonide, n'est pas un architecte, mais la "cause" de la production du réel à partir d'un réseau intelligible, celui de l'âme providentielle jusqu'aux raisons séminales pour Plotin, celui des Intelligences séparées pour l'auteur du *Guide*, provoquant cette expansion certes ordonnée mais sans la fixité de l'ossature architecturale. Pour le dire autrement et au risque de l'anachronisme, s'il existe un réseau dynamique d'effets physiques résultant de l'action des formes, incorporelles, alors la série réelle est combinée à la série idéale, formant

¹⁴ *Guide des Égarés*, II, 11, p. 96.

¹⁵ Αἴτιον δὲ ἐκείνο τοῦ αἰτίου Plot., *Enn.*, VI 8[39], 18.36, trad. Bréhier, p. 157 (cf. Plotin, *Ennéades*, I-VI, Les Belles Lettres, Paris 1989).

¹⁶ *Theol. Arist.*, X, 1, in Plotini *Opera*, ed. P. Henry – H.-R. Schwyzer, Vol. 2, *Ennéades IV-V. Plotiniana arabica* ad codicum fidem anglice vertit G. Lewis, Desclée de Brouwer, Paris 1959, p. 291.

une totalité à partir d'un principe unique, lui-même agissant hors de la série, y compris idéale. Ce pourrait être en ce sens que Plotin décrit la procession en affirmant que:

Il y a de l'infinité dans l'intelligence, parce qu'elle est une "unité multiple", non pas à la façon d'une maison, mais à la manière d'une raison multiple en elle-même. Dans la figure unique de l'intelligence, qui est comme une enceinte, se trouvent des enceintes intérieures qui y limitent d'autres figures; il s'y trouve des puissances, des pensées, et une subdivision qui ne va pas en ligne droite [...]. Il y a division; et il n'y a pas confusion, bien qu'il y ait unité.¹⁷

Dans le corpus des *Plotiniana arabica*, l'*Epistola de Scientia divina* file la métaphore de la lumière pour expliquer l'engendrement de l'intelligible et du sensible par l'Un et la suréminence de l'Un sur ses productions en raison de son unité qui produit, par sa puissance – au sens de possibilité et de capacité. Cela suggère également que l'épanchement de vie contient, dans la forme même de cet épanchement, du multiple et du potentiel, y compris dans l'intelligible:

Someone may say: how did it originate the intelligible and the sensible things? [...] We must understand that the First Cause originates things without division; that is, it does not originate them one after another but all at once, as though they were one thing. The reason is that the secondary cause is an actuality, whereas the First Cause is a potentiality. The actuality does not occur except in a particulate way; that is, it performs only a particulate act, whereas the potentiality is the power which is able to originate all things at once, as though they were one thing. When the First Agent wished to originate the things, he originated mind, which is a light from his luminosity. [...] There could be no sensible world unless there were an intelligible world [...] We say that the First Cause is the life of lives, the mind of minds, the good of goods. These things are entity, not non-entity. Therefore this entity becomes all life and all mind, and outside it there is nothing, neither life nor mind.¹⁸

L'Un est partout sans être dans le monde lui-même et la réalité multiple qui procède de lui est continue, produite toute ensemble et toute entière en un seul acte, que l'on nomme épanchement.

Au passage, Maïmonide rappelle, au chapitre II, 12, que

La langue hébraïque aussi a employé ce mot, je veux dire le mot épanchement, en parlant de Dieu par comparaison avec la source d'eau qui s'épanche, ainsi que nous l'avons dit. En effet, on ne saurait trouver d'expression meilleure que celle-là, je veux dire *fyad*, pour désigner par comparaison l'action de l'être séparé; car nous ne saurions trouver un mot réellement correspondant à la véritable idée, la conception de l'action de l'être séparé étant chose très difficile, aussi difficile que la conception de l'existence même de l'être séparé.¹⁹

Je remarque plusieurs difficultés dans cette approche. Tout d'abord, le mot utilisé en hébreu est *shēf'a*. Est-ce que Maïmonide veut établir une équivalence de sens entre l'arabe et l'hébreu? *Shēf'a* signifie abondance en hébreu et apparaît rarement dans la Torah.

¹⁷ Plot., *Enn.*, VI 7[38], 14.12-18 (trad. Bréhier, p. 86).

¹⁸ *Epistola de Scientia divina* (citée *supra*, n. 16), in Plotini *Opera*, trad. Lewis, §139-155, p. 327.

¹⁹ *Guide des Égarés*, II, 12, p. 102.

Les rabbins médiévaux utiliseront cette racine, depuis son sens d'abondance, d'afflux et de profusion depuis les dialectes araméens. La seule occurrence, dans le *Tanakh*, se trouve dans Deut. 33:19, comme substantif: "Ils convieront des peuples sur la montagne, pour y offrir des sacrifices pieux; car ils aspireront l'opulence des mers²⁰ et les mystérieux trésors cachés dans le sable". L'image de la source vient de Jérémie 2:13, désignant Dieu comme "source de vie" (*meqor ha-hayyim*) et seule cette notion de meqor reçoit un sens philosophique à la fin du chapitre II, 12 du *Guide des Égarés*. Pourquoi la *shef'a*, est-il cité pour être immédiatement écarté de toute approche philosophique? À cela, on peut avancer plusieurs hypothèses, qui ne sont que des conjectures: 1) Dans sa volonté de revenir aux sources bibliques, écartant les commentaires médiévaux jugés trop emprunts d'allégories, d'images pourrait-on dire fantasmées, Maïmonide ne trouvant dans le *Tanakh* qu'une occurrence non philosophique peut la citer par souci d'exhaustivité et pour ne pas prêter le flanc à la critique de partialité ou d'abandonner la tradition hébraïque pour la philosophie arabe. 2) La *shef'a* sert à traduire l'idée d'influx divin dans la mystique juive, celle du *Sefer Yetsirah*, commenté par Saadia Gaon, le *Sefer ha-Bâhîr* compilé entre 1150 et 1200 qui influencera au xiii^e siècle le contenu du *Zohar* et surtout la littérature des palais ou du char céleste (*Massekhet Hekhalot*), pour laquelle Maïmonide aurait éprouvé un profond mépris, voire une aversion profonde allant jusqu'à expertiser le *Shiour Qoma* (appartenant à cette littérature) comme un faux byzantin.²¹ Le trait commun à ce corpus est son caractère gnostique que Maïmonide juge non philosophique, et, guidé par la seule imagination, non rationnel. 3) Le débat contemporain sur la création ou l'éternité du monde depuis le mode de production du réel s'appuie sur les notions arabes développées par les philosophes musulmans. Introduire une notion hébraïque, mineure dans le corpus biblique, n'apportera rien au débat et serait au contraire source de confusion. Parce que ce qui se joue avec la notion de *fayḍ*, c'est le statut de la matière sur lequel buttent théologiens et philosophes médiévaux. Si on peut comprendre comment le monde fonctionne grâce à la théorie de la forme et de la matière, comment le monde est-il venu à l'existence? L'élaboration de la notion d'épanchement, néoplatonicienne et non aristotélicienne, permet d'échapper au pur matérialisme d'une matière première identique à la matière sensible.

Fayḍ comme notion pivot dans le débat sur l'éternité ou la création du monde et la réfutation maïmonidienne du Kalām

Dans le *Guide des Égarés*, en III, 10, Maïmonide donne une définition de la création ex nihilo, depuis l'étymologie du verbe hébraïque ברא (*bar'a*): "mot qui dans la langue hébraïque se rattache au non-être [*adam*, en arabe],²² comme il est dit: Au commencement Dieu créa (*bar'a*) etc., ce qui veut dire: (il fit sortir) du néant [*adam*]"²³ Dans le *Tanakh*, *bar'a* exprime la volonté et la puissance divines, et pas à la manière d'une action ponctuelle, mais d'une action permanente.²⁴ Toutes les actions ne relevant pas d'une existence positive, Maïmonide

²⁰ *Shef'a hamaym*, en hébreu.

²¹ M. Idel, *Maïmonide et la mystique juive*, Cerf, Paris 1991 (Patrimoine Judaïsme), p. 14.

²² Par anticipation sur les analyses ultérieures, *adam* est une notion ambiguë, signifiant aussi bien une privation qu'un "non-être" (au sens du contraire de l'être). Cette démonstration, à partir de l'hébreu, ne peut donc être une preuve irréfutable, en raison de cette ambiguïté terminologique.

²³ *Guide des Égarés*, III, 10, p. 60.

²⁴ Occurrences que l'on peut trouver en Genèse 1:1, 21, 27; 2:3, 4; 5:1-2; 6:7; Exode 34:10; Nombres, 16:30;

tend à montrer qu'elles sont signalées, dans ces versets bibliques, par l'emploi de ce verbe, indiquant une action indirecte, produisant pour autant une existence positive:

Toutes les fois donc que le non-être est mis en rapport avec l'action d'un agent, c'est de la manière que nous avons exposée. [...] Et il s'agirait alors de la production d'une matière non propre à recevoir telle ou telle capacité; car, si quelqu'un produit une matière incapable de recevoir telle capacité (déterminée), on pourra dire de lui qu'il a fait telle privation; de même que, si quelqu'un avait été capable de sauver une personne de la mort, mais qu'il se fût abstenu et ne l'eût pas sauvée, on pourrait dire de lui qu'il l'a tuée. Quoiqu'il en soit, il est clair pour toi que, d'aucune façon, l'action d'un agent ne peut se rattacher à une privation, et que faire une privation ne peut se dire que dans le sens d'une action indirecte, comme nous l'avons exposé.²⁵

En associant le rien à la privation, Maïmonide prévient toute attribution d'existence positive aux ténèbres, au mal, à la matière. C'est en ce sens que toute son argumentation a également pour ligne d'horizon le rejet du gnosticisme, selon une ligne d'argumentation très semblable à celle de Saadia Gaon, dans son *Kitāb al-Amānāt wa-l-i'tiqādāt*, qui décrit et synthétise les débats entre philosophes et partisans du *Kalām*: "Darkness is not a principle opposed to that of light, but merely the absence of light. [...] As for the ascription of the creation of light and darkness to God, that was due only to the desire to offset the reprehensible theory of the Dualists".²⁶

Mais, si le rien est un non-être comme pure privation, n'est-ce pas également le cas de la matière? Rappelons-nous la définition maïmonidienne de la matière: "il est dans la véritable nature de la matière que celle-ci ne cesse jamais d'être associée à la privation; c'est pourquoi elle ne possède aucune forme (individuelle)".²⁷ Comment alors comprendre le *nihil*: est-il non-être ou matière, au sens de privation de forme? Et surtout, comment définir cette non-existence non seulement de manière logique – de quoi est-elle l'opposé? – mais également existentielle: la non-existence est-elle un "rien" comme néant plutôt que quelque chose?

Cette question, développée par le *Kalām*, précisément sur le problème de la création du monde, Maïmonide la rappelle dans le même chapitre consacré au mal et à la privation:

Les *mutakallimūn*, comme je te l'ai fait savoir,²⁸ ne se figurent en fait de non-être (ou de privation) que le non-être absolu; mais toutes les privations de capacités, ils ne les considèrent pas comme des privations, et ils croient, au contraire, que la privation et la capacité, comme par exemple la cécité et la vue, la mort et la vie, doivent être considérées comme deux choses opposées; car il en est de cela, selon eux, comme de la chaleur et du froid.²⁹

Deutéronome 4:32; Psaumes 51:10; 89:48; 102:19; 104:30; 148:5; Ecclésiaste 12:1; Esaïe 4:5; 40:26 et 28; 41:20; 43:1, 7 et 15; 45:7, 8, 12, 18; 48:7; 54:16 et 19; 65:17 et 18; Jérémie 31:22; Ezéchiel 21:19 et 30; 23:47; 28:13 et 15; Amos 4:13; Malachie 2:10.

²⁵ *Guide des Égarés*, III, 10, pp. 60-1.

²⁶ Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, trad. S. Rosenblatt, Yale U.P., New Haven 1948, vol. 1, 1^{er} traité, chapitre III, pp. 64-6.

²⁷ *Guide des Égarés*, III, 8, p. 45.

²⁸ Faisant référence au chapitre I, 73, proposition 7, où Maïmonide montre l'identification, pour les *mutakallimūn*, de l'opposition de capacités à celle de contraires.

²⁹ *Guide des Égarés*, III, 10, pp. 58-9.

Chez Aristote, les opposés peuvent aussi bien être des opposés de contraires (ἐναντία en grec, *muḍādda* en arabe) comme la chaleur et le froid, la bonté et la méchanceté où chacun des deux termes est “quelque chose”, que des opposés de privation (στέρησις en grec, *adam* en arabe) et de possession (ἔξις en grec, *malaka* en arabe). La question ontologique du non-existant se pose précisément dans ces cas: la privation, comme la cécité, est-elle quelque chose ou rien? Est-ce que ces deux opposés comme “existant” (*maḥūd*) et “non-existant” (*ma'dūm*) sont des opposés de contraires, de possession ou de privation?

En appelant la matière platonicienne “non-existante” et en la définissant comme “quelque chose”, les *mutakallimūn* dévient le sens platonicien de la matière pour en faire une idée, une matière intelligible. Et cela n'a pu s'opérer que sous l'influence du néoplatonisme et de la théorie plotinienne des deux matières. En effet, si la matière, pour Plotin, est un pur indéterminé et donc un pur réceptacle, sans forme, l'indéfini ne peut, comme chez Aristote,³⁰ être purement quantitatif. Ce qui est ordonné dans une chose vient de la limite, de la définition et du nombre. Mais ce qui est ordonné est différent de l'ordre et ne peut donc qu'être indéfini:

Or, sont ordonnées et la matière et toutes les choses qui, sans être la matière, y participent et font fonction de matière. Donc la matière est l'infini lui-même; et elle n'est pas infinie par accident et parce que l'infini lui appartient accidentellement [...] Ensuite, de quel être l'infini serait-il l'attribut par accident ? C'est de la limite et du limité; Or la matière n'est limitée ni limite. De plus, l'infini, en s'unissant au limité, en détruira la nature. Donc l'infini n'est pas un accident de la matière; il est la matière elle-même. Dans les intelligibles aussi, la matière c'est l'illimité. Il est engendré par l'infini de l'Un, soit par sa puissance infinie, soit par son éternité sans fin; non que cet infini soit dans l'Un, mais il le crée.³¹

Plotin diverge d'Aristote sur la manière de concevoir le réceptacle. En identifiant la matière à l'indéfini, il lui donne une définition dynamique, comme le montre l'image du miroir.³² Comme nous l'avons vu, si la matière est cause, elle est cause indirecte. La métaphore du miroir suggère bien l'idée d'une réflexion et d'une résistance de la matière. La matière est l'autre de l'ordre et du nombre et elle ne peut donc être définie par le nombre ou la quantité. Par cette métaphore, Plotin montre qu'à la différence d'un réceptacle statique, la matière est dynamique. Il y a une résistance du miroir comme de la matière qui renvoie ou arrête. Le reflet est le résultat d'une série d'actions qui se contrarient et c'est ainsi que la matière devient cause de la génération, par cette série de contrariétés. La métaphore du miroir illustre ce jeu entre ce qui relève d'un agent et la déstructuration permanente de ces formes qui le composent. La matière n'est donc pas un cadre mais un “rien”, une pure privation, contre lequel il se constitue. Dans cette limitation ou ordonnancement de la matière il n'y a pas de vraie détermination de l'indéfini et il en va de même, chez Plotin, pour toute matière, même pour la matière intelligible. Il ne s'agit pas pour lui d'introduire du désordre ou du chaos dans les idées mais, par cette analogie de la matière intelligible, de rendre compte de la production de l'intelligible. L'intelligible, s'il est éternel, est en même temps engendré, par l'Un, et n'est donc plus premier, comme dans la théorie platonicienne des Idées.

³⁰ Arist., *Phys.*, III 8, 206 a 9.

³¹ Plot., *Em.*, II, 4[12], 15 (trad. Bréhier, p. 69).

³² Plot., *Em.*, III 6[26], 14: “Si la matière participait à la forme et la recevait de la façon que l'on croit, la forme en venant à elle s'y plongerait et y serait engloutie. Or, il apparaît bien qu'elle n'y est pas engloutie; la matière est restée la même [...] elle arrête le rayonnement procédant des êtres et le renvoie [...] c'est ainsi que la matière devient cause de la génération et que les choses se combinent en elle” (trad. Bréhier, p. 115).

La *Théologie d'Aristote* développe des conceptions assez semblables, en tout cas d'influence néoplatonicienne et depuis le modèle aristotélien de l'information:

The first thing he [the Creator] originated was a form which drew light from him and appeared before all things, almost resembling him in the greatness of its power and light and extent. Then he originated the rest of things through the medium of that form, as if it were fulfilling his will in the originating of the rest of things, this form being the upper world; I mean, the minds and souls. Then there came into existence from that upper world the lower world and the sensible things within it. Everything in this world is in that world, though there it is pure and unalloyed, mixed with no foreign thing; if this world is mixed it is not pure and unalloyed, for it divides and combines in a form from beginning to end. For matter first assumes a universal form, then it takes the form of the elements, then it takes from that form other forms, then after that it takes forms after forms, and therefore it is impossible for anyone to see matter, because it wears many forms and is concealed beneath them, none of the senses attaining to it.³³

Et c'est cela qui va intéresser les *mutakallimūn*: la double détermination de la matière comme "rien", privation, et comme indétermination. Ce qui les intéresse, c'est la possibilité de concilier privation et indétermination, dans le cadre du débat sur l'éternité ou la création du monde. Le monde serait créé à partir d'un intelligible, certes pur mais indéterminé par lui-même. Cette indétermination ne serait pas la cause de toute rupture d'ordre ou une "cause errante". Il y a de l'indétermination dans l'intelligible mais elle lui est intérieure, sans lui être hétérogène, comme l'est la matière sensible.

Les *mutakallimūn* avanceront, par extension, que le monde a été créé d'une matière intelligible, émanée des Idées. Le "rien" représente cette matière intelligible comme indétermination, qui n'est pas pour autant cause de déstructuration, comme l'est la matière sensible, et qui permet de construire une démonstration de la création du monde sans pour autant introduire un principe de rupture dans la procession.

Or, cela, Saadia Gaon le récuse dans sa description de la seconde théorie de la création:

The second theory is that of him who asserts that the bodies had a Creator, who had at his disposal eternal spiritual beings out of whom He created the above-mentioned composite bodies. [...] They declare: We picture to ourselves that He collected little points of these spiritual beings; namely indivisible atoms – which they conceive to be as fine as the finest particles of dust – and made of them a straight line.³⁴

Sous le nom de seconde théorie de la création, Saadia regroupe les opinions platonicienne, aristotélienne et atomiste parce qu'il n'y a qu'une alternative: soit on croit que le non-existant est une privation, soit qu'il est un contraire et donc quelque chose; soit on croit que le monde a été créé à partir de "rien", d'un néant pur et absolu, soit on croit qu'il a été produit à partir d'une matière éternelle. Et l'atomisme, sur cette question, ne peut être déterminant. Certains *mutakallimūn* croyaient que les atomes étaient eux-mêmes créés, d'autres qu'ils

³³ *Theol. Arist.* (cité *supra*, n. 16), X, trad. Lewis, § 192-194, p. 395.

³⁴ Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions* (cité *supra*, n. 26), 1^{er} traité, chapitre III, trad. Rosenblatt, pp. 50-1.

étaient éternels. Saadia range cette deuxième opinion dans la seconde théorie,³⁵ considérant les corps composés comme créés à partir d'“êtres spirituels”, de choses intelligibles.³⁶ La seconde théorie décrite par Saadia Gaon, inscrit ainsi parfaitement la notion de “choses intelligibles” dans la théorie plotinienne de la procession où le *logos* organisateur produit le sensible à partir de raisons séminales qui permettent aussi bien la vie de l'intellect³⁷ que celle des êtres vivants.³⁸ Et, dans cette seconde théorie, l'indication de “choses” intelligibles ne peut que faire référence au “non-existant” compris comme quelque chose, c'est-à-dire cette matière intelligible elle-même.

À cette théorie, Saadia oppose la première théorie de la création, “hors du rien”: “À savoir que pour toutes les choses créées dans le temps, leur Créateur est quelqu'un d'autre qu'elles, et qu'il les a créées hors de rien (*lā min šay'*)”,³⁹ qu'il vaudrait mieux traduire par “il ne les a pas créées à partir d'une chose”,⁴⁰ où cette négation ne doit pas être comprise de manière indéterminée, comme dans la théorie précédente, mais comme une évacuation de toute idée d'une matière préexistante à la création. La création à partir d'une non-existence ne peut donc être indéterminée. C'est le sens de l'expression arabe *lā min šay'*, excluant l'idée d'une non-existence qui pourrait être également “quelque chose”.

C'est cela que Maïmonide va retenir de la critique du *Kalām* par Saadia. Il retient non seulement la définition du non-existant (*min 'adam*) comme privation, mais cette ambiguïté terminologique est relayée par l'univocité de l'expression *lā min šay'*, excluant la création à partir de “quelque chose”. S'il utilise l'expression *min 'adam* dans un sens ambigu en II, 30⁴¹ et III, 10,⁴² en tension avec le sens univoque de *lā min šay'* en II, 13,⁴³ il ne s'agit pas, comme

³⁵ En quelque sorte, Maïmonide et Saadia ont la même stratégie d'attaque: commencer par décrire les différentes opinions pour finalement atteindre le cœur du débat où il ne peut y avoir qu'une seule alternative, non pas seulement entre la foi et la philosophie mais plus précisément entre ceux qui soutiennent que le “non-existant” est une privation et ceux qui affirment qu'il est “quelque chose”. Sur les stratégies d'écriture, plus particulièrement de Saadia Gaon et de Maïmonide, dans le débat sur l'éternité et la création du monde, voir l'étude remarquable de D. Lemler, “Création du monde et limites du langage. Sur l'art d'écrire des philosophes juifs médiévaux”, Vrin, Paris 2020 (Etudes de philosophie médiévale).

³⁶ Comme l'explique Harry Austrin Wolfson, l'utilisation du terme “spirituel” renvoie à la notion grecque pneumatikos: H.A. Wolfson, “The Kalam Problem of Nonexistence and Saadia's Second Theory of Creation”, *The Jewish Quarterly Review*, New Series 36/4 (1946), pp. 371-91, ici p. 384.

³⁷ “Cette sagesse, l'on en voit la grandeur et la puissance, puisqu'elle a avec elle et qu'elle a produit tous les êtres, que tous la suivent, qu'elle est elle-même les êtres et qu'ils sont nés avec elle, que les deux ne font qu'un, que, là-bas, l'être c'est la sagesse” (Plot., *Enn.*, V 8[31], 4.44-47, trad. Bréhier, p. 141).

³⁸ “[...] En considérant la raison séminale qui informe, on voit par là le même sujet qui reçoit cette forme; car l'animal composé n'apparaît pas du tout comme équivalent à l'animal intelligible; on ne peut observer la raison séminale qu'opérant dans le composé et donnant une forme à une matière inférieure” (Plot., *Enn.*, III 3[48], 6.5-7, que j'ai souligné). Et comme nous l'avons lu peu avant dans *Epistola de Scientia divina* (citée *supra*, n. 16), §139-155, trad. Lewis, p. 327.

³⁹ Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions* (citée *supra*, n. 26), 1^{er} traité, chapitre III, p. 50, que j'ai souligné.

⁴⁰ Cf. Wolfson, “The Kalam Problem” (citée *supra*, n. 36), trad. Rosenblatt, p. 387.

⁴¹ Que Shlomo Pines traduit par “bringing existence out of nonexistence (*min 'adam*)” (Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, Chicago U.P., Chicago 1964, Tome 2, p. 358, que j'ai souligné).

⁴² Que Pines traduit par “out of nonbeing (*min 'adam*)” (*ibid.*, p. 438).

⁴³ “Que l'univers, dans sa totalité, je veux dire tout être hormis Dieu, c'est Dieu qui l'a produit du néant pur et absolu” (*Guide des Égarés*, p. 105) que Pines traduit par “was brought into existence by God after having been purely and absolutely nonexistent” (*The Guide*, citée *supra*, n. 41, p. 281); “que cette chose elle-même dont le temps accompagne le mouvement a été créée et est née après ne pas avoir existé (*lā min šay'*)” (*Guide des Égarés*, p. 105,

chez Saadia d’opposer deux théories – celle de la création *ex nihilo* que soutient Saadia et celle de la création à partir d’une matière première – mais de montrer que l’ambiguïté est au cœur du texte biblique. En II, 25, Maïmonide affirme qu’on “pourrait interpréter les textes dans son sens [à Platon] et trouver, dans les textes du Pentateuque et ailleurs, beaucoup d’expressions analogues auxquelles elle pourrait se rattacher et qui pourraient même lui servir de preuve”.⁴⁴ Si Saadia expose les ambiguïtés de “non-existence” à partir d’une critique du *Kalām*, c’est en vue d’une apologétique, afin de prouver la thèse de la création *ex nihilo* (à travers l’expression *lā min šay’*). Or, il semble que Maïmonide utilise les conclusions de Saadia à rebours. S’il se sert de la distinction entre *lā min šay’* et *min ‘adam*, c’est pour montrer que l’univocité de la première expression ne peut prévaloir sur l’ambiguïté de la deuxième, parce qu’il n’y a pas de critère discriminant, même dans le texte biblique. En employant en II, 30 et III, 10 l’expression *min ‘adam*, Maïmonide insiste sur la possibilité de l’emploi d’une expression équivoque: la création peut être comprise hors de quelque chose. Doit-on alors comprendre ces ambiguïtés à partir du mode d’écriture crypté du traité visant à écrire suivant le même mode d’exposition ésotérique des vérités que la Torah? Ou doit-on les comprendre comme l’indication d’une forme de scepticisme chez Maïmonide?

Pour conclure, les tensions et ambiguïtés du statut de la matière chez Maïmonide et Saadia Gaon trouvent une voie de résolution avec la théorie émanatiste, héritée, par ses traductions et interprétations arabes, du néoplatonisme. Mais, ce que Saadia analyse comme apportant la preuve de la création du monde depuis l’ambiguïté du concept de “rien”, la résolution prend la forme de la divergence chez Maïmonide. Depuis une concordance entre notions bibliques et concepts grecs, ce dernier inscrit cette contradiction au cœur de la Torah qui décrit la production du réel avec ses propres mots tout à fait compatibles avec les concepts de la philosophie pour une seule et unique raison. Non pas un accord sorti du chapeau sur la création du monde – ce que Maïmonide reproche au *Kalām* juif – mais la démonstration que la tension est interne au mode de production du réel lui-même que la philosophie et la Torah décrivent à leur façon divergente et compatible selon leur mode d’approche. Et seules les sources néoplatoniciennes permettent de distinguer plus clairement cette trame argumentative.

que j’ai souligné). Au chapitre II, 13 du *Guide*, l’expression *lā min šay’* est utilisée dans la définition de la croyance de la Torah, par contraste avec la seconde opinion, celle des philosophes croyant que le ciel existait virtuellement et “a été formé de quelque chose” (*Guide des Égarés*, II 13, p. 108).

⁴⁴ *Guide des Égarés*, II, 25, p. 198.