

M. Paul Fenton

Séminaire M2HB004U / M2HBMEM1

Mini-mémoire

Paris IV

Année 2008 – 2009

Master 1

Présentation du deuxième principe :

torah min ha-shamayim

(origine divine de la Torah)

dans le

Sefer ha-‘Iqqarim (Livre des principes)

de

R. Joseph Albo (1380-1444)

-- Yann Boissière --

Table des matières

Introduction – Avertissement sur les transcriptions	6
1 / Données historiques	10
1.1 / Notice biographique	10
1.2 / Histoire éditoriale du <i>Sefer ha-‘Iqqarim</i>	11
1.3 / Le contexte historique	13
1.3.1 / De l’ <i>Hispania</i> à Séville	13
1.3.2 / 1391 et ses conséquences	15
1.4 / La dispute de Tortosa	17
1.4.1 / Description événementielle	17
1.4.1.1 / Les préparatifs	17
1.4.1.2 / Les débats	18
• Première phase	19
• Deuxième phase	20
• Troisième phase	21
1.4.1.3 / La fin de la Dispute et les conséquences de l’après-Tortosa	23
1.4.2 / Un aspect de la polémique – le désaccord entre rabbins	24
2 / La recherche sur Albo et sur le Sefer ha-‘Iqqarim	26
2.1 / Les jugements sur l’œuvre d’Albo	26
2.1.1 / Les jugements négatifs	27
2.1.2 / Les jugements mitigés	28
2.1.3 / Les jugements positifs	29
2.2 / Les questions actuelles débattues par la recherche	30
2.2.1 / La question du plagiat et des influences	30
2.2.2 / Sujets d’intérêts	31
3 / Notre recherche sur Albo	34
3.1 / Perspectives de recherche	34
3.1.1 / Notre intention	34
3.1.2 / Notre méthode	34

4 / Présentation par scènes théoriques	36
4.1 / Scène théorique 1 – Situations philosophiques	36
4.1.1 / La philosophie juive médiévale – Thématiques générales	36
4.1.2 / Le contexte des 13 ^{ème} et quatorzième siècles	37
4.1.3 / Quelques thèmes	40
4.1.3.1 / La théorie de la loi	40
4.1.3.2 / La place et la légitimité de la philosophie dans la tradition	41
4.1.3.3 / Ethique -- 'Emunah	43
4.2 / Scène théorique 2 – La question des dogmes et des principes de la foi	45
4.2.1 / Préalables	45
4.2.2 / Un bref historique	45
4.2.2.1 / Avant Maïmonide	45
4.2.2.2 / Maïmonide	47
4.2.2.3 / Après Maïmonide	47
4.2.3 / Remarques -- L'analyse de Kellner	50
4.3 / Scène théorique 3 – La noétique d'Albo et la question de la félicité humaine	52
4.3.1 / Préalables	52
4.3.1.1 / Précision sur l'utilisation du mot « noétique »	52
4.3.1.2 / Périmètre de notre sujet	53
4.3.2 / Les bases textuelles et conceptuelles de la discussion	54
4.3.2.1 / Le <i>corpus</i>	54
4.3.2.2 / Science <i>théorique</i> et science <i>pratique</i>	54
4.3.2.3 / Intellect <i>pratique</i> et intellect <i>théorique</i>	56
4.3.2.4 / Histoire des idées – Quelques jalons	56
4.3.3 / Albo et la question noétique	58
4.3.3.1 / Appartenance d'Albo à la littérature du <i>mussar</i>	58
4.3.3.2 / La question de l'objectivité de la morale	59
4.4 / Scène théorique 4 – La Controverse judéo-chrétienne et la littérature de disputation	61
4.4.1 / Mise en perspective historique	61
4.4.2 / Thèmes et acteurs de controverse	62
4.4.2.1 / Thèmes	62
4.4.2.2 / Quelques acteurs	64

4.4.3 / Echo des recherches actuelles	65
5 / Présentation du deuxième principe – <i>Torah min ha-Shamayim</i>	68
5.1 / Présentation générale du Sefer ha-‘Iqqarim	68
5.1.1 / Structure du livre	69
5.1.2 / Albo – Sa démarche de pensée	71
5.1.3 / Dogmatisme, ou félicité ?	72
5.1.3.1 / Le raisonnement d’Albo	72
5.1.3.2 / Remarques	73
5.2 / Présentation générale du deuxième principe – <i>Torah min ha-Shamayim</i>	75
5.3 / <i>Torah min ha-Shamayim</i> – Analyses et commentaires	84
5.3.1 / Structure	84
5.3.2 / La prophétie	85
5.3.3 / La loi divine	85
5.3.4 / La loi orale	86
6 / Commentaires par « Scènes théoriques »	88
6.1 / Scène théorique 1 – Situations philosophiques	88
6.1.1 / Influences – Averroès, Duran, Crescas	88
6.1.2 / Le statut des <i>‘iqqarim</i>	90
6.1.3 / Le principe de dérivation	91
6.1.4 / Dogmes et foi	92
6.1.4.1 / Deux approches : objectivisme vs. subjectivisme	92
6.1.4.2 / De quoi les principes sont-ils constitutifs ?	95
6.1.5 / Pistes pour de futurs développements	96
6.2 / Scène théorique 2 – La noétique d’Albo et la question de la félicité humaine	98
6.2.1 / Le cœur du projet d’Albo	98
6.2.2 / Filiations – Fidélités et variations	99
6.2.2.1 / Filiations	99
6.2.2.2 / Contradictions ?	99
6.2.3 / L’originalité d’Albo	100
6.2.4 / Pistes pour de futurs développements	101
6.3 / Scène théorique 3 – Situations philosophiques	102
6.3.1 / Du bon usage de la raison	102

6.3.2 / Théorie de la loi	103
6.3.2.1 / Les différents types de lois	103
6.3.2.2 / Loi et vérité	104
6.3.2.3 / Une anthropologie de la loi	105
6.3.3 / Pistes pour de futurs développements	107
6.4 / Scène théorique 4 – La Controverse judéo-chrétienne	108
6.4.1 / Le chapitre 25 du Livre III	108
6.4.1.1 / Destin éditorial	108
6.4.1.2 / Contenu	108
6.4.1.3 / Un paradoxe de la controverse	110
6.4.2 / Les critères de vérification appliqués au christianisme	111
6.4.3 / Pistes pour de futurs développements	111
7 / Conclusions	113
7.1 / La question des influences – la différence du projet d’Albo	113
7.2 / Une nouvelle approche de la foi	114
7.2.1 / La foi questionnée	114
7.2.2 / Une conception non-vérificationniste de la croyance	115
7.3 / Le dogmatisme – des temps nouveaux	117
7.3.1 / De la cohérence des principes	117
7.3.2 / <i>Topic neutrality</i>	120
7.3.3 / Les stratégies d’Albo – Un repli tactique	121
7.3.4 / La contribution majeure d’Albo	122
8 / Bibliographie	123
8.1 / Littérature primaire -- Albo	123
8.2 / Littérature primaire – Autres auteurs	123
8.3 / Littérature secondaire – Albo et ses contextes	124
8.4 / Littérature secondaire – Outils de recherche	134

Introduction

L'objectif de ce travail est de présenter, dans le cadre du *Sefer-ha- 'Iqqarim*¹ de Joseph Albo, le principe *torah min ha-shamayim*, le principe de *l'origine divine de la Torah*, souvent nommé par voie de résumé *principe de la Révélation*.

Ce principe est le deuxième parmi les trois principes fondamentaux (*'Iqqarim*) distingués par Albo.

Avant de procéder à la présentation de ce deuxième principe, cependant, il nous a semblé qu'un certain nombre de préalables étaient nécessaires à une honnête présentation.

C'est la raison pour laquelle nous l'avons fait précéder de données historiques sur Albo et son temps, et de la présentation d'autres contextes, méthodologiques et philosophiques, pour atteindre, par « zooms » successifs, le cœur de notre sujet.

■ Avertissements sur les transcriptions :

Malheureusement, par manque de temps, nous n'avons pu achever les transcriptions de l'hébreu au niveau demandé, en particulier dans le domaine de l'indication de la quantité des voyelles (brèves ou longues).

Telles quelles, nos transcriptions sont au niveau de celles utilisées par Charles Touati, par exemple, dans son ouvrage consacré à la pensée de Gersonide², ce qui en l'état nous semble honorable.

Nous sommes néanmoins conscients que telle n'était pas la consigne exigée au départ et, grâce au temps de vacances dont nous disposons, nous nous engageons à être au rendez-vous de cette exigence pour la présentation de la prochaine mouture de ce travail à la rentrée.

¹ Par la suite, nous désignerons le livre d'Albo par la simple mention de *Sefer* ; les notes infrapaginales, quant à elles, se référant à l'édition de I. Husik, porteront la mention « *'Iqqarim* », suivie du chapitrage et de la pagination.

² Cf. TOUATI, Charles, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Gallimard, Paris, 1973.

Notre édition de référence pour ce travail a été :

- ALBO, Joseph, *Sefer ha-'Iqqarim*, Edition critique de Isaac Husik, 5 vols., Jewish Publication Society, Philadelphie, 1946.

Pour la vocalisation de l'hébreu, qui n'apparaît pas dans l'édition de Husik, nous nous sommes référés au travail de *niqqud* des éditions Horev :

- ALBO, Joseph, *Sefer ha-'Iqqarim ha-shalem, 'im perushey "'Ohel ya 'aqov", "'Eš shatul"* ("Shorashim", ve-"Anafim"), Hoša'at sefarim Horev, Jérusalem, 1995.

Les conventions de transcription hébraïque utilisées –lorsque les réserves indiquées ci-dessus seront levées-- sont les suivantes :

■ Consonnes :

- le 'alef sera rendu par '.
- le bet (avec ou sans *dagesh*) par **b**.
- le waw par **w**.
- le het par **h**.
- le kaf par **k** / le khaf par **ḳ** (*nous n'avons pu trouver de k souligné d'un trait*).
- le 'ayin par '.
- le pé sans *daguesh* par **f** (et non par *ph*).
- le tsadé par **ç**.
- le qof par **q**.
- le shin par **sh**.

■ Voyelles :

- le pataḥ sera rendu par **a** / le qamaṣ par **ā**.
- le ḥolam (*ḥaser* ou *male'*) par **ō** / le qamaṣ qatan par **o**.
- le šere par **ē** / le segol par **e**.
- Le shuruq par **ū** / le qubbuṣ par **u**.
- le ḥiriq gadol par **ī** / le ḥiriq qatan par **i**.
- le ḥataf pataḥ par **ă**.
- le ḥataf qamaṣ par **ọ̄**.
- le ḥataf segol par **ě**.

■ Transcriptions des phénomènes grammaticaux :

- Le *dagesh* est indiqué par un redoublement de la lettre.
- Le *sheva na'* est indiqué par un « e ». Exemple : *perikat 'ol* et non *prikat 'ol*.
- Le *yod* sera transcrit « i » quand il fonctionne comme voyelle, et « y » quand il fonctionne comme consonne. Ainsi : *bereshit*, et *yesodot*.
- Les transcriptions de noms ou de notions courantes seront conservées dans leur graphie populaire et la plus couramment admise, même lorsque celle-ci contrevient aux conventions autrement adoptées pour la transcription d'un verset ou d'une citation. Exemple : *bar-mitsva* et non *bar-miṣvah*.

■ Autres précisions :

■ Les mots hébreux seront écrits en italique, sans majuscule (sauf pour les noms d'ouvrage), et leur éventuelle traduction suivra placée entre guillemets et sans italique. Nous avons fait ressortir les connecteurs (*ha-* ; *ve-*) dans les transcriptions en les reliant aux mots avec un tiret. La transcription des titres en hébreu cités dans la bibliographie n'a pas été modifiée par respect pour la forme propre de la chose citée, même lorsqu'elle celle-ci contredit les règles énoncées ci-dessus.

■ Pour la graphie des noms propres, plusieurs principes ont été retenus :

- Lorsqu'il s'agissait de citations, nous n'avons pas modifié l'orthographe (notoirement différente selon qu'il s'agit d'une source anglaise ou allemande, ou hébraïque).
- Pour les autres noms propres, nous avons repris les graphies les plus communément admises. Ainsi, par exemple, il sera question de « Rabbi Shimon Tsemah Duran », et non de « Rabbi Shim'on Ṣemaḥ Dur'an ».

En cas de doute, ont été retenues les transcriptions adoptées dans *l'Introduction au talmud et au Midrash* de Strack et Stemberger,³.

³ Cf. STRACK, H.L., et STEMBERGER, G., *Introduction au Talmud et au Midrash*, Paris, 1986 (*Einleitung in Talmud und Midrash*, Munich, 1982, pour l'édition originale).

■ Traductions :

- Sauf indication contraire, toutes les traductions proposées seront nôtres.
- Pour les textes bibliques, nous utilisons la traduction du Rabbinate Français sous la direction du Grand-Rabbin Zadoc Kahn, avec traduction révisée de 1994.
- Les traductions de mots arabes suivent deux règles :
 - * Lorsque le mot est pris dans une citation, nous respectons l'orthographe de la source.
 - * En utilisation libre, nous suivons l'orthographe de : SOURDEL, Janine et SOURDEL, Dominique, *Dictionnaire historique de l'islam*, PUF, Paris, 2007.

1 / Données historiques :

1.1 / Notice biographique :

Les détails concernant la vie de Joseph Albo sont rares. Pour autant que nous sachions, il est né aux alentours de 1380 à Daroca⁴, une petite ville de la Couronne d'Aragon qui selon un recueil fiscal des Cortes de Maella datant de 1405 comptait un peu plus de sept-cent familles, soit environ 3200 personnes⁵.

Concernant sa formation, Albo raconte lui-même qu'il fut élève de Crescas à Saragosse⁶, et Abravanel mentionne qu'il étudia également auprès de Rabbi Nissim ben Reouven Gerondi (v. 1310-v. 1375)⁷.

Lorsqu'il avait 11 ans, en 1391, éclatèrent des pogroms qui, du sud de l'Espagne, atteignirent rapidement l'Aragon. Nous n'avons pas d'information précise sur cette période de sa vie, mais nous savons que la vie juive, en Aragon, put éviter une dégradation complète. Ainsi par exemple, les juifs de Teruel vinrent se plaindre auprès du roi que les paysans du voisinage les avaient maltraités. Le roi répondit peu après par lettre qu'il prenait les juifs sous sa protection spéciale. Nous savons que la même chose advint pour les juifs de Daroca⁸.

En novembre 1412, Albo reçut une citation à comparaître à la Dispute de Tortosa organisée par le pape Benoît XIII. Pendant deux ans, de 1413 à 1414, il y joua un rôle déterminant en tant que représentant de la communauté de Daroca⁹, où il fut opposé, aux côtés d'un certain nombre de ses collègues, au chrétien d'origine juive Yehoshoua Lorki, devenu Geronimo de Santa Fe.

⁴ Certains, dont la *Jewish Encyclopedia*, situent sa naissance de façon erronée à Monreal. Cf. MOTIS DOLADER, Miguel Angel, *Rabi Yosef Albo, el filòsofo de la coherencia (Darci, c. 1380 – Soria, 1444)*, Centro de Documentación e Informació Territorial de Aragó.

⁵ Cf. Motis Dolader, *op. cit.*

⁶ *'Iqqarim*, Livre I, chapitre 26, p. 200.

⁷ *Rosh 'Amanah*, introduction, Editions de Tel Aviv, p.9.

⁸ Voir BAER, Yitzhak, *A History of the Jews in Christian Spain, Vol. 2 : From the Fourteenth Century to the Expulsion*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1966, p. 115.

⁹ La Dispute de Tortosa sera abordée à part, dans notre partie "1.3", pps. Xxx.

La délégation de Daroca, outre Albo, comprenait deux notables : un certain Afla Abutarda, alias Abulafia, et le médecin Jafuda Abensanç¹⁰.

Les conséquences qui suivirent la Dispute furent terribles ; nombre de ses coreligionnaires se convertirent ou émigrèrent, la communauté de Daroca fut décimée. En 1415, Albo partit s'installer à Soria en Castille.

Le *Sefer ha-'Iqqarim*, qu'il écrivit en hébreu, fut achevée vers 1425. Outre son activité de philosophe et de leader communautaire, Albo fut également prêcheur, et médecin. Il maîtrisait apparemment l'espagnol et le latin. On le signale encore en activité vers l'année 1433 lors d'un sermon se déroulant à Soria.

Il mourut en castille vers 1444.

1.2 / Histoire éditoriale du *Sefer ha-'Iqqarim* :

L'œuvre d'Albo se limite pratiquement au *Sefer ha-'Iqqarim*, mais on a découvert récemment un commentaire du *Milot ha-Higayon* de Maïmonide qui lui est généralement attribué, et qui jette une lumière nouvelle sur ses intérêts et sur sa pensée¹¹.

Le *Sefer* connut immédiatement un grand succès. Il fut l'un des premiers livres à être imprimé, à Soncino en 1486, seulement deux ans après l'impression du Talmud et bien avant le *Guide des Égarés*. Il connut sept éditions en moins de cinquante ans¹².

Son impact fut important sur la pensée du quinzième siècle, où il fut régulièrement cité par des philosophes comme Isaac Arama (v. 1420-1494), Abraham ben Shemtov Bibago (m. 1489) and Isaac Abravanel (1437-1508).

Du seizième au dix-huitième siècle, sa pensée continua d'influer sur des penseurs juifs ou non-juifs, parmi lesquels Baruch Spinoza (1632-1677), Moses Mendelssohn (1729-1786), et plusieurs théologiens chrétiens.

¹⁰ MOTIS DOLADER, Miguel Angel, *Rabi Yosef Albo, el filòsofo de la coherencia (Darci, c. 1380 – Soria, 1444)*, Centro de Documentación e Informació territorial de Aragón.

¹¹ Une présentation de ce texte a été faite par Dror Ehrlich. Cf EHRlich, Dror, « Bi'ur le-sefer milot ha-higayon le-Ramba'm ha-meyuhas le-Rabbi Yosef Albo » (« Un commentaire du 'Traité de logique' de Maïmonide attribué à Joseph Albo »), *Daat*, 60 (Hivers 2007), pps.103-112.

¹² Cf. SHMUELI, Efraim, "The Jerusalem School of Jewish History (A Critical Evaluation)", in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 53, 1986, p. 169.

Les passages contenant des critiques du christianisme, tels les chapitres 25 et 26 du Livre III, furent systématiquement expurgés des éditions ultérieures, et le théologien bénédictin Gilbert Genebrard (1535-1597) écrivit une réfutation avec des notes d'un grand intérêt. Cette réfutation fut publiée par un juif converti au christianisme, Claudius Mai, à Paris en 1566¹³.

Les deux premiers commentaires complets issus du monde juif apparurent dans le monde ashkénaze :

- Le *'Ohel Ya'akov* de Jacob ben Samuel Koppelman : né en 1555 dans le district de Breisgau, il se rendit à Francfort en 1583 pour y résider, mais dut fuir à cause de la peste. Son commentaire fut publié à Fribourg en 1584.

- Le *'Etz Shatul* de Gedaliah ben Solomon Lipschitz : apparenté au Meïr de Lublin dont il fut également l'élève et dont il édita les *responsa*, il publia son commentaire du livre d'Albo en 1618. Celui-ci comporte deux parties : dans celle appelée *Shorashim*, Lipschitz explique simplement le texte, alors que dans la partie *'Anafim* il détaille la pensée d'Albo dans une perspective comparative avec la pensée d'autres philosophes¹⁴.

Dans sa préface, Lipschitz affirme qu'il composa son commentaire à l'âge de vingt-six ans.

Le *Sefer ha-'Iqqarim* a été traduit en allemand par le Dr. W. Schlesinger, rabbin de Sulzbach, et son frère en écrivit l'introduction pour l'édition qui parut à Francfort-sur-le-Main en 1844.

En 1929, Isaac Husik, professeur de philosophie à l'Université de Pennsylvanie, a publié une édition critique comprenant une introduction et des notes. C'est l'une des deux éditions que nous utilisons.

¹³ Cf. *Sefer ha-'Iqqarim*, traduction de Dr. W. Schlesinger, Francfort-sur-le-Main., 1844, p. 666, note.

¹⁴ Cf article « Joseph Albo », in *Jewish Encyclopedia*.

1.3 / Le contexte historique :

1.3.1 / De l'Hispania à Séville :

La longue histoire des juifs en Espagne¹⁵ remonte aux temps de l'*Hispania* romaine lorsque vinrent s'y réfugier de nombreux juifs fuyant les répressions postérieures aux révoltes de 70 et de 135.

Après les temps du catholicisme militant d'un Récarède et de la politique anti-juive de ses successeurs wisigothiques du 7^{ème} siècle, la conquête musulmane, sanctionnée politiquement par la création d'un émirat omeyyade en 756, puis sa transformation en 929 en califat, fut un tournant majeur pour les juifs de la Péninsule.

Leur statut légal se situa désormais au sein du cadre juridique inégalitaire, mais légalement défini de la *dhimma*, permettant une certaine autonomie, et l'exception de certaines trajectoires individuelles.

Aux douzième et treizième siècles, où la civilisation occidentale chrétienne entre en contact avec la civilisation andalouse du fait de la *Reconquista*, les Juifs, restés intellectuellement proches des mondes mésopotamiens et méditerranéens, pouvaient à eux seuls représenter une certaine synthèse culturelle.

Dans le reste de l'Europe, c'est à cette époque que les relations se dégradent avec les chrétiens. Des accusations de meurtres rituels se font jour un peu partout, et les expulsions se multiplient (France en 1306, Angleterre en 1290).

En Espagne, cependant, dans les royaumes chrétiens du nord, les années 1148-1348 représentent un relatif âge d'or¹⁶. Dépendant du roi, les juifs jouissent de la protection des

¹⁵ Nous nous appuyons, pour cette partie, sur les ouvrages suivants :

- BAER, Yitzhak, *A History of the Jews in Christian Spain, Vol. 2 : From the Fourteenth Century to the Expulsion*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1966.

- HÜSLER, Angelo, *L'Espagne médiévale*, 2008, Infolio Editions, Gollion – Suisse, 2008.

- RUCQUOI, Adeline, *L'Espagne médiévale*, Les Belles Lettres, Paris, 2002.

- BENNASSAR, Bartolomé (ed.), *Histoire des Espagnols. I. Du VI^e au XVII^e siècle*, Perrin, coll. Tempus, Paris, 2005 (1985 pour l'édition originale).

- DAHAN, Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au moyen âge*, Albin Michel, Paris, 1991.

- LEROY, Béatrice, *Les Juifs dans l'Espagne chrétienne avant 1492*, Albin Michel, Paris, 1993.

¹⁶ Cf GERBET, Marie-Claude, « Le temps des tragédies. Milieu XIV^e-fin XV^e siècle », in BENNASSAR, Bartolomé (ed.), *Histoire des Espagnols. I. Du VI^e au XVII^e siècle*, Perrin, coll. Tempus, 2005 (1985 pour l'édition originale), p. 347.

Nous ne détaillerons pas la source de tel ou tel détail, sauf cas particulier.

*fueros*¹⁷, et dans les villes, organisées en *aljamas*, les communautés jouissent d'une certaine autonomie administrative, possédant leur quartier (ouvert) et leur administration.

C'est en 1348, l'année de la Peste Noire, qu'éclatèrent les premières émeutes à grande échelle en Aragon. Non encouragées par les autorités, elles avaient un caractère populaire ; en 1354, des *taqqanot* communautaires font état de procès où les juifs sont obligés de souscrire à de fausses accusations¹⁸.

En Aragon, le roi Jacques II (1291-1327) initie une politique plutôt favorable aux juifs, dont il sauvegarde les privilèges économiques et légaux, qui durera environ pendant un siècle. Ainsi pendant le long règne de Pierre IV (1336-1387), les pays sous sa souveraineté connurent une paix relative, mise à part les émeutes liées à la Peste Noire et la révolte des nobles de 1347-1348, et sa politique fut définitivement tournée vers la protection des juifs, la sauvegarde des privilèges des *aljamas*, le développement de leurs institutions et de leur intérêts économiques¹⁹.

Mais de noirs nuages commencent à s'accumuler... Le quatorzième siècle voit se développer toutes sortes de mouvements, de pensées et d'agitations à caractères mystiques dont un trait commun est un anti-judaïsme marqué²⁰.

En 1378 l'archidiacre d'Ecija, Ferrant Martinez, commence à livrer des harangues publiques contre les Juifs à Séville, appelant à raser les trente-trois synagogues de la ville²¹.

Lorsqu'après la mort de l'archevêque en 1390 Martinez devint l'administrateur du diocèse, il obtient alors toute latitude pour mettre en place la politique anti-juive qu'il appelle de ses vœux, d'autant plus que le roi de Castille Jean 1^{er} de Trastamare vient de mourir, et son successeur, Henri III, n'a que 11 ans. Les événements auront lieu pendant l'interrègne. La couronne de Castille, mal gouvernée par une régente et ses favoris, laissera faire.

¹⁷ Terme espagnol désignant le *Fors*, pacte solennel signé entre le roi et une partie de la population, ou une localité, et où étaient formalisés l'ensemble des coutumes, privilèges et dispositions juridiques établissant une protection garantie par le roi.

¹⁸ Cf. Y. Baer, *op. cit.*, p. 23.

¹⁹ Cf. Y. Baer, *op. cit.*, p. 27. Pour les questions d'organisation interne des *aljamas*, voir aussi : HERSCHMAN, *Abraham M., Rabbi Isaac Ben Sheshet Perfet and His Times*, The Jewish Theological Seminary of America, New York, 1943.

²⁰ Dahan, *op. cit.*, pps. 22-23.

²¹ Cf. Y. Baer, *op. cit.*, p. 94.

1.3.2 / 1391 et ses conséquences :

Le 4 juin 1391, Fernando de Eçija excite la population contre les Juifs déicides.

Ainsi s'exprime Hasdaï Crescas dans une lettre rendant compte des événements²² :

« Le seigneur a bandé son arc comme un ennemi contre la communauté de Séville, ... ils mirent le feu à ses portes et tuèrent de nombreuses personnes ; mais la plupart changèrent de religion, et quelques hommes et enfants furent vendus aux Musulmans ... beaucoup moururent en sanctifiant Son nom, mais beaucoup violèrent son alliance. »

Les émeutes de Séville passent sur toutes les communautés d'Andalousie, et se propagent alors à une vitesse terrifiante du sud au nord de l'Espagne, s'étendant à la Vieille et Nouvelle Castille. Hasdaï Crescas, le maître d'Albo y perdra son fils. Cette date marque le début de la fin du judaïsme espagnol²³.

Les *juderias* flambent dans toute la Péninsule, partout des juifs sont tués, ou se réfugient dans les petites localités --parfois en vain, car ils sont rattrapés par les émeutes--, beaucoup se convertissent.

En Espagne, la ligne de partage historique s'établit très nettement à partir de la prédication de Ferrand Martinez qui, le 6 juin 1391 à Séville, déclenche une vague de massacres ; celle-ci se propage immédiatement vers le nord, gagne Tolède, Valence, Majorque Gérone, et ravage toute l'Espagne y compris au nord jusqu'à Perpignan²⁴.

Au lendemain des émeutes, le bilan est catastrophique. La plupart des *juderias* de Valence et des Baléares ont disparu, celle de Barcelone est intégralement convertie, en Catalogne ne subsistent que les seules communautés de Gérone et de Lerida, et en Aragon celles de

²² Citée par Y. Baer, *op. cit.*, p. 96 – notre traduction.

²³ Tel est l'avis de nombreux chercheurs. Daniel J. Lasker, commence sa préface à l'édition du *Sefer bitul 'iqqarey ha-nošrim* par cette phrase lapidaire : « *Shenat qan'a hi' tehilat ha-qeš shel yahadut sefarad* » (« L'année 1391 est le début de la fin du judaïsme espagnol »). Cf LASKER, J. Daniel (ed.), *Rabbi Ḥasdaï Crescas. Sefer bittul 'iqqarey ha-nošrim (Rabbi Hasdaï Crescas. Réfutation des dogmes chrétiens)*, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan, Ben-Gurion University of the Negev, Beer-Sheva, 1990.

²⁴ Le pogrom de 1391 pose des problèmes aux historiens, non seulement du fait de sa date mais également quant à sa nature. Entre 1378 et 1382 se développèrent partout en Europe des crises sociale majeures en Europe telles la révolte des Ciompi à Florence, des troubles en France (émeutes des Maillotins à Paris en 1380 et 1382) et aux Pays-Bas, la *Peasants' Revolt* (Révolte des Paysans) en Angleterre ainsi que des émeutes à Brunswick, à Lübeck et dans de nombreuses villes de l'Empire. Leur simultanéité plaident plutôt pour l'analyse de causes communes, le déclenchement de la violence à Séville dix ans plus tard, ainsi que le caractère antisémite avéré des événements sont des sujets de conjectures parmi les historiens. Pour ces questions, cf. WOLFF, Philippe, "The 1391 Pogrom in Spain. Social Crisis or Not ?", *Past & Present*, No. 50 (Feb., 1971), pp. 4-18.

Saragosse, Huesca, Catalayud, Teruel ; seules la Navarre et le Portugal ont fait barrage aux troubles, et ont même accueilli des réfugiés²⁵.

Notoirement appauvrie par les pillages, sans parler de la détresse morale, la communauté eut tendance à quitter les grandes villes pour les plus petites ou à se réfugier en Navarre.

Après 1391, les exactions contre les juifs ou *conversos* continuèrent. Entre 1406 et 1476, dix-sept années furent marquées par des massacres²⁶. C'est cette méfiance croissante qui amena la création du tribunal de l'inquisition en 1482.

La suspicion, en effet, y compris envers les *conversos*, dont la réussite fut vécue comme une menace dans beaucoup de domaines sociaux et économiques, provoqua une sorte de paranoïa générale, et aboutit entre autre à la création de documents attestant de la *limpieza de sangre* (pureté de sang)²⁷. L'expulsion générale des juifs de la péninsule ibérique était en marche.

En Aragon, un nouveau roi, Ferdinand 1er, prit le pouvoir en 1412. Un certain Vincent Ferrer, qui avait été décisif dans son élection, voulut faire prendre des mesures anti-juives au nouveau roi. En août 1412, il soumit au Pape Benoît XIII un traité en latin et en hébreu, recueil d'homélies midrashiques interprétées de façon tendancieuse, et pouvant servir pour une éventuelle dispute avec ses anciens coreligionnaires.

Le Pape, avancé en âge, et qui avait toujours voulu organiser un événement d'ampleur dans ce domaine, accepta bien volontiers cette perspective.

A la fin du mois de novembre 1412, chaque communauté d'Aragon et de Catalogne reçut ordre papal d'envoyer des représentants afin de débattre : ce fut le début de la Dispute de Tortosa, qui se prolongea sur les deux années 1413-1414²⁸.

²⁵ Cf. B. LEROY, Béatrice, *op. cit.*, pps. 97-98.

²⁶ Cf Gerbet, *op. cit.*, p.349.

²⁷ Lors du siège de la ville de Tolède en 1449, un noble du crû, Pedro Sarmiento, demande à son conseil urbain l'exclusion des fils de *conversos* de l'administration ; ce décret est le premier statut connu de *Limpieza de sangre*.

²⁸ Nous traiterons plus en détail de la Dispute de Tortosa dans la partie « 1.3 ».

1.4 / La Dispute de Tortosa :

1.4.1 / Description événementielle :

1.4.1.1 / Les préparatifs :

Un nouveau roi, Ferdinand 1er, parvint à la tête de l'Aragon en 1412²⁹. Professeur de philosophie et de théologie à Barcelone puis à l'Université de Lleida, prédicateur et évangéliste obsédé par la conversion massive des juifs, le moine dominicain Vincent Ferrer (1350-1419), qui avait été décisif dans cette élection, voulut immédiatement faire prendre des mesures anti-juives au nouveau roi.

Par ailleurs familier du cardinal aragonais Pedro de Luna (1328-1423), futur pape avignonnais Benoît XIII³⁰, dont il devint le confesseur, il persuada le médecin personnel de ce dernier, Yehoshua ben Joseph Ibn Vives Lorki³¹, un juif qui depuis vingt ans hésitait à se convertir au christianisme, de franchir le pas et de mener une action d'éclat en faveur de la polémique anti-judaïque.

Yehoshua Lorki, sous son nouveau nom de Hieronymus de Sancta Fide (Geronimo de Santa Fé)³², entreprit aussitôt d'attaquer ses anciens coreligionnaires, et en août 1412, soumit au Pape un traité en latin et en hébreu, recueil d'homélies midrashiennes interprétées de façon tendancieuse, qui pourrait servir pour une éventuelle dispute avec ses anciens coreligionnaires.

²⁹ Pour toute cette partie, nous nous sommes appuyés sur la même bibliographie que la partie précédente : cf. partie « 1.3.1 », p. 13, note 15. A cela nous pouvons ajouter (puisés dans la bibliographie fournie par I. Zinberg) :

- LANDAU, L. *Das apologetische Schreiben des Josua Lorki*, 1906.

- WILLIAMS, A.L., *Adversus Judaeos*, London, 1935.

- PACIOS LÓPEZ, A. *La disputa de Tortosa*, 2 vols., Madrid, 1957.

³⁰ Il est officiellement considéré par l'Eglise comme un « anti-pape ». L'Eglise, elle, reconnaît un autre Benoît XIII comme Pape, qui régna de 1724 à 1730.

³¹ Que nous nommerons Yehoshua Lorki par la suite. Celui-ci s'était distingué des années auparavant dans la polémique anti-chrétienne en attaquant, dans son pamphlet *Divrey hakhamim*, la conversion d'un des apostats juifs les plus actifs, Solomon ha-Levi de Burgos (1351-1435), devenu Pablo de Santa Maria. I. Zinberg, qui tient son pamphlet en haute estime, a du mal à imaginer un revirement aussi important que sa conversion, et à l'identifier à ce même Yehoshua Lorki acteur de la Dispute de Tortosa. Il semble néanmoins que la recherche ultérieure n'invalide pas cette identification. Cf. ZINBERG, Israel, *A History of Jewish Literature. The Struggle of Mysticism and Tradition Against Philosophical Rationalism* (traduit du Yiddish par Bernard Martin), The press of Case Western Reserve University, Cleveland & London, 1973, pps. 182-186.

³² C'est sous ce nom qu'il commit un pamphlet contre le judaïsme inspiré du *Pugio Fidei* (« poignard de la foi ») de Raymond Martini.

Le Pape, qui depuis toujours avait été partie prenante de la controverse judéo-chrétienne, vit dans un tel événement un moyen de consolider sa papauté contestée et donna son aval.

A la fin du mois de novembre 1412, chaque communauté d'Aragon et de Catalogne reçut ordre d'envoyer, avant le 15 janvier 1413 au plus tard, deux ou quatre érudits à la cour papale de Tortosa³³ dans le but de recevoir une instruction à la foi chrétienne. Benoît XIII, pour l'occasion, élut domicile dans son Aragon natal.

Le roi Ferdinand 1^{er}, qui avait dû largement son accession au trône à Vincent Ferrer, dû assister à la controverse et défendre le point de vue chrétien.

Les communautés n'eurent d'autre choix que de répondre à l'appel :

- La communauté de Saragosse délégua R. Zerahia Halevi (R. Ferrer Saladin), R. Mattityahu Hayitzhari, auteur d'un commentaire sur le psaume 119, et R. Moses Aben Abez (Moshe ben Abbas), talmudiste, poète et leader communautaire.
- D'Alcaniz fut délégué le rabbin Astruc Halevi.
- Joseph Albo, accompagné de deux notables, représenta la communauté de Daroca.
- De Gérone, accompagné de sept érudits, vint Bonjudah Yehasel Hakaslari, petit-fils d'un médecin notable de la ville.
- Profet Duran fut également présent, bien que nous ne sachions pas quelle communauté il représentait.
- Egalement présent fut le poète Solomon Bonafed, qui nous a laissé des poèmes relatant les événements se déroulant en coulisse³⁴.

Outre les rabbins, qui agissaient comme porte-paroles du judaïsme, les délégations comprenaient de nombreux leaders politiques et les intellectuels de chaque communauté.

1.4.1.2 / Les débats :

La Dispute de Tortosa se tint du 07 février 1413 au 13 novembre 1414 au cours de soixante-neuf sessions, dont soixante-deux à Tortosa et sept à San Mateo. C'est lors des deux dernières sessions que fut émise la bulle *Et si doctoris gentium* ordonnant des mesures contre le Talmud.

La Dispute se déroula en trois phases distinctes :

³³ Cette ville, à la suite des émeutes du 14 août 1391, avait enregistré une vague de conversion massive. Cf. I. Baer, *op. cit.*, pps. 108-109.

³⁴ Certains de ces poèmes furent publiés par Schirmann dans *Qoveş 'al Yad*, XIV , 1944, 9-64. Voir aussi SCHIRMANN, *Sefarad*, II (1961), 620-43, 699-700.

■ Première phase :

Yehoshoua Lorki présenta tout d'abord les points principaux du débat en enjoignant la partie juive de ne pas porter atteinte au christianisme. Insistant sur la proximité du serment chrétien et du serment juif, par opposition à l'islam, et soulignant la bienveillante volonté du pape de considérer les juifs comme des « agneaux perdus » ultimement destinés à être réintégrés dans la vraie foi, il précisa ensuite les modalités de la Dispute : un seul représentant, chaque jour, à tour de rôle, se chargerait d'exposer la défense du judaïsme.

L'apostat releva ensuite les passages du *midrash* selon lesquels le Messie était déjà venu, tels ceux où sont décrits sa naissance lors de la destruction du Second Temple, ou l'affirmation selon laquelle le monde durerait 6000 ans, les deux derniers millénaires constituant l'ère messianique. Il utilisa aussi le *midrash* de la *Pesiqta* où est affirmé du Messie qu'il sera un Messie souffrant.

Les juifs reprirent la ligne d'explication de Nahmanide lors de la Dispute de Barcelone de 1263, selon laquelle il n'existait pas d'obligation de tenir la *aggadah* pour prescriptive, ce qui conduisit Geronimo à accuser les juifs d'hérétiques. Il lui fut répondu que la croyance en la venue du Messie n'était pas un principe central du judaïsme.

Geronimo utilisa alors un recueil de *midrashim* publié par Raymondo Martini (v. 1220-1284) dans son livre *Pugio fidei christianae*³⁵. Les juifs en dénièrent la validité, arguant que cette compilation était un tissu de textes douteux, notoirement interpolés en toute mauvaise foi. Ils demandèrent que le texte leur soit apporté afin de pouvoir en prouver la fausseté. Cette demande leur fut refusée.

Après deux semaines de discussion (qui se tinrent également le Shabbat), le chef de l'ordre dominicain fit un résumé en proclamant complète la victoire du christianisme ; il avait été prouvé, selon lui, que le Messie était bel et bien venu, et ce, d'après les propres textes juifs.

Le Pape intervint lui aussi, et proclamant sa méfiance vis-à-vis d'éventuels changements de formulation côté juif, demanda à ce que la Dispute se poursuive par écrit. Il en fut ainsi

³⁵ Le livre, achevé après 1278, fut écrit en latin et en hébreu.

pendant les mois de mars et avril, où fut désormais donné lecture, chaque jour, de *memoranda* préparés par écrit.

Les juifs réclamèrent un débat libre ; il leur fut rétorqué qu'il ne s'agissait pas d'un débat, mais d'un colloque destiné à l'endoctrinement et à l'inculcation de la vraie foi. A ceci la partie juive répliqua qu'un bon maître devait tenir compte des souhaits de son élève. Les rabbins s'entendirent répondre que le véritable intérêt n'était pas de les convaincre eux, mais les masses juives.

Les rabbins commentèrent cette sentence en indiquant que toute erreur dans l'interprétation leur incombait, mais que la Torah de Moïse, elle, était éternelle.

■ Deuxième phase :

A partir de mai 1413 la discussion se poursuivit sur le Messie, plus précisément sur les actions qu'il était censé accomplir. Les juifs soutinrent que sa mission comportait le devoir de mettre fin à l'exil d'Israël et de reconstruire le Temple, une chose que Jésus n'avait point accomplie. Les chrétiens opposèrent à ces arguments des interprétations allégoriques.

Les lignes d'argumentation, côté juif, étaient les suivantes : la *diaspora* existe toujours, les Nations se font la guerre de façon incessante, la paix n'est pas encore apparue entre les peuples, qui continuent à pécher. La rédemption, dans tous les cas, devrait concerner les juifs, et celle-ci ne s'est certainement pas encore produite.

Les chrétiens répondirent que d'après les *midrashim* eux-mêmes, la rédemption était essentiellement de nature spirituelle. Les juifs opposèrent alors qu'il n'était nul besoin d'un Messie pour produire la rédemption des esprits : chaque personne observant les *mišvot*, en toute génération, œuvre à son salut pour une part du monde à venir, sans avoir besoin de Messie.

Le sujet de l'abolition des sacrifices fut également abordé. Geronimo, utilisant les affirmations de Maïmonide selon lesquelles les sacrifices sont un substitut psychologique au paganisme, affirma que ceux-ci seraient ultimement abolis. Les juifs maintinrent qu'ils seraient conservés même à l'âge messianique, et qu'en sus des explications rationnelles sur ce sujet se trouvaient également nécessitées des explications mystiques.

Concernant la question de l'exil, les juifs repoussèrent la thèse selon laquelle seul leur rejet persistant de la religion de Jésus était cause du maintien de la *diaspora*. S'ils avaient embrassé l'islam pour s'intégrer ensuite à des nations telles que l'Empire Ottoman, répondirent-ils pour preuve, ils auraient été libéré de leur servitude.

■ Troisième phase :

Entre juin et novembre 1413 eut lieu une interruption dans les discussions, et la troisième phase ne s'ouvrit qu'à partir du 08 janvier 1414.

Seuls trois parmi les dirigeants communautaires juifs purent continuer à débattre. Joseph Albo demanda à rentrer auprès de sa communauté mais la demande lui fut refusée.

La discussion, cette fois, se centra sur la méthodologie religieuse, plus précisément la question de l'exégèse. Les juifs reprochèrent aux chrétiens de faire un usage tendancieux des *midrashim* pouvant attester de la venue du Messie, et avancèrent qu'à tout le moins, l'idée d'une venue déjà réalisée n'impliquait pas nécessairement que l'époque concernée fût celle de Jésus.

Les chrétiens rétorquèrent qu'eux n'étaient pas obligés de croire aux *midrashim*, alors que les juifs étaient placés dans cette obligation, et devaient donc reconnaître que cette venue du Messie était prouvée d'après leurs propres textes³⁶.

Alors que la conversation se poursuivait sur la question du Messie, Rabbi Astruc Halevi fit observer que le mot « Messie » n'avait absolument pas la même signification dans le christianisme et le judaïsme. Le véritable objet du débat, en conséquence, n'était pas la date de sa venue, mais sa *nature*.

Minimisant la portée de cette controverse, il argua qu'une faiblesse rhétorique n'attestait pas de la faiblesse de la foi, mais seulement de celle du défenseur.

Il décrivit la situation matériellement et moralement très difficile qui leur était imposée depuis le début ; en tant que leader communautaire, ils se trouvaient loin de leur famille, de leur maison et de leur communauté, certains perdant le contrôle de leur propriété, et subissaient un sévère préjudice matériel et économique. Tout ceci ne pouvait que nuire au confort

³⁶ On reconnaît là une application de la nouvelle stratégie chrétienne qui, depuis le douzième ou le treizième siècle, fondait la polémique à partir des textes juifs eux-mêmes.

intellectuel nécessaire pour argumenter sereinement, et nuisait finalement à la qualité des débats.

Geronimo, à l'appui du verset « Je ferai de tes vérités l'objet de mes discours, en face des rois, sans aucune fausse honte »³⁷, répondit à la plainte de Rabbi Astruc que leur crainte prouvait que leur foi n'était ni assurée ni véridique. La dispute autour de la foi était selon lui absolument nécessaire, et les juifs dans l'obligation de rendre compte de la façon dont leur enseignement était fondé sur la Torah.

Quant à la question des principes de la foi, Rabbi Zerahia Halevi souleva un problème de méthodologie : les *midrashim*, soutint-il, devaient être interprétés à l'aune du principe de la venue du Messie, et non l'inverse. La conclusion de la venue du Messie ne pouvait être en effet tirée du *midrash*, car c'est le principe de foi préalable qui devait guider et élucider l'interprétation du texte, et non l'inverse.

En avril 1414, Geronimo résuma toute cette partie de la Dispute selon sa propre compréhension et conclut ainsi la question du Messie.

Le débats se poursuivirent alors sur les « erreurs, hérésies, souillures et blasphèmes contre la religion chrétienne » censées être contenues dans le Talmud.

Certains parmi les débatteurs juifs décidèrent, à ce point de la discussion, de ne pas répondre. Joseph Albo et Astruc Halevi, en revanche, acceptèrent de le faire, mais leur réponse n'est pas connue.

Geronimo demanda à ce que le Talmud soit brûlé. L'ensemble des délégations juives, cependant, estima qu'à ce point de la Dispute la poursuite de leur participation entraînerait des pertes irréparables pour leur communauté, et fit tout son possible pour y mettre fin. Le 12 novembre fut transmis par R. Astruc le dernier *memorandum* de la partie juive.

Il semble que le Pape Benoît XIII, pour des raisons propres, ait eu intérêt également à conclure la controverse, et c'est en décembre 1414 que la Dispute fut formellement menée à sa conclusion.

³⁷ Ps 119,46.

1.4.1.3 / La fin de la Dispute et les conséquences de l'après-Tortosa :

Pour donner un cachet officiel à la fin de la Dispute, le Pape émit des ordonnances en mai et juin 1415 condamnant le Talmud et, comme lors des procédures de 1260 et 1270, ordonna que soient retirés tous les passages préjudiciables au christianisme.

En mai 1414, Vincent Ferrer entreprit une tournée en Aragon accompagné de bandes de flagellants, et invoqua l'autorité de l'état pour forcer les juifs à écouter ses sermons³⁸.

Les conséquences de la controverse furent en tous points désastreuses. Pour ne prendre qu'un seul exemple, dès mars 1413 étaient apparus à Tortosa des juifs déclarant que la faiblesse des arguments de leurs leaders communautaires les avaient convaincu de souhaiter leur conversion.

Par conviction ou par crainte de représailles, nombreux parmi les élites furent ceux qui empruntèrent ce chemin. Profiat Duran lui-même (Isaac ben Mosse ha-Levi), qui en son temps avait attaqué la conversion de Paul de Burgos, et s'était fait connaître comme l'auteur de l'ironique et incisive épître *Al-tehi ka-avotékha (Ne fais pas comme tes pères)*³⁹, fut du nombre.

De même que le judaïsme castellan, le judaïsme d'Aragon était au bord d'une ruine économique et spirituelle complète. En 1416 mourait Benoît XIII, privé de son autorité papale⁴⁰, et Ferdinand 1^{er} mourut en avril de la même année.

Vincent Ferrer ne put plus exercer la même influence sur la politique, et les communautés juives purent regagner enfin quelque force⁴¹. Jusqu'à l'expulsion de 1492...

³⁸ Cf Y. Baer, op. cit., p. 229.

³⁹ Cf. ZINBERG, Israel, *A History of Jewish Literature. The Struggle of Mysticism and Tradition Against Philosophical Rationalism* (traduit du Yiddish par Bernard Martin), The press of Case Western Reserve University, Cleveland & London, 1973, p.186

⁴⁰ Elu pape par les cardinaux avignonnais en 1394, il appartient à la lignée de ce que Rome considère comme les « antipapes ». Son successeur Clément VIII finira par se soumettre au pape Martin V, mettant fin au schisme avec Rome.

⁴¹ Cf Y. Baer, op. cit., p. 230.

1.4.2 / Un aspect de la polémique – le désaccord entre rabbins :

Bien que les rabbins présents à Tortosa fussent tous d'authentiques maîtres de la tradition, versés en matière de Talmud possédant une certaine expérience de l'argumentation avec les chrétiens, l'organisation très régulée et fragmentée des prises de paroles pendant la Dispute ne favorisait pas l'émergence d'une argumentation commune.

Il semble qu'il y ait parfois eu de sévères divergences dans les argumentations proposées, voire des dissensions personnelles, mais ce jugement demande à être relativisé. D'une part, il semble que les jugements rétrospectifs sévères du type de ceux d'Abравanel (1437-1508), pointant la faiblesse des arguments juifs, soient fondés sur des archives chrétiennes, peu fiables, et notoirement biaisées dans leur compte-rendu⁴².

D'autre part, ces divergences concernèrent surtout la phase initiale des débats, et ne furent cantonnées qu'à un domaine bien précis de la controverse --important il est vrai : la discussion concernant le Messie⁴³.

R. Zerahia Halevi, ainsi, adopta le point de vue de Maïmonide tandis que R. Astruc et R. Joseph Albo suivirent la position de Crescas sur ce point.

Cet aspect, on s'en convaincra sans peine, est particulièrement intéressant en regard de la future position théorique d'Albo, dont on sait qu'il relégua la croyance en la venue du Messie - - pourtant traditionnellement considérée comme un article de foi central, et figurant en bonne place dans la liste des 13 principes de Maïmonide – à une place subalterne, absolument périphérique dans son système des principes de la foi.

Si Y. Baer semble minorer les désaccords entre rabbins, Eliezer Schweid semble au contraire insister sur eux⁴⁴. Une part non négligeable des désaccords aurait en fait concerné le comportement de Joseph Albo lui-même, sa tendance à exprimer ses sentiments de façon spontanée, et parfois peu diplomatique devant les autorités chrétiennes⁴⁵.

⁴² *Ibid.*, p. 208.

⁴³ *Ibid.*, p. 209.

⁴⁴ SCHWEID, Eliezer, *Filosofim gedolim shelanu. Ha-filosofiyah ha-yehoudit bimey-ha-beynayim (Nos grands philosophes. La philosophie juive médiévale)*, Yedi'ot Aḥaronot - Sifrey Hemed, Tel-Aviv, 2008.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 427.

Schweid semble même accorder quelque substance à l'idée selon laquelle l'une des raisons à l'écriture du *Sefer ha-'Iqqarim* serait à trouver dans la volonté d'Albo de s'en justifier⁴⁶...

⁴⁶ Cf SCHWEID, *op. cit.*, p.428.

2 / La recherche sur Albo et sur le *Sefer ha-Iqqarim* :

2.1 / Les jugements sur l'œuvre d'Albo :

Le *Sefer ha-Iqqarim* a longtemps suscité de la part des chercheurs des commentaires plus ou moins amènes. Pour seul exemple, nous ouvrirons ce bref survol de la recherche sur le *Sefer* avec cette appréciation de Vajda : l'œuvre d'Albo, selon lui, ne serait que le « manuel de tous les « théologiens » superficiels »⁴⁷...

La recherche a d'ailleurs évolué, dans ses jugements, dans ses méthodes et dans ses préoccupations. On peut y discerner trois grandes phases :

- Les premiers chercheurs, à la fin du dix-neuvième et au début du vingtième siècle, furent plutôt enclins à traiter chez Albo sa théorie de la loi et des principes. L'appréciation de sa pensée ne pouvait donc être *a priori* que limitée à ce domaine⁴⁸, et l'attention de la recherche fut restreinte à l'étude du seul premier Livre⁴⁹.
- Une tendance postérieure, quant à elle, s'intéressa aux influences subies par Albo. Généralement peu amène, encline à déceler des emprunts massifs faits à Ibn Rushd (1126-1198), Nissim de Gérone (v. 1310-v. 1375), Hasdai Crescas (v. 1340-v. 1410) et à Shimon ben Tsemah Duran (1361-1444), elle eut systématiquement tendance à minimiser l'originalité d'Albo, voire à l'accuser de plagiat pur et simple⁵⁰.

⁴⁷ Cf. VAJDA, Georges, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, Paris, Vrin, 194, p.186.

⁴⁸ Cf. Schlesinger, L., *Introduction to Joseph Albo, Buch Ikkarim: Grund- und Glaubenslehren der Mosaischen Religion*, trans. W. Schlessinger & L. Schlesinger, Frankfurt a.M., 1844, pps 3-5 et 8-9 ; Tänzer, A., *Die Religionsphilosophie Josef Albo's nach seinem werke 'Ikkarim': Systematisch Dragestellt und Erläutert*, Frankfurt a.M., 1896, pps. 23-30.

⁴⁹ Ce Livre I, rappelons-le, fut pendant un certain temps la première et seule forme sous laquelle le *Sefer ha-Iqqarim* circula et fut connue, peu de temps après la Dispute de Tortosa, et longtemps avant son édition finale en 1425.

⁵⁰ Voir GUTTMANN, J., 1955, "Le-heker ha-mekorot shel sefer ha-ikkarim" (Une recherche concernant les sources du *Sefer ha-Iqqarim*), in *Dat u-mada: kovetz ma'amarim ve-harza'ot* [Religion et connaissance: essais et conférences], S. H. Bergman & N. Rotenstreich (eds.), Jerusalem: Magnes Press, The Hebrew University, pp. 170-176 ; KLEIN-BRATSLAVY, "Terumato shel R. Nissim Girondi le-itzuven shel torot ha-ikkarim shel Hasdai Crescas ve-shel Yosef Albo" [The influence of R. Nissim Girondi on Crescas' and Albo's "principles"], *Eshel Beer-Sheva*, 2, 1980, ppS. 194-197 ; SCHWEID, E., "Bein mishnat ha-ikkarim shel R. Yosef Albo le-mishnat ha-ikkarim shel ha-Rambam" [Joseph Albo's system of dogmas as distinct from that of Maimonides], *Tarbiz*, 33: 74-84, 1963 ; WAXMAN, M., "Shitato shel R. Yosef Albo be-ikkarei ha-dat ve-yahasah le-torat bnei-doro R. Hasdai Crescas ve-R. Shimon ben-Zemah Duran" [The method of R. Joseph Albo in the principles of religion and its relation to the theory of his contemporaries, R. Hasdai Crescas and R. Shimon ben Zemah Duran], *Bi-shvilei ha-sifrut ve-ha-mahshavah ha-ivrit* [Paths in Jewish literature and philosophy], pps. 135-165, Tel-Aviv, 1956, pps. 158-161.

- Une troisième époque de la recherche, enfin, s'est attachée, de façon plus technique et plus dépassionnée, à l'étude interne du système d'Albo, notamment à l'examen du lien entre les différents niveaux dogmatiques (liens entre *principes*, *racines* et *branches*)⁵¹.

Mais avant d'envisager de façon plus détaillée les questions actuelles de cette recherche (Cf. ci-dessous, partie « 2.2 »), sans doute est-il intéressant de passer en revue la longue tradition de jugements critiques envers Albo, une situation d'autant plus intéressante que le *Sefer* a connu par ailleurs tout au long des siècles, et connaît toujours, un succès florissant dans les milieux de l'étude religieuse traditionnelle.

Pour la clarté de l'exposé, nous avons classé ces jugements par ordre d'appréciation positive croissante.

2.1.1 / Les jugements négatifs :

■ L'historien Heinrich Graetz (1817-1891) est absolument catégorique dans son refus d'accorder de quelconques qualités à l'ouvrage d'Albo. Il le taxe de superficialité, avec une nette tendance à la prolixité platitudinaire, qu'il attribue à son activité de prêcheur. La structure logique des principes, qu'il considère absolument non pertinente, ne gagne pas davantage sa sympathie.

■ Solomon Schechter (1847-1915) a la dent tout aussi dure, reconnaissant à Albo le mérite de « populariser les idées des autres »⁵², bien qu'il ne cite pas toujours le nom des empruntés.

Allant jusqu'à brocarder les inutiles subtilités de vocabulaires concernant les différences entre *'iqqarim* (principes), *shorashim* (racines) ou *'anafim* (branches), il fustige la légèreté d'Albo en pointant de bien plus graves erreurs à ses yeux, notamment l'inconséquence qui, faisant de la venue du Messie le principe le plus mineur du système, voit ensuite affirmer l'auteur que quiconque en nierait la croyance n'aurait pas le droit au monde à venir.

Au final, Schechter ne trouve dans le livre qu'un point positif, « suggéré par Maïmonide », tempère-t-il : la possibilité de gagner la perfection humaine par l'accomplissement d'un seul commandement, pourvu que celui-ci soit accompli par pur amour de Dieu.

⁵¹ Voir KELLNER, M., 1986, *Dogma in Medieval Jewish Thought From Maimonides to Abravanel*, Oxford: Oxford University Press, pps. 140-156.

⁵² SCHECHTER, Solomon, "The Dogmas of Judaism (concluded)", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 1, No. 2 (Janv., 1889), pp. 115-127 – notre citation : p. 120.

Tempêtant par ailleurs contre le légalisme outrancier de trop de théologiens de son temps, Schechter voit dans ce simple antidote d'Albo une raison de ne pas le vouer complètement à l'oubli...

■ Chez Guttman, Albo est classé dans « la fin de la philosophie religieuse médiévale »⁵³. Il lui concède un style agréable, s'accorde à lui reconnaître une popularité non démentie, pour mieux asséner quelques fines et assassines remarques : « La structure dialectique de l'ouvrage témoigne de plus d'intelligence que de profondeur »⁵⁴.

Précisant qu'Albo aurait entièrement emprunté à Maïmonide et à Duran sa théorie des principes, il ne crédite notre auteur que d'avoir mieux su que Duran exprimer leur finalité ; en d'autres termes, à aucun moment il n'envisage son originalité.

■ Enfin, dans une étude que W.Z. Harvey consacre à la notion de *temps* chez Albo⁵⁵, celui-ci donne raison à Harry Austryn Wolfson (1887-1974) de ne voir dans l'œuvre d'Albo qu'un pâle reflet de la grande philosophie de son maître Crescas :

« Albo n'approchait Crescas ni en intelligence ni en savoir. Si les discussions du maître, par conséquent, trouvent écho dans le *Livre des principes*, il faut s'attendre à ce que cet écho soit faible »⁵⁶.

2.1.2 / Les jugements mitigés :

Dans les recherches de la fin du dix-neuvième et du début du vingtième siècle, Salomon Munk (1803-1867), tout en concédant que les *Iqqarim* marquent une époque de la théologie juive, demeure extrêmement prudent quant à lui attribuer une importance réelle dans l'histoire de la philosophie⁵⁷.

⁵³ GUTTMANN, Julius, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, New York, 1964 [Histoire des philosophies juives de l'époque biblique à Franz Rosenzweig, Gallimard, Paris, 1994], pps. 305-358.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 311.

⁵⁵ HARVEY, Warren Zev, "Albo's Discussion of Time", *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 70, No. 4 (Apr., 1980), pp. 210-238

⁵⁶ H. A. Wolfson a consacré une magistrale étude à H. Crescas : *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1929.

⁵⁷ Cf. MUNK, Salomon, *Mélanges de philosophie arabe et juive*, Réédition : VRIN, 2000 (1859 pour l'édition originale).

Ludwig Schlesinger (1864-1933), quant à lui, qui publia la première traduction en allemand en 1844, avoue qu'Albo, à ses yeux, ne firent guère davantage que de classer à nouveaux frais les articles de foi de Maïmonide.

Nous avons ouvert le florilège des critiques avec une citation de G. Vajda. Rendons-lui justice d'avoir tenu sur Albo ce jugement moins définitif :

« le caractère synthétique, La tendance largement harmonisatrice des Iqqarim d'Albo sont peu faits pour mettre cette œuvre à l'abri des incohérences et d'un concordisme trop souvent facile. En revanche, ces mêmes caractéristiques font de lui devant l'historien des idées un excellent témoin des divers courants théologiques et philosophiques qui nourrissent la vie spirituelle d'un intellectuel juif dans l'Espagne du début du quinzième siècle... »⁵⁸.

Plus proche de nous, Eliezer Schweid, professeur de philosophie juive à l'Université Hébraïque de Jérusalem⁵⁹, dénie une forte originalité à Albo, mais le crédite de bien refléter la pensée de son temps⁶⁰. Il voit dans son traitement de la question dogmatique la fin d'un mouvement initié par Maïmonide.

Son éclectisme, qu'il perçoit comme dérivé d'un double-mouvement de reprise massive d'éléments théoriques chez Duran et de quelques allégeances au Rambam, n'attire cependant pas chez lui de jugement sévère : E. Schweid, sensible au contexte historique, y décèle une méthode adaptée aux circonstances, où la logique n'est pas prépondérante, mais où seule compte la recherche d'un accord général.

E. Schweid perçoit ainsi une méthode rhétorique délibéré dans le *Sefer*.

2.1.3 / Les jugements positifs :

Il existe également des avis positifs, voire dithyrambiques sur Albo. Le plus enthousiaste de tous est certainement S. Back, qui dans son ouvrage consacré à Albo en 1869, y voit le « premier penseur juif qui eut le courage de coordonner philosophie et religion, et même de les considérer comme identique » !⁶¹

⁵⁸ Cf. VAJDA, *op. cit.*, p. 267.

⁵⁹ Né en 1929 ; récipiendaire du Prix Israël en 1994.

⁶⁰ Cf. SCHWEID, Eliezer, Introduction to *Sefer ha-'Ikkarim le-R. Yosef Albo: perakim* [R. Joseph Albo's *Book of Principles: chapters*], Jerusalem: Bialik Institute, 1967, p. 429.

⁶¹ Cf. BACK, S., *Joseph Albo's Bedeutung in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie: Ein Beitrag zur genauern Kenntniss der Tendenz des Buches "IKKARIM"*, Breslau, 1869

Egalement généreux dans son appréciation fut le autrichien Aaron Tänzer (1871-1937), qui perçut essentiellement le *Sefer* comme une œuvre apologétique et, à l'aune de ce genre littéraire, le jugea bien conçu dans sa structure.

Une autre vue favorable se fait entendre chez Z. Diesendruck⁶² qui, situant la provenance de sa théorie des trois principes chez Aba Mari (En Astruc de Lunel – fin 13ème siècle), n'en reconnaît pas moins une certaine originalité chez Albo, où il discerne deux aspects⁶³ :

- Sa proposition d'une théorie de la religion – à savoir, une étude plus élargie qu'une simple théorie des principes, comme chez ses prédécesseurs.
- Une orientation nouvelle de la philosophie, « making it an influential factor in life ». Il n'hésite pas à parler ensuite d'une « nouvelle méthode de présentation de la philosophie », de caractère à la fois plus « polémique et homilétique ».

Enfin, pour Isaac Heinemann (1876-1957), Albo a innové principalement par son analyse des rapports entre crainte, amour et joie religieuse. Il n'hésite pas à le proclamer plus perspicace que Rudolph Otto (1869-1937) dans le domaine de la phénoménologie religieuse⁶⁴.

2.2 / Les questions actuelles débattues par la recherche :

2.2.1 / La question du plagiat et des influences :

Albo, on le sait, fut accusé de plagiat pur et simple dès la fin du quinzième siècle par Jacob ibn Habib (v. 1460-1516), l'auteur du *'Eyn Ya'akov*, qui l'accusa de s'être inspiré, sinon d'avoir repris directement des passages entiers du *'Or Hashem* de Hasdaï Crescas, une charge que les premiers chercheurs sur Albo se mirent en devoir de corroborer⁶⁵.

Nous ne pouvons entrer dans les complexes controverses actuelles sur cette question des influences, mais ne citerons qu'un avis afin de montrer que les chercheurs, dont la critique se

⁶² Né en Galicie, spécialiste de Platon et de Maïmonide, il enseigna entre autres au Hebrew Union College de Cincinnati (1930-1940).

⁶³ Article de DIESENDRUCK, Zevi, *The Journal of Philosophy*, Vol. 28, No. 19 (1931), pp. 526-529 – nous n'avons malheureusement pu retrouver le titre de l'article.

⁶⁴ Cf. HEINEMANN, Isaac, *La loi dans la pensée juive (de la Bible à Rosenzweig)*, adaptation française par Charles Touati, Albin Michel, Paris, 1962.

⁶⁵ Cf. JOEL, M., *Don Chasdaï Creskas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt*, Breslau, 1866, p. 78 ; FLENSBERG, H., *Otzar Hayyim*, Vilna, 1905-7, p. 22 ; JAULUS, H., „Simeon ben Zemach Duran“, MGWJ, XXIII (1874), pps. 241-59, XXIV (1875), pps. 160-78.

fait moins globale et idéologique que leurs prédécesseurs, sont désormais plus circonspects, voire moins certains concernant la direction de l'influence exercée.

Ainsi, W.Z. Harvey, dans son article sur le *temps* chez Albo⁶⁶, cite l'avis de deux spécialistes, Graetz et Marmorstein, qui sont d'avis que c'est Albo qui influence Duran. Harvey cite également N. Arieli, auteur de l'étude la plus récente sur Duran⁶⁷, et qui commente la question en affirmant que la question des influences « n'est pas aisée à décider »⁶⁸.

2.2.2 / Sujets d'intérêt :

Nous présenterons maintenant brièvement les quelques approches ou problématiques actuelles les plus débattues concernant Joseph Albo⁶⁹.

La recherche sur Albo, en se développant et en incluant un nombre croissant de chercheurs, se « technicise » nécessairement. Les études se font moins globales, les jugements moins définitifs, et portent désormais sur des sujets plus délimités, qui ressortent de plusieurs types de préoccupations :

- Tout d'abord, il existe un consensus pour aborder et étudier le *Sefer ha'Iqqarim* en relation avec le contexte historique, la situation dramatique des communautés juives en Espagne et plus particulièrement dans le Royaume d'Aragon après les persécutions de 1391. Sont étudiées aussi les conséquences dramatiques sur le moral des communautés juives de la Dispute de Tortosa à laquelle participa Albo.

- Des débats de nature plus juridiques s'intéressent à la théorie de la loi chez Albo, notamment sa conception de la loi naturelle dont il fut le premier philosophe juif à introduire le concept.

Ce débat est également abordé dans ses conséquences théologiques⁷⁰, à savoir l'impact des considérations théoriques d'Albo sur la notion de foi et corrélativement, d'hérésie⁷¹.

⁶⁶ HARVEY, Warren Zev, "Albo's Discussion of Time", *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 70, No. 4 (Apr., 1980), pp. 210-238 / note 4, p. 211.

⁶⁷ Au moment de la rédaction de son article en 1980.

⁶⁸ ARIELI, N., *The Philosophy of Rashba's* [en hébreu], Ph.D. thesis, The Hebrew University of Jerusalem, 1976, p. 15

⁶⁹ Il est à noter qu'à notre connaissance, Albo est totalement délaissé de la recherche en France.

⁷⁰ Cf. KELLNER, Menachem, *Torat ha-'Iqqarim be filosofiah ha-yehudit bimey ha-beynayim*, « Heilal ben Hayyim » Library and « Eliner » Library, Jérusalem, 1991, pps. 112-122.

⁷¹ Notion de *kofar ba'iqqar*, de négateur d'un principe fondamental de la foi.

- On trouve aussi un certain nombre d'études sur des aspects monographiques (la conception du temps⁷², de l'espace⁷³ chez Albo). Particulièrement intéressant, pensons-nous, est le fait qu'il s'agisse là de catégories de pensée qui sont en plein bouleversement épistémologique à cette période, et dont l'étude attentive tendrait par conséquent à faire d'Albo un des acteurs de cette révolution épistémologique⁷⁴.
- Sur la question des influences, les recherches actuelles, loin des vastes confrontations à plusieurs penseurs, tendent à effectuer des comparaisons étroites, « termes à termes » pour ainsi dire, c'est-à-dire limitant l'influence interrogée à *un* penseur (Albo, et un autre penseur), voire à limiter le *contenu* de l'influence questionnée à un seul sujet. Parmi ce type de recherche :
 - ➔ Le lien entre le classement d'Albo et les treize principes de Maïmonide.
 - ➔ Le lien entre les principes d'Albo et deux de Hasdaï Crescas.
 - ➔ Le lien entre Albo et Shimon Ben Tsemah Duran.
 - ➔ L'influence de Nissim Gérondi⁷⁵.
 - ➔ Le lien entre les principes d'Albo et ceux d'Ibn Waqar⁷⁶.
- En termes de méthodologie de recherche globale, l'une des tendances de fond, qui n'est pas partagée par tous, tente de surmonter le problème des contradictions d'Albo – lesquelles étaient jusqu'alors analysées soit en termes d'inconséquence pure, soit d'éclectisme, au mieux attribuée à une préoccupation rhétorique-- par le diagnostic d'une authentique stratégie d'écriture ésotérique chez notre auteur⁷⁷.

⁷² Cf. HARVEY, *op. cit.* pp. 210-238.

⁷³ Cf. Guttman, *Da'at u-Mada'*, pps. 190-91. Mention est faite de cette étude dans la note 4 de l'article de Z. Harvey, "Albo's Discussion of Time", *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 70, No. 4 (Apr., 1980), pps. 212-213. Malheureusement nous n'avons pu retrouver la référence précise de l'article de Guttman.

⁷⁴ A vrai dire, cet aspect semble davantage marqué, en première lecture, chez son maître Hasdaï Crescas, dont la critique de l'aristotélisme et du « monde fini », pour reprendre l'expression de Koyré, était une dimension explicite, voire une revendication assumée de sa pensée. Albo lui-même s'est-il senti appartenir à cette évolution épistémologique ? L'étude de cette question est certainement une dimension de recherche intéressante à poursuivre chez Albo.

⁷⁵ Cf. KLEIN-BRASLAVI, *op. cit.*

⁷⁶ Melamed, A., "Ha-Im hikdim ibn Wakar 'et Albo be-sivug ha-huqqim?" [Did ibn Wakar precede Albo in the classification of the law?], *Tura*, 1: 270-284, 1989.

⁷⁷ Le grand initiateur de cette idée, qu'il appliqua tout d'abord au *Guide des Egarés* de Maïmonide, fut Leo Strauss dans *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, 1988 (1952 pour l'édition originale) [*La persécution et l'art d'écrire*, traduction par Olivier Berrichon-Sedeyn, Presses Pocket, Paris, 1989]. Pour une application de concept appliqué à l'œuvre d'Albo, voir : EHRLICH, D., "Ahavat ha-el u-ktivah ezoterit be-Sefer ha-Ikkarim le-R. Yosef Albo" (Amour de Dieu et écriture ésotérique dans le *Sefer ha-Iqqarim* de J. Albo), *Da'at*, 53, pp. 63-82, 2004.

- Enfin, signalons le constat de D. Ehrlich⁷⁸, qui identifie un thème encore trop peu traité par la recherche actuelle, et dont il signale la centralité dans le propos d'Albo : la nature de la perfection humaine.

Nous souscrivons entièrement à ce diagnostic (concernant la centralité du thème). Un sort bienheureux a précisément voulu que la définition de notre sujet pour ce mini-mémoire, le principe *torah min ha-shamayim*, et dont l'exposé court tout au long du livre III, soit précisément le lieu où Albo nous livre une théorie anthropologique, doublement déterminée par une théorie de la loi, et ce problème de la félicité humaine...

⁷⁸ Cf. EHRLICH, Dror, "Joseph Albo", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edition Automne 2008), ZALTA, Edward N.

3 / Notre recherche sur Albo :

3.1 / Perspectives de recherche :

3.1.1 / Nos intentions :

Alors même que de vénérables autorités (Guttmann, Vajda) ont parfois relégué notre auteur au rang de plagiaire ou de simple témoin de son époque, nous aimerions plaider en faveur de l'idée d'une véritable originalité d'Albo et de sa démarche philosophique.

Plus précisément : en nous situant dans le cadre d'une des idées située au cœur de sa démarche --à savoir, réorienter la pratique philosophique dans un sens moins intellectualiste--, nous voudrions établir que le deuxième principe fondamental dégagé par Albo, le principe *torah min ha-Shamayim* (« origine divine de la Torah »), qui est le centre de notre étude, sert à étayer une contribution philosophique novatrice dont le but est de redéfinir l'économie de la félicité humaine.

Ce point de vue circonscrit au deuxième principe, qui n'est bien entendu pas le tout du livre, nous permettra cependant de toucher au cœur de la démarche d'Albo et, par le biais d'une exposition avec nos « scènes théoriques », de dégager une première idée de ses richesses

3.1.2 / Notre méthode :

Le commentaire ne sera pas de nature linguistique, mais centré sur le domaine des idées.

Par ailleurs, si la distinction entre une histoire des idées et une histoire intellectuelle est pertinente⁷⁹, nous nous situons plutôt dans l'approche défendue par Kellner. Une interprétation, sans doute personnelle, de cette approche, nous a conduit à souhaiter distinguer le « proche » et le « lointain », l'implicite ou l'explicit du passage étudié, selon trois niveaux :

⁷⁹ Cette distinction est faite par M. Kellner dans son préambule à l'édition hébraïque de *Dogma in Medieval Jewish Thought*. Il y oppose l'approche de « l'histoire des idées » à celle de « l'histoire intellectuelle », à savoir une étude qui rapproche des textes d'époques différentes selon des critères de sens communs pour en dégager des problématiques intellectuelles et s'intéresser à leur évolution, plutôt qu'une étude mettant l'accent sur le lien entre les idées et la société au sein desquelles elles s'inscrivent, produisant ainsi une histoire des intellectuels (cf. KELLNER, Menachem, *Torat ha-'Iqqarim be filosofiah ha-yehudit bimey ha-beynayim*, « Heilal ben Hayyim » Library and « Eliner » Library, Jérusalem, 1991, p.9).

- Le niveau textuel : il s'agira ici de mettre en évidence, d'expliquer et de commenter ce que le texte affirme, les thèmes qu'il défend, les objectifs qu'il se donne explicitement.
- Le niveau contextuel : mettre à jour et commenter les débats de l'époque auxquels le texte participe consciemment (les polémiques, les piques envers tel auteur, les citations, etc.).
- Le niveau intertextuel : mettre à jour la contribution à diverses scènes intellectuelles, non nécessairement consciente chez Albo, mais reconstruite par la recherche (nous en avons déjà donné quelques exemples).

Enfin, afin de contextualiser le *Sefer ha-'Iqqarim* et le faire apparaître dans toute sa richesse, il nous a paru intéressant d'en envisager l'étude selon une perspective polyphonique, de le placer sur différents « autels », que nous appellerons « scènes théoriques »⁸⁰, de façon à en faire « résonner » toutes ses harmoniques.

Ces « scènes théoriques » sont au nombre de quatre :

- Une scène nommée « situations philosophiques » et qui s'intéressera à divers thèmes de la pensée médiévale pertinents pour l'étude du *Sefer*.
- La question des dogmes.
- La noétique d'Albo et la question de la félicité humaine.
- La controverse judéo-chrétienne.

Chacune de ces scènes, dont nous allons maintenant justifier la cohérence à travers un rapide historique, offrira une perspective destinée à faire « résonner » le *Sefer* d'une certaine manière et, *in fine*, donnera quelque consistance à l'idée d'une richesse de pensée de la part d'Albo.

Plus avant au cours de ce mémoire (Cf. partie « 6 »), et après un exposé du deuxième principe commenté de façon linéaire, nous retrouverons ces mêmes « scènes théoriques », cette fois à titre de « réceptacles » pour nos analyses, commentaires et autres conclusions.

⁸⁰ Nous avons emprunté cette expression au philosophe italien Remo Bodei dans son introduction à *La philosophie au XX^e siècle* : « Aux deux modèles les plus courants que sont l'exposition linéaire ..., et la description, en dehors de tout contexte, de systèmes miniaturisés et isolés (supposés posséder une existence autonome et atemporelle), nous avons préféré un mode narratif : la représentation de scènes théoriques compactes, divisés en tableaux conceptuels, où se croisent et s'entrecroisent les arguments d'acteurs résolus à éclaircir des problèmes qui sont aussi les nôtres ». Cf. BODEI, Remo, *La filosofia del novecento (la philosophie au XX^e siècle)*, Donzelli Editore, Rome, 1997 (Flammarion, Paris, 1999, pour l'édition française).

4 / Présentation par scènes théoriques :

4.1 / Scène théorique 1 – Situations philosophiques :

4.1.1 / La philosophie juive médiévale -- Thématiques générales :

Il n'est pas question pour nous de donner ici un aperçu, même succinct, de l'évolution de la philosophie juive médiévale, mais simplement de préparer une introduction au contexte des treizième et quatorzième siècle où s'est inscrite la pensée d'Albo.

Rappelons simplement pour commencer que le rabbin Saadia Gaon (882-942) est traditionnellement considéré comme celui qui inaugure cette philosophie juive au Moyen Âge, dont il catalyse les besoins et formule les enjeux, au sein d'une soudaine floraison de pensée théorique intervenant au tournant du dixième siècle.

Pourquoi cela ? La recherche est unanime à estimer que c'est sous la pression concurrentielle de l'islam que le judaïsme en est venu à formuler de nouvelles préoccupations, et à forger de nouveaux outils de pensée pour les traiter⁸¹.

Auparavant, ni le zoroastrisme, le paganisme ou même le christianisme n'avaient été ressentis par les rabbins comme un défi menaçant l'attrait, ou la défense, du judaïsme. Avec l'islam, c'est de bien autre chose dont il s'agit. Pleinement reconnu, d'une part, comme monothéiste par les rabbins, les penseurs musulmans en développèrent d'autre part une nouvelle conception de la foi et de la loi fondée sur la justification rationnelle⁸², ainsi qu'une apologie défensive sophistiquée, le *Kalâm*⁸³, qui ne pouvait pas ne pas rejaillir sur le judaïsme en le sommant de produire de similaires formulations théoriques.

Dès lors, le contraste avec certains penseurs ou époques rationalisantes antérieures fut nette. A la différence des premiers néoplatoniciens, par exemple, la philosophie grecque ne fut plus la

⁸¹ Pour cette partie, nous nous appuyons principalement sur : VAJDA, Georges, *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1947 -- HUSIK, Isaac, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, The MacMillan Company, New-York, 1958 -- SIRAT, C., *La philosophie juive en pays de chrétienté*, Paris, 1988 -- FRANK, Daniel H. & LEAMAN, Oliver (eds.), *History of Jewish Philosophy*, Routledge, New York, 2003.

⁸² "It seemed clear that the man who could give reasons for a doctrine he believed was superior to a man who merely held the doctrine but could give no reasons for it" : Cf. MONTGOMERY, Watt, *Muslim Intellectual. A Study of Al-Ghazali*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1963.

⁸³ Cf. WOLSON, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 1976.

source de doctrines philosophiques particulières, mais le fondement systématique de leur pensée⁸⁴.

La pensée juive médiévale, ainsi, se structura en parallèle du *kalâm*, puis de la *falsafa*, cette philosophie arabo-musulmane qui se bâtissait à l'aide des catégories de la philosophie grecque païenne, autour des grands pôles suivants :

- Une investigation de la nature de Dieu : la question de son unité, de sa toute-puissance, de son mode de connaissance des affaires du monde et de son mode de conduite (providence), le caractère moral de la divinité.
- Dieu en tant que révélé : la Révélation de la Loi, la question de l'élection d'Israël et de sa destinée propre au sein des Nations.
- La noétique, ou théorie de la connaissance, qui tressa la jonction d'une cosmologie complexe --fondée sur la conception ptolémaïque du cosmos revisitée par Al-Farabi-- avec la noétique proprement dite, d'inspiration aristotélicienne. Une notion centrale de ce dispositif fut celle de conjonction avec l'intellect agent, à laquelle fut attaché le chapitre très important de la prophétologie, et ses implications sur la réflexion politique.
- Des Considérations eschatologiques, enfin (destinée de l'esprit après la mort, nature de la récompense ou de la punition future, résurrection des corps) ne cessèrent pas de former un fond plus ou moins parallèle avec le judaïsme rabbinique, pour ressurgir, vers la fin du douzième siècle, sous les formes plus ou moins organisées de nouveaux corpus (*Sefer ha-Bahir*, puis *Zohar* dans la deuxième moitié du 13^{ème} siècle), ceux de la kabbale.

4.1.2 / Le contexte des 13^{ème} et quatorzième siècles :

Ils sont marqués par l'évolution d'un certain nombre de perspectives, dont nous ne ferons que relever les contours :

- L'opposition de plus en plus forte et structurée entre rationalistes d'inspiration aristotélicienne et traditionnalistes.

⁸⁴ Cf. GUTTMANN, op. cit., p. 112 (de l'édition française).

Les deux grands penseurs qui structurèrent l'approche rationnelle furent Abraham ibn Ezra (1089-1164) et Maïmonide (1135-1204). Leur courant, quoique contesté par les premiers feux de la Kabbale, ne cessa d'être vivace, mais on assiste vers le quatorzième siècle à une renaissance d'Ibn Ezra, et à une floraison de commentaires sur son œuvre⁸⁵.

Du côté des continuateurs, signalons Jacob Anatoli (1194-1256), Hillel ben Samuel de Vérone (1220-1295), Moïse ben Solomon de Salerno (13^{ème} siècle), Yedaya ha-Penini, et, au quinzième siècle, Joseph ben Shemtov ibn Shem Tov (v. 1400-v. 1480) ou encore Abraham Bibago⁸⁶.

Du côté des opposants, et défenseurs de la « tradition », on trouve par exemple, au quatorzième siècle, l'opposition forte du Ritb'a (Yom Tov Ishbili, m. 1330), ou de Joseph ibn Waqar⁸⁷.

■ Sans éclipser les autres, quatre problématiques –dont on retrouvera effectivement la trace chez Albo, prennent une importance nouvelle au quatorzième siècle :

- 1- Une tentative, comme chez J. ibn Waqar, d'harmoniser les antagonismes forts entre astrologie, philosophie et kabbale.
- 2- Après les émeutes de 1391, le thème de l'accomplissement des commandements⁸⁸ divins, et devant être accomplis dans la chair, donne lieu à trois positionnements vis-à-vis du problème de leur légitimation par la raison :
 - Le maintien de la traditionnelle distinction saadienne entre *mišvot* rationnelles et révélées.
 - La position maïmonidienne soutenant que *tous* les commandements sont fondés en raison, même si ces raisons ne sont pas connues.
 - La position de Moïse de Narbonne (1300-1362) affirmant l'effectivité immédiate des commandements, soutenue par un déterminisme général des mondes terrestre et céleste.
- 3- La « question salvifique », sans doute sous la pression de la polémique chrétienne anti-judaïque, gagne en importance, et fait du lien entre accomplissement corporel des commandements et survie de l'âme, un nouveau sujet de préoccupation.

⁸⁵ TWERSKY, Isadore (ed.), "Joseph Ibn Kaspi, Portrait of a Medieval Jewish Intellectual", in *Studies in Medieval Jewish Philosophy (nous n'avons pas eu le temps de retrouver la référence précise)*.

⁸⁶ Pas de dates biographiques connues. Nous savons qu'il publia sa première œuvre, un commentaire d'Averroès, à Huesca en 1446 ; Cf. ZINBERG, *op. cit.*, p. 254.

⁸⁷ Nous n'avons pu trouver de dates biographiques.

⁸⁸ Dont les tenants de la tradition accusaient volontiers les philosophes de ne pas s'en soucier.

● 4- Dans le domaine de l'éthique, enfin, un vaste mouvement se fait jour, à la fin du quatorzième et au début du quinzième siècle, qui puise dans *l'Ethique à Nicomaque* d'Aristote des ressources pour organiser la résistance à l'influence maïmonidienne⁸⁹.

■ Une évolution importante, nous venons de le voir à travers quelques répercussions précises, concerne le rapport global du christianisme au judaïsme.

Désormais fondée sur un examen minutieux et érudit des textes de la tradition juive, la polémique de l'Eglise envers le judaïsme se fait socialement et théologiquement agressive, et s'organise désormais autour de débats forcés dont l'œuvre d'Albo porte éminemment la trace. Défendre le judaïsme attaqué, redéfinir la judéité en rapport avec la question marrane, soutenir, y compris spirituellement, ceux qui restaient juifs, telle fut la tâche, pratique mais aussi théorique, de tout le leadership communautaire de cette époque.

■ La péninsule ibérique, enfin, devint vers le quinzième siècle un centre majeur de traduction grâce à l'activité d'Elijah Habillo (fin quinzième), Abraham Shalom (m. 1492), Meir Alguades (m. 1410) et Azariah ben Joseph (fin 15ème).

Aristote (384 a.è.c.-322 a.è.c.), Boèce (480-525), Albert le Grand (entre 1196 et 1206-1280), Thomas d'Aquin 1225-1274), Guillaume d'Ockham (v.1285-1347) et Marsilius de Inghen (v. 1340-1396), pour ne citer qu'eux, furent connus, lus et commentés du monde juif.

Des œuvres de pensée juive, à l'inverse, circulèrent vers le monde chrétien, accroissant les échanges –et les controverses. S'ils n'empêchèrent pas la fin tragique du judaïsme espagnol en 1492, ces échanges imprimèrent tout de même leur marque sur la formulation de nouveaux enjeux. Mentionnons, parmi les quatre les plus discutés⁹⁰ :

- La relation entre *'emunah* et savoir rationnel.
- La question des attributs divins.
- L'interprétation à donner de la création du monde.
- L'antinomie entre liberté de choix et déterminisme.

⁸⁹ TIROSH-ROTHSCHILD, Hava, "Human Felicity-Fifteenth-Century Sephardic Perspectives on Happiness", in COOPERMAN, Bernard Dov (ed.), *In Iberia and Beyond: Hispanic Jews between Cultures*, Associated UP, USA, 1998, pps. 191-243.

⁹⁰ Cf. MANEKIN, Charles H., "Hebrew Philosophy in the Fourteenth and Fifteenth Centuries: an Overview", in FRANK, Daniel H. & LEAMAN, Oliver (eds.), *History of Jewish Philosophy*, Routledge, New York, 2003, pps. 352-353.

4.1.3 / Quelques thèmes :

4.1.3.1 / La théorie de la loi :

L'irruption de l'Islam sur la scène des idées en Occident et dans le domaine éthique provoqua un renouvellement complet de la réflexion sur la loi⁹¹. Le christianisme tenait l'islam pour une forme de paganisme⁹², mais reconnaissait tout de même une forme de légitimité au problème suivant : bien que n'étant fondée ni sur la Bible ni sur la référence, commune aux juifs et aux chrétiens, du Don de la Loi au Mont-Sinaï, la loi musulmane était issue d'une forme de révélation.

Les repères habituels de la réflexion étant brouillés, ce malaise conceptuel provoqua une évolution dans la façon de poser les problèmes qui eut également un impact sur le judaïsme, et prit deux directions :

- Réorganiser la réflexion éthique en remontant au-delà de la loi écrite, pour la fonder dans la loi naturelle.
- Critiquer le souverain bien philosophique en l'opposant au souverain bien proposé par le modèle biblique.

Deux penseurs, côté chrétien, marquèrent fortement la pensée philosophique en liant le problème de la félicité humaine, voire de la « béatitude », avec une réflexion sur la loi.

Ce qui nous intéressera dans leur démarche, c'est que tous deux lient leur réflexion, de prime abord de nature éthique, à la nécessité méthodologique d'établir une théorie de la loi. Tous deux en établissent d'abord une qui leur est propre⁹³, et qui possède un intérêt en soi, mais ce qui retiendra davantage notre attention sera la nature du lien qu'ils opèrent :

- Chez Bonaventure (v. 1220-1274), c'est « l'Écriture [qui] nous rapporte une triple loi : la loi de la nature, puis la loi de l'Écriture, et la loi de grâce »⁹⁴. C'est donc l'union au souverain bien, Dieu, qui justifie la connaissance des différentes formes de lois dont il est porteur. L'éthique de Bonaventure n'est pas de type rationnel, ni même ne comporte de place pour le

⁹¹ Pour cette partie, cf. BOULNOIS, Olivier, « Bonaventure (v. 1220-1274), Thomas d'Aquin (1225-1274), Duns Scot (1265-1308) : béatitude, loi naturelle et pauvreté », in CAILLE, LAZZERI et SENELLART, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, 2007, p. 218.

⁹² Il n'en était pas de même pour le judaïsme, qui reconnaissait à l'Islam son statut pleinement monothéiste.

⁹³ Un premier intérêt est certainement le fait que leurs partitions des différents types de loi sont toutes *tripartites*. L'idée des trois lois n'est donc pas nouvelle.

⁹⁴ BONAVENTURE, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, éd. Et traduction H. Duméry, 4^e éd., Paris, VRIN, 1981, IV, 6.

libre arbitre, car chez lui l'homme ne peut faire autrement qu'aimer Dieu et se porter vers idéal d'adhésion. Il n'y a pas, chez Bonaventure, de problème épistémologique comme chez Albo.

- Thomas d'Aquin (1225-1274) consacra également une place importante dans son œuvre à la réflexion sur la loi, notamment dans sa *Summa Theologica*.

La loi, pour Thomas d'Aquin, exprime la raison divine et se déploie en trois degrés : la loi divine, la loi naturelle et la loi humaine⁹⁵. La loi est la mise à jour de la raison de Dieu ; la vertu humaine en permet l'accomplissement en ce qu'elle parachève la nature de celui qui le connaît, se conformant ainsi à la volonté de Dieu qui donne leur nature aux êtres.

Albo n'aura pas cette conception de la loi comme nature interne de Dieu, mais la recherche est unanime à penser qu'il connaissait l'œuvre du *Doctor angelicus*.

4.1.3.2 / La place et la légitimité de la philosophie dans la tradition :

- Entre les tenants de la philosophie et les traditionalistes, mais également au sein-même du courant rationaliste eut lieu un débat – qui selon Wolfson⁹⁶ ou encore Guttmann⁹⁷ constitua le grand enjeu de la philosophie médiévale dans son ensemble-- portant sur le poids relatif des deux sources de vérité que sont la Révélation et la Raison.

D'autre part, la rédaction du *Sefer ha'Iqqarim* vers 1425 s'inscrit dans une histoire intellectuelle entre autre déterminée par un débat qui, depuis deux bons siècles, opposait traditionalistes -- lesquels voyaient notamment en la kabbale le seul moyen légitime de poursuivre une tradition authentique-- et rationalistes, favorables à la philosophie comme catégorie d'expression légitime de la tradition.

Nous verrons que le *Sefer ha'Iqqarim* occupe tout naturellement sa place au sein de ces débats.

- Insistons-bien, pour comprendre la complexité de ces oppositions, sur le fait que le courant anti-philosophique n'était pas nécessairement dénué des armes de la philosophie⁹⁸...

Tous les penseurs situés dans cette filiation poursuivaient l'esprit, philosophiquement sophistiqué, de prédécesseurs tels que Yehouda Halevi (1075-1141) ou Al-Ghazâlî (1058-1111). Plus proche d'Albo, *'Or Hashem*, l'œuvre de son maître Crescas, mû par un projet de

⁹⁵ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I-II.

⁹⁶ WOLFSON, H.A., *Crescas Critique of Aristotle*, Cambridge, 1929.

⁹⁷ GUTTMANN, J., *op. cit.*.

⁹⁸ Cette idée est particulièrement développée chez HUSIK, Isaac, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, The MacMillan Company, New-York, 1958.

destruction de la pensée aristotélicienne et décidé à en éradiquer la trop grande influence, était une œuvre philosophique de grandiose et complexe envergure.

■ Face à eux, les tenants de l'intellectualisme se définissent par l'emploi des fondements de la pensée aristotélicienne :

- Une confiance totale en Aristote pour tout ce qui concerne les choses sublunaires.
- Leur psychologie, étendue à l'éthique et à la métaphysique, se fonde sur l'idée que le trait distinctif humain réside dans sa raison et son intellect. Leur modèle noétique affirme que l'âme étant l'entéléchie d'un corps vivant, et son principe actualisant, la tâche la plus importante de l'homme, son devoir de perfection se situent dans le développement de cet intellect, par acquisition de vérités théorétiques garantes de son immortalité⁹⁹.

■ Notons enfin que selon Kellner, c'est E. Ravitzky qui a attiré l'attention d'une école auto-consciente de philosophe juifs fondée par Samuel ibn Tibbon (m. v. 1232), le traducteur de Maïmonide, et poursuivant l'objectif de promouvoir des recherches de type rationnel, délaissant les matières halakhiques à une catégorie de rabbins qu'ils dénommaient eux-mêmes halakhistes¹⁰⁰.

C'est après la mort de Maïmonide que se formèrent ainsi deux camps, celui des maïmonidiens « halakhiques », et celui des maïmonidiens « philosophes ». Aux noms déjà mentionnés de ces tenants du rationalisme¹⁰¹ s'ajoute naturellement ici celui de Shemtov ben Joseph Falaquera (v.1225-post 1290).

A ce groupe --non structuré-- nous devons la réalisation de très nombreuses traductions de textes scientifiques en hébreu, l'écriture d'une philosophie hébraïque, impliquant la formulation, sinon la fixation de son vocabulaire, ainsi que très nombreux commentaires philosophiques de l'Écriture.

4.1.3.3 / Ethique -- 'Emunah :

⁹⁹ En particulier dans les théories de *l'intellectus adeptus* de la philosophie arabo-musulmane.

¹⁰⁰ KELLNER, Menachem, "Approaches to the Interpretation of Maimonides", *Jewish History*, Vol. 5, No. 2 (Automne, 1991), pps. 73-93.

¹⁰¹ Partie « 4.1.2 », p. 38 de ce mémoire.

Comme pour l'activité philosophique en général, c'est à partir du dixième siècle que se met en place une réflexion rationnelle autour des notions éthiques¹⁰², dont deux des principales perspectives sont les suivantes :

- L'amour de Dieu, envisagé sous les formes diverses de l'amour mystique, cosmique et intellectuel aspirant vers la Première Cause.
- Une application systématique des distinctions empruntées à Aristote touchant l'amour et l'amitié au lien entre l'homme et Dieu.

On citera en autres, parmi les perpétuateurs de cette lignée philosophique : Issac ben Solomon Israeli (v. 850-950), Dunash ibn Tamim¹⁰³, Rabbenou Nissim ibn Shahin de Kairouan (fin 10^{ème}-début 11^{ème} siècle), Salomon ibn Gabirol (1021-1050), Bahya ibn Paquda (première moitié du 11^{ème} siècle), Abraham bar Hiyya (1070-1136), Abraham ibn Ezra (1089-1164).

Alors que la compréhension traditionnelle de la notion de « foi » dans l'univers biblique était celle de *bitaḥon*, de « confiance », une longue évolution ayant pour cadre les traductions de l'arabe du douzième siècle ont fait que le mot *'emunah* en vint à traduire l'arabe *i'tiqād*¹⁰⁴, et ce faisant, à promouvoir une interprétation cognitive de la croyance désignant l'adhésion à un contenu propositionnel¹⁰⁵.

Ce prisme d'interprétation fut prégnant jusqu'à la fin du quatorzième siècle, lorsque la pensée scholastique commença à pénétrer la pensée juive, et qu'une nouvelle évolution rapprocha la *'emunah* de la *fides* chrétienne.

Sous l'influence d'Averroès, cependant, l'opposition entre croyance rationnelle et croyance traditionnelle tendra à être remplacée par celle entre *connaissance (yedi'ah)* et *opinion vraie*

¹⁰² La recherche voit généralement l'origine de cette éthique marquée du sceau philosophique dans le *Sixième discours* de Saadia dans son ouvrage *'Emunot ve-De'ot*.

¹⁰³ Probablement né au début du 10^{ème} siècle. Il a laissé un commentaire du *Sefer Yeširah* daté de 955-956.

¹⁰⁴ Cette évolution est déjà sensible dès le titre du livre séminal de Saadia Gaon, écrit en arabe, *Kitāb—al' Amānāt wa' l' tiqādāt* (*Sefer ha'Emunot ve-De'ot*), où les *amānāt* désignent les croyances religieuses et les *i'tiqādāt* les connaissances acquises par examen rationnel. Cf. ZAFRANI, Haïm, *Ethique et mystique, judaïsme en terre d'islam (le commentaire biblique du « traité des pères » de J. Bu-'Ifergan)*, Paris, 2002, p. 18, note 5.

¹⁰⁵ L'une des formulations la plus fameuse et la plus marquée de cette conception se trouve chez Maïmonide, *Guide des Égarés*, I :50 : « La croyance n'est pas quelque chose qu'on prononce (seulement), mais quelque chose que l'on conçoit dans l'âme, en croyant que la chose est telle qu'on la conçoit ... Il ne peut y avoir croyance que lorsqu'il y a eut conception ; car la croyance consiste à admettre comme vrai ce qui a été conçu (et à croire) que cela est hors de l'esprit tel qu'il a été conçu dans l'esprit. » (Maïmonide, *Le Guide des Égarés*, traduction de S. Munk, Edition Maisonneuve & Larose, Paris, 1981, pps. 180-181).

(*maḥshavah 'amitit*)¹⁰⁶. Pour cette dernière, à la connaissance d'un état de fait se trouvant être vrai doit s'ajouter la connaissance de la *cause* de cet « être vrai ». En d'autres termes, elle doit joindre connaissance d'un contenu *et* sa justification.

Un autre facteur, malgré tout, jouait en sens inverse pour limiter les implications extrêmes de ces théories. Leur application aux problèmes de la providence ou de l'immortalité, par exemple, n'étaient pas de nature à faciliter la tâche pastorale des rabbins responsables de communautés en Espagne, sans doute plus sensibles aux détresses sociales et politiques de leur communauté que les purs philosophes provençaux des siècles précédents.

Ces évolutions externes au pur champ spéculatif les poussèrent, vers le quatorzième et quinzième siècle, à développer d'autres conceptions de la *'emunah*, se répartissant en trois modèles¹⁰⁷ :

- Une approche « non-volitionnelle ». Développée en réponse à la thèse de Maïmonide selon laquelle croire en Dieu est un commandement, Crescas, par exemple, déclara en retour que non seulement la croyance en Dieu n'était pas un commandement, mais qu'il n'existait aucun commandant général enjoignant de croire, la croyance n'étant pas soumise au choix ou à la volonté.
- Une approche « quasi-cognitive » considérant la *'emunah* comme supérieure à la connaissance rationnelle, et néanmoins non-volitionnelle ;
- Une approche quasi-cognitive mais volitionnelle, et donc d'une grande signification religieuse. Telle est l'approche d'Abraham ben Shem-Tov Bibago (quinzième siècle).

¹⁰⁶ Cf ROSENBERG, S., « The Concept of 'Emunah in Post-Maimonidean Jewish Philosophy », in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, TWERSKY, I. (ed.), Harvard University Press, Cambridge, MA, 1984, 2: pps. 273-309.

¹⁰⁷ Cf. MANEKIN, Charles H., *op. cit.*, p. 255.

4.2 / Scène théorique 2 – La question des dogmes et des principes de la foi :

4.2.1 / Préalables :

■ Question éminemment rationnelle, dont on pourrait penser qu'elle se fonde avec les développements du point précédent, elle forme néanmoins un dossier distinct. Maïmonide et ses « treize principes de la foi » en occupent la place inaugurale et centrale, mais Kellner¹⁰⁸, le grand spécialiste de la question, a montré que la question avait une longue et complexe histoire.

■ Une précision méthodologique quant à l'étude des listes : il s'agira de ne pas verser dans un comparatisme de surface (notamment au sujet des influences ayant joué un rôle dans la formulation d'Albo), et de se garder des similitudes formelles entre listes. Une liste n'a de sens qu'au sein d'une économie de pensée particulière : c'est à la *fonction* de la liste, et au statut de ses principes qu'il faudra nous intéresser.

Nous commencerons par un rapide survol de cette histoire dogmatique

4.2.2 / Un bref historique :

4.2.2.1 / Avant Maïmonide :

« Il n'y a pas à proprement parler de dogmes dans le judaïsme, affirme C. Sirat¹⁰⁹. La tradition juive, Bible et Talmud, sont un tout où la réflexion ne fit, durant longtemps, aucune différence ; il fallait l'admettre en entier, la croyance étant impliquée dans chacun des commandements ».

C'est Philon, imprégné de culture grecque et de sa pensée rationnelle, qui fut le premier à proposer, dans son *De opificio mundi*, une liste de principes censés représenter les croyances fondamentales¹¹⁰. Il dénombre cinq : l'existence et la souveraineté de Dieu, l'unité divine, la Création du monde, l'unité de cette création, et la providence.

¹⁰⁸ Cf. KELLNER, M., *Dogma in Medieval Jewish Thought From Maimonides to Abravanel*, Oxford, 1986.

¹⁰⁹ Cf. SIRAT, C., *La philosophie juive en pays de chrétienté*, Paris, 1988.

¹¹⁰ Cf. KOHLER, Kaufmann, HIRSCH, Emil G., "Articles of Faith", in *JewishEncyclopedia.com*, 2002.

Personne, cependant, parmi les *tannaïm* et les *amoraïm*, ne reprit sa démarche. En effet, et bien que les rabbins du Talmud, après avoir accentué la centralité du concept divin dans le judaïsme, eussent désigné le négateur de l'existence de Dieu en termes de *kofer ba-'iqqar*¹¹¹, il n'existe pourtant qu'un seul texte exposant les croyances fondamentales, au sens où celui qui les nierait serait exclu du monde à venir : la première *mishna* du chapitre X du traité *Sanhedrin*.

D'autres rabbins désignèrent par ailleurs certains versets de la Bible comme fondamentaux. Rabbi Aquiba, ainsi, proposa « Tu aimeras ton prochain comme toi-même »¹¹², et Ben Azaï « Ceci est l'histoire des générations de l'humanité »¹¹³. Plus tard, Rabbi Simlaï, un *'amora* du troisième siècle, fit remonter le développement des principes religieux à Moïse puis, suggérant le chiffre de 613 *mišvot*¹¹⁴, en proposa un sommaire principe de classement, sans toutefois accomplir ce programme lui-même.

Toutes ces réflexions, cependant, n'avaient aucun caractère systématique.

On l'a vu, le dixième siècle, avec Saadia Gaon, renouvelle totalement l'agenda spéculatif du judaïsme. Le domaine des dogmes n'échappe pas à cet *aggiornamento*, rendu d'autant plus nécessaire que se font pressants les défis posés par le karaïsme et l'islam.

Quelques rabbins, avant l'apparition de Maïmonide, s'illustrent dans cette démarche. Citons entre autres :

- Rabbénou Hananel ben Houshiel de Kairouan (990-1053), seul penseur avant le Rambam à faire dépendre le salut de la croyance en des principes ;
- Yehouda Halevi (1075-1141) : rejetant le *kalâm* et tout appel à la raison spéculative, il affirma que les miracles et les traditions constituaient tant la source que la preuve de la vraie foi.
- Rabbi Abraham ibn Daoud (1110-1180), dont les réflexions de son livre-phare, *ha-'Emunah ha-Ramah*, fut éclipsée par Maïmonide.

¹¹¹ TB, *Arakhin* 15b.

¹¹² Lev XIX, 18.

¹¹³ Gen V, 1.

¹¹⁴ TB, *Makkot*, 23b-24a.

4.2.2.2 / Maïmonide :

C'est Maïmonide qui, en proposant 13 articles de foi, donna le véritable coup d'envoi de la réflexion sur les dogmes. Certains ont vu dans ce chiffre 13 une allusion au nombre des attributs de Dieu, d'autres, la tentative de formuler explicitement une vérité implicite du judaïsme¹¹⁵.

Nombreuses furent les tentatives de classification de ces principes, mais la tripartition, dont R. Simon Tsemah Duran fut la source, demeure l'approche la plus fréquente¹¹⁶ :

- Existence de Dieu et sa nature.
- La prophétie et l'origine divine de la Torah.
- Récompense et punition.

Albo a directement puisé à cette conception.

La contribution maïmonidienne pourrait faire l'objet de longs commentaires. Qu'il nous suffise de dire qu'au regard de la définition traditionnelle de la croyance comme *bitaḥon* (« confiance »), il lui imprima deux tournants aussi novateurs que controversés :

- Il donna une définition intellectuelle de la croyance, en la tenant pour équivalente de l'adhésion à certains contenus propositionnels.
- Il lia la question du dogme avec celle de la définition de l'identité juive.

4.2.2.2 / Après Maïmonide :

La question des dogmes, selon Kellner, tombe dans l'oubli pendant deux-cent ans, avant de brusquement ressurgir au tournant du quinzième siècle. Une raison à cela, ajoute-il, serait que les penseurs des treizième et quatorzième siècle n'avaient pas de responsabilités communautaires ni halakhiques ; or, la question des dogmes est étroitement liée avec l'autorité religieuse.

Nous ne sommes pas sûrs de partager cet avis. Nous aimerions à cet égard procéder ici à une énumération des rabbins qui, du treizième siècle jusqu'à Albo, se sont mis en peine de formuler des listes de principes.

¹¹⁵ KELLNER, Menachem, *Must a Jew Believe Anything ?*, The Littman library of Jewish Civilization, London – Portlan, Oregon, 1999, p. 24.

¹¹⁶ GURFINKEL, Eli, « ha-Ramba'm – beyn dogmatiqah le-liberaliyut » (« Maïmonide, entre dogmatisme et libéralisme »), *Daat*, 60 (Hivers 2007), p. 6.

Cette énumération, pourtant notoirement non-exhaustive, est suffisamment longue, pensons-nous, pour montrer qu'à aucun moment la pensée dogmatique n'a disparu des préoccupations des leaders religieux de cette époque.

● **Abba Mari (fin du 13^{ème} siècle) :**

Rabbin provençal né à Lunel, opposé aux doctrines du rationalisme aristotélicien, il reconnaît trois principes : l'existence de Dieu, la Création, la providence). Mais on notera avec intérêt le statut théorique de ces croyances : permettant de croire dans le récit de la Torah, elles suppriment le besoin d'y introduire de nouvelles explications !

● **David ben Yom-Ṭob ibn Bilia (13^{ème}-quatorzième siècle) :**

Philosophe portugais, il ajoute treize autres principes à ceux de Maïmonide dans son *Yesodot ha-Maskil* ("Fondements du penseur").

■ **Yedaiah ben Abraham Bedersi "Penini" (v.1270–1340) :**

Dans les derniers chapitres de son *Behinat ha-Dat*, il énumère pas moins de trente-cinq principes cardinaux¹¹⁷.

● **Asher ben Yehiel de Tolède (1250-1327) :**

Critiquant les principes du Rambam, il les déclare temporaires, et suggère d'y ajouter l'idée selon laquelle l'Exil est une punition pour les péchés d'Israël.

■ **Isaac Albalag (seconde moitié 13^{ème} siècle) :**

Commentateur d'Averroès et d'Al-Farabi, il reprend les idées de Juda Halevi et propose un système à quatre croyances fondamentales¹¹⁸.

■ **Nissim b.Moïse de Marseille (2^{ème} moitié du 13^{ème} siècle) :**

Propose une réflexion de caractère systématique et propose quatre croyances dans son *Iqqarey ha-Dat* (« principes de la religion »).

¹¹⁷ Cf. LÖW, Leopold, "Jüdische Dogmen", in *Gesammelte Werke*, 156 et suiv., Szeged, 1889-1900 -- SCHECHTER, Solomon, "Dogmas of Judaism," in *Studies in Judaism*, First Series, Jewish Publication Society of America, 1896, pps. 147-181.

¹¹⁸ Cf. ZINBERG, op. cit., pps. 99-105.

■ **Joseph ben Abraham ibn Waqar (1ère moitié quatorzième siècle) :**

Il écrit vers 1360 une « Consolation de la philosophie et de la loi religieuse » en arabe où il propose lui aussi quatre principes.

■ **Simon ben Tsemah Duran (1361 – 1444) :**

On l'a vu, il classifie de manière très convaincante les treize formulations de Maïmonide en trois principes. L'avis selon lequel il ne serait nullement original et devrait tout à Averroès est aujourd'hui contesté¹¹⁹. Le point fondamental est de comprendre que Duran n'a pas cherché à innover, ni à substituer sa propre liste à celle de Maïmonide, mais à l'explicitier en la fondant comme *dérivée* de trois principes¹²⁰.

Duran fait non seulement porter sa discussion non seulement sur le nombre des principes mais aussi sur leur statut salvifique. Il critique l'approche de Maïmonide selon laquelle la non-adoption de ces principes ferait de la personne qui les nie un hérétique et un athée¹²¹.

Notons que l'influence de Duran sur Albo est bien documentée¹²².

■ **Hasdaï Crescas (1340 – 1410) :**

Le système proposé par Crescas sur la question des dogmes présentent plusieurs strates, une idée dont saura s'inspirer Albo :

- Trois principes à la base de toute religion : existence, unité et incorporité de Dieu.
- Six principes requis pour croire en la validité de la Torah.
- Huit croyances vraies, que celui qui adhère en la Torah doit accepter, et dont le déni constitue une hérésie.

Albo, nous le verrons, cherche d'une part à se frayer un chemin entre le rationalisme pur et le subjectivisme de la foi, et d'autre part à décrire la richesse de vécu du judaïsme pour pouvoir l'opposer au reproche chrétien d'une religion desséchée et sans spiritualité.

¹¹⁹ Cf. KELLNER, Menachem, "R. Shimon ben Zemah Duran on the Principles of Judaism", *PAAJR*, xlvii (1981), pps. 250.

¹²⁰ Cette idée de dérivation, de principes dérivés sera très importante chez Albo.

¹²¹ Cf. ZINBERG, op. cit., 229.

¹²² Ibid. 252 ; voir aussi JAULUS, Heinrich, "Simon ben Zemach Duran," *MGWJ*, 23 (1874), pp. 241-259, 308-317, 355-366, 398-412, 447-463, and 499-514 – SCHWEID, Eliezer, "Bein Mishnat ha-Ikharim shel R. Yosef Albo l'Mishnat ha-Ikharim shel ha-Rambam," *Tarbiz*, 33 (1963-64), pp. 74-84.

Avec cette idée à l'esprit, il est intéressant de trouver le mot de « phénoménologie » formulé à l'endroit de Crescas par la recherche actuelle¹²³ ; ce projet sera également celui d'Albo, dont on voit que le dogmatisme n'est pas le but du projet, mais l'instrument d'une problématique de type éthique.

4.2.3 / Remarques – L'analyse de Kellner :

Il nous a paru intéressant de revenir ici sur quatre points importants de l'histoire des dogmes établis par Menahem Kellner : leur écho s'avérera utile pour situer la démarche d'Albo, tiraillée entre des objectifs théoriques et la pression de faits historiques dramatiques.

- 1- Bien qu'il soit historiquement le premier à formuler une pensée dogmatique, il n'est pas pertinent de faire pleinement figurer Philon dans cette histoire intellectuelle, pour deux raisons¹²⁴ : celui-ci n'opérait pas au sein d'un judaïsme rabbinique tel qu'il nous est parvenu de nos jours ; sa contribution, de ce fait, n'a pas les répercussions religieuses qui sont normalement attachées à cette discussion.

- 2- Le problème des dogmes fait partie d'un domaine de la théologie systématique qui, depuis Saadia, est identifié comme tel, reconnu comme un champ intellectuel en soi au sein de l'histoire intellectuelle du judaïsme.

- 3- Le véritable point de départ d'une histoire de la démarche dogmatique (dans le cadre de cette étude¹²⁵) n'est et ne peut être que Maïmonide, pour trois raisons¹²⁶ :

- * Son caractère systématique ;

- * Son caractère critique ;

- * L'introduction d'une l'idée totalement nouvelle selon laquelle un juif *qua* juif se doit de croire à un certains nombres de propositions dites « principes de la foi ». Un lien est donc

¹²³ NOVAK, David, Compte rendu de lecture de "KELLNER, Menachem, Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel", *Philosophy East and West*, Vol. 39, No. 1 (Jan., 1989), pp. 98-100.

¹²⁴ Cf. KELLNER, Menachem, *Torat ha-'Iqqarim be filosofiah ha-yehudit bimey ha-beynayim*, « Heilal ben Hayyim » Library and « Eliner » Library, Jérusalem, 1991, p. 11.

¹²⁵ Nous précisons « dans le cadre de cette étude », en ce que le cadre de l'histoire dogmatique et des principes de la foi peut fort bien être trompeuse, du fait de son étroitesse. Il est évident, dans la mesure-même où Albo innove, et où l'on assiste en ce début de quinzième siècle à un changement total des cadres intellectuels et de la façon de poser les problèmes, qu'il faudrait apprécier la contribution d'Albo dans des cadres aux dimensions plus larges, tels que l'histoire et l'évolution de la notion de « foi », ou encore celle des liens entre dogme, hérésie et problématique de l'identité.

¹²⁶ Kellner, *op. cit.*, p. 11.

établi entre la question du dogme et la problématique de l'identité, de la définition de cette identité, et partant, de l'hérésie.

- 4- les divergences dogmatiques ne portent pas, selon Kellner, sur la nature du judaïsme, mais sur la nature de la foi¹²⁷, sa systématisme ou pas.

¹²⁷ Cette remarque est étrange. Le sujet mérite certainement un approfondissement lors de futurs développements. Quel serait ce sujet ? Celui du lien entre trois niveaux de réflexion interdépendants : la discussion portant sur les dogmes, celle portant sur la conception de la foi qu'elle sous-tend, et enfin, leur impact sur une définition globale du judaïsme.

43/ Scène théorique 3 – La noétique d’Albo et la question de la félicité humaine :

« La félicité humaine (*ha-haşlahah ha-’enoshit*) dépend de la connaissance théorique (*’iyyun*) et de la conduite pratique (*ma’aseh*)... ».

C’est par cette déclaration que commence le *Sefer ha-’Iqqarim*¹²⁸.

Ainsi, nous tenterons de le montrer, la démarche dogmatique n’est absolument pas l’objectif premier d’Albo, mais un *moyen* scientifique mis à la disposition d’un projet de nature noétique : l’obtention de la perfection et de la félicité humaine.

Nous rappellerons ici quelques bases de cette discussion pour être en mesure de glaner ultérieurement¹²⁹, après avoir pris connaissance du deuxième principe, la contribution personnelle d’Albo à ces enjeux.

4.3.1 / Préalables :

4.3.1.1 / Précision sur l’utilisation du mot « noétique » :

Du grec ancien *noûs* (*νοῦς*, *intellect*), la noétique est cette branche de la philosophie qui traite des questions touchant à l’intellect et à la pensée. Ses questionnements incluent notamment :

- L’étude de la nature et du fonctionnement de l’intellect humain ;
- La question de l’unité ou de la pluralité de cet intellect humain ;
- Les liens entre intellect humain et intellect divin ;
- La nature de l’intellect agent et de l’intellect possible ; le problème de leur *conjonction* ;
- Le problème de l’intellect acquis (*intellectus adeptus*), lié à la question de l’immortalité de l’âme.

Touchant ainsi à la métaphysique, la noétique, dans la tradition philosophique grecque, elle-même absorbée et réélaborée par la pensée arabe, doit ses bases conceptuelles à Aristote et Platon.

Nous avons opté pour une définition non-étroite du domaine, en y incluant les questions qui touchent à la morale et à la félicité humaine. C’est en effet le sens large d’intellect, incluant

¹²⁸ *’Iqqarim*, Préface, p. 1.

¹²⁹ Dans la partie « 6.2 » de ce mémoire, pps. 98-101.

l'intellect pratique, que nous avons retenu ici ; aucune des discussions menées par Albo, nous semble-t-il, n'aurait été compréhensible si nous ne nous étions pas situés dans ce qui fait toute la richesse --mais aussi l'ambiguïté-- de la filiation aristotélicienne sur ces questions : la ligne de partage problématique entre *intellect théorétique* et *intellect pratique*.

4.3.1.2 / Périmètre de notre sujet :

Le sujet, tel que nous le comprenons et l'exposerons, comprend ainsi les questions et thématiques suivantes :

- Un rappel des bases textuelles de la noétique médiévale.
- La signification du développement de l'homme :
 - * le problème de la définition et des objectifs de la perfection humaine ;
 - * la stratégie pour y parvenir ; le poids relatif de l'intellect théorétique et de l'intellect pratique ;
- Le problème de *l'imitatio dei*.
- L'amour de Dieu : il s'agit là d'un thème proche du précédent, étudié par Georges Vajda¹³⁰.
- Evolution de la notion de *'emuna*, et notamment le lien controversé, entre l'établissement de principes, la notion de foi, et la judéité.
- En termes de *corpus* :
 - ➔ La littérature de *Moussar* (« éthique »), à laquelle participe pleinement le *Sefer ha-Iqqarim*. Elle est marquée depuis ses débuts vers le dixième-onzième siècle, par les contributions de : Issac ben Solomon Israeli (v. 850-950), Dunash ibn Tamim¹³¹, Rabbenou Nissim ibn Shahin de Kairouan (fin 10^{ème}-début 11^{ème} siècle), Salomon ibn Gabirol (1021-1050), Bahya ibn Paquda (première moitié du 11^{ème} siècle), Abraham bar Hiyya (1070-1136), Abraham ibn Ezra (1089-1164)¹³².
 - ➔ Les évolutions de la philosophie morale externes au judaïsme. Après la découverte de *l'Éthique* d'Aristote vers la fin du douzième siècle, d'importantes réflexions sur la béatitude

¹³⁰ VAJDA, G., *L'Amour de Dieu*, Paris, 1957.

¹³¹ Probablement né au début du 10^{ème} siècle. Il a laissé un commentaire du *Sefer Yeşirah* daté de 955-956.

¹³² Cf. pour cette partie : ZAFRANI, Haïm, *Éthique et mystique – Judaïsme en terre d'islam (le commentaire kabbalistique du « traité des pères » de J. Bu-'Iférgan)*, Paris, 2002.

et la loi naturelle furent menées par des penseurs chrétiens, notamment Bonaventure, Thomas d'Aquin et Duns Scot. Or, béatitude et loi naturelle sont des problématiques très proches de celle du *Sefer ha-'Iqqarim*¹³³.

4.3.2 / Les bases textuelles et conceptuelles de la discussion :

4.3.2.1 / Le corpus :

Nous l'avons vu, Albo, dès la première phrase du livre, inscrit sa réflexion dans le cadre aristotélicien de la science pratique qu'est l'éthique rationnelle.

La découverte par le Moyen Âge de l'œuvre d'Aristote, amorcée à la fin du douzième et achevée vers 1260, représenta pour l'Occident une secousse intellectuelle sans précédent¹³⁴.

La découverte en particulier de *l'Éthique* d'Aristote (induisant un sens précis de « éthique rationnelle ») avait été rendu possible vers la fin du douzième siècle, lorsque furent découvertes les œuvres d'Aristote concernant la *scientia practica*, ainsi que la définition de la science telle que formulée dans les *Seconds Analytiques*¹³⁵.

Les bases textuelles de la discussion, au Moyen Âge, sont ainsi les suivantes¹³⁶ :

- *De anima* :

- Livre I, 1 : la psychologie y est définie comme science du « vivant animal ».
- Livre III, 5 : exposition de la théorie de l'intellect, « énigmatique » selon A. Libera.

- *Éthique à Nicomaque* :

- Livre I, 13 : l'âme y est présentée selon une bi-partition rationnelle vs. irrationnelle ; la partie irrationnelle y est détaillé.
- Livre VI, 2-3 : traite de la partie rationnelle de l'âme

¹³³ Cf notamment CAILLE, A., LAZZERI, C. et SENELLART, M., *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Tome I, Paris, 2001.

¹³⁴ Cette découverte concerna *l'Éthique*, la *Politique*, la *Physique* et la *Métaphysique* aristotélicienne. Le monde juif, en contact avec l'Islam, en eut une connaissance antérieure, mais il demeure pertinent de rappeler les linéaments de cette histoire en ce que les interlocuteurs d'Albo portaient, eux, la marque de cette histoire intellectuelle occidentale.

¹³⁵ Cf GOEBEL, Bernt, « le Moyen Âge latin jusqu'à la fondation des universités : amour de Dieu, bonheur et charité », in CAILLE, LAZZERI et SENELLART, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, 2007, p. 206 – Voir aussi : BOULNOIS, Olivier, « Bonaventure (v. 1220-1274), Thomas d'Aquin (1225-1274), Duns Scot (1265-1308) : béatitude, loi naturelle et pauvreté », in CAILLE, LAZZERI et SENELLART, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, 2007, pps. 218-237.

¹³⁶ Nous nous appuyons sur : LIBERA, Alain de, *La philosophie médiévale*, PUF, Paris, 1998 – La Philosophie médiévale, PUF, Que Sais-Je, Paris, 2001, pps. 98-124.

- Livre X, 7 : pose les bases de la réflexion sur l'intellect.

- Le *De Anima* d'Avicenne : connu avant celui d'Aristote, il complexifie le sujet en ce que, sur des bases aristotéliennes, il y mêle inextricablement des éléments platoniciens et néo-platoniciens.

4.3.2.2 / Science théorique et science pratique :

Un rappel sur la différence entre *science pratique* et *science théorique*, par ailleurs, nous a paru nécessaire, car c'est en son sein que fait sens cette autre distinction, capitale pour comprendre l'arrière-plan de la discussion d'Albo, entre intellect pratique et intellect théorique¹³⁷.

- La science *pratique* (*epistémé praktiké*) considère les actions de l'homme (*praxéis*) relevant de la *proairesis*, c'est-à-dire résultant d'un libre choix. Le statut de la *praxis*, rappelons-le, définit une activité qui ne produit aucune œuvre distincte de l'agent, et n'a d'autre fin que l'action intérieure, immanente : *l'eupraxie*¹³⁸.

Les différentes sciences pratiques sont la politique, la science économique et l'éthique.

- La science *théorique*, ou *théorique*, quant à elle, vise la connaissance des causes, et porte sur des objets que la réflexion et la connaissance ne sauraient modifier.

Ces objets, qui peuvent être classés selon des critères de concrétude et d'immutabilité, engendrent les sciences suivantes :

- La Mathématique, qui traite des étants permanents mais non concrets ;
- La Physique, qui traite des étants « auto-mobiles », c'est-à-dire en mouvement et possédant en eux-mêmes le principe de leur mouvement ;
- La philosophie première, ou théologie, ou métaphysique, qui a pour objet les causes éternelles, et dont les objets sont concrets et immuables.

¹³⁷ Pour cet arrière-plan, voir ALLAN, Donald J., *Aristote le philosophe*, le Livre de poche, Paris, 2002 (Oxford University Press, 1970 – pour l'édition originale), pps. 165 et 170.

¹³⁸ Cf. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, VI, 2, 1139a36, traduction J. Tricot, VRIN, Paris, 1990, note 3, p. 31.

4.3.2.3 / Intellect *pratique* et intellect *théorique* :

Par ailleurs – et ceci prend sens dans le cadre « scientifique » que nous venons de rappeler--, Aristote introduit au sein de sa présentation des différentes parties de l'âme une distinction proche de celle qu'il a déjà faite entre *partie scientifique (to epistemonikon)* et *partie calculatrice (to logistikon, ou to bouleutikon)*, mais opérée cette fois, non plus selon la différence de statut des *objets* considérés, mais du point de vue du statut de *l'activité du sujet agissant*.

C'est ainsi qu'est introduite une distinction entre deux intellects, pratique (*noûs dianoêtikos*) et théorique (*noûs praktikos*), allant de paire avec la distinction pensée pratique - pensée théorique¹³⁹.

L'intellect théorique a pour fonction de séparer le vrai du faux, alors que l'intellect pratique pense ce qui est objet de désir.

La recherche du bien théorique, pour Aristote, ne dépend donc pas du même intellect que la recherche du bien moral. C'est dans ce cadre que s'inscrira toute la pensée philosophique médiévale d'inspiration aristotélicienne, et dont témoigne notre première phrase du *Sefer ha-Iqqarim*.

4.3.2.4 / Histoire des idées – Quelques jalons :

L'éthique d'origine philosophique grecque – il est intéressant de le rappeler par contraste avec sa centralité de toujours dans le judaïsme-- fut tout d'abord absente de la définition des sept art libéraux élaborée par Boèce (480-525), Cassiodore (477-575) et Martianus Capella (5^{ème} siècle).

C'est seulement au sein de la théologie chrétienne que les préoccupations éthiques se développeront, donnant ainsi naissance à la discipline de la théologie morale, dont Saint-Anselme est le père. Son évolution de fond est caractérisée par un long processus d'intériorisation croissante de la morale, notamment structuré autour du problème de la valeur objective ou subjective de la morale. Elle s'inscrit également dans la longue histoire de la construction du sujet.

¹³⁹ Voir CRUBELLIER, Michel, PELLEGRIN, Pierre, Aristote. *Le philosophe et les savoirs*, Editions du Seuil, Paris, 2002, pps. 72-75. Voir aussi : PELLEGRIN, Pierre, *Dictionnaire Aristote*, Ellipses, Paris, 2007, pps. 122-123.

Au sein du judaïsme, la question morale a vécu d'une toute autre façon. Omniprésente dans la Bible et la réflexion rabbinique, elle n'en fut jamais formellement distinguée au sein du système des *mišvot* avant la naissance d'une littérature spécifique, le *mussar*, mêlant éthique, discussions philosophiques, et parfois, mystique.

La sélection extrêmement limitée des quelques jalons suivants n'a pas pour but de présenter une quelconque synthèse mais simplement de faire entendre, en quelques notes choisies, un éventail de différentes positions possibles prises par les prédécesseurs d'Albo sur des thématiques qui sont les siennes.

■ Saadia Gaon (882-942) : réfractant dans sa pensée les notions musulmanes de « pureté de l'intention » et « d'amour sincère », le ton de ses spéculations est totalement novateur pour la pensée juive, où s'entend pour la première fois la notion d'amour intellectuel de Dieu¹⁴⁰.

■ Isaac ben Salomon Ibn Abî Sahura (1244-1289) : dans son *Mashal ha-Qadmoni* ainsi que dans son commentaire inédit sur le *Cantique des cantiques* (composé en 1284), il défend l'idée selon laquelle l'acquisition de la vraie sagesse ne dépend pas uniquement de l'effort intellectuel ni de la recherche philosophique, mais « d'un esprit droit et qui a reçu sagesse et discernement »¹⁴¹.

■ Bahya ben Asher (m. 1340) : s'éloigne, dans son *Qad ha-Qémah*, de la doctrine de l'amour intellectuel maïmonidienne pour définir l'amour sur les bases d'une réflexion « sur les principes des sentiers des commandements ». On remarquera que sont liées ici les thématiques de l'amour et d'une recherche concernant les principes.

■ R. levi ben Guershom (1288-1344) : Il instaure la théorie de la félicité en préalable de toute sa pensée, et lui donne une direction pleinement intellectualiste, c'est-à-dire axée autour de la conjonction de l'âme avec l'Intellect Agent¹⁴².

■ Isaac Albalag (seconde moitié du 13^{ème} siècle) : la finalité visée par la Tora, selon Albalag, est la félicité des simples, leur éducation morale, et leur instruction dans la vérité selon la

¹⁴⁰ Cf. VAJDA, Georges, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, Paris, Vrin, 1947, pps. 45-60.

¹⁴¹ Voir VAJDA, G., *L'amour de Dieu*, Paris, 1957, p. 235.

¹⁴² *Ibid.*, p. 251.

capacité de leur esprit. La philosophie, en revanche, ne vise ni l'instruction, ni la félicité du vulgaire, mais uniquement celle des parfaits. Cette félicité dépend, du côté de l'agent, de la nature de son être, mais aussi, du côté des intelligibles, de la nature de la chose considérée¹⁴³.

■ Hasdaï Crescas (v. 1340-v. 1410) : il cherche à redéfinir les conditions de la félicité humaine en rejetant l'intellectualisme aristotélicien, dont il critique la thèse de l'immortalité de l'intellect acquis. C'est la volonté (*hamraṣat haraṣon*) en tant que consentement aux choses voulues, et l'affect pour Dieu, qui ne sont pas des phénomènes de la pensée mais des éléments intrinsèques de la conscience, qui conditionnent la félicité.

■ Joseph ben Shem Tov (1400-1460) : il cherche à affaiblir la position rationaliste, mais le fait en zélateur d'Aristote¹⁴⁴.

4.3.3 / Albo et la question noétique :

4.3.3.1 / Appartenance d'Albo à la littérature du *mussar* :

Si l'on résume les grandes problématiques de la littérature du *mussar*¹⁴⁵, il apparaîtra que la réflexion d'Albo s'y insère naturellement.

Pour les Sages, en effet, l'homme est une créature potentiellement parfaite capable de perfectionner sa personnalité par l'accomplissement des *mišvot*. Le problème central du *mussar*, dès lors, tient à l'engagement à concilier deux exigences contradictoires :

- D'une part l'acceptation du paradigme platonicien de l'opposition, chez l'homme, entre corps et esprit ;
- La préconisation de la *halakhah*, pour laquelle le modèle des *mišvot* promeut un accomplissement de la volonté de Dieu par le moyen du corps.

Servir Dieu avec son âme et avec son corps, rechercher une spiritualisation de la vie religieuse qui ne cède en rien aux injonctions pratiques, telles les idées régulatrices de la littérature du *mussar*, qui développera les conceptions suivantes :

¹⁴³ Cf. chapitre « Isaac Albalag and the doctrine of the double truth », in ZINBERG, *op. cit.*, p. 246 et suiv.

¹⁴⁴ Cf. I. Zinberg, *op. cit.*, p. 246 et suiv.

¹⁴⁵ Cf. Zafrani, *op. cit.*, pps. 11-18.

- Importance de la *kawwanah*, ayant primauté sur l'acte lui-même ;
- Multiplication des *misvot* d'essence spirituelle ;
- Conception de l'acte impliquant l'âme, jusqu'à intervenir dans le monde la divinité ;
- Recherche d'un maximum dans l'expérience religieuse, pouvant aller jusqu'à une adhésion (*devequt*), sinon une fusion (*bittul nefesh*) en Dieu ;
- Problème de la juste relation entre l'homme et Dieu ; équilibre entre amour et crainte de Dieu ;

Par ses thématiques, par son *incipit* qui pose le problème d'une recherche de perfection dirigée vers Dieu et ressortissant d'une exigence à la fois théorique et pratique, spirituelle et corporelle, Albo et son *Sefer ha- 'Iqqarim*, nous tenterons de le montrer, appartient pleinement à cette littérature.

4.3.3.2 / La question de l'objectivité de la morale :

Dernier point dont il nous faudra garder la perspective en tête pour apprécier la lecture du deuxième principe *torah min ha-shamayim*, Albo est partie prenante d'un débat qui, au-delà du judaïsme, a agité la littérature morale autour de la question de l'objectivité de la morale, et dont les deux positions extrêmes du curseur sont le subjectivisme, et l'objectivisme¹⁴⁶.

D'un point de vue chrétien, ce débat a été alimenté par Anselme de Laon (v. 1050-1117), Pierre Abélard (1079-1142) et Bernard de Clairvaux (1090-1153), autour des notions-étalon d'*adéquatio* et d'*intentio*, le subjectivisme étant défini comme la thèse selon laquelle seule l'intention est porteuse de qualification morale.

Le postulat subjectiviste, cependant, ne refuse pas forcément de mesurer l'intention à une norme objective (c'est la thèse avancée par Abélard¹⁴⁷).

Nous sommes situés ici en plein cœur de notre sujet. Nous tenterons de montrer qu'Albo est de ceux qui reconnaissent, contre une tradition purement intellectualisme, une place à

¹⁴⁶ Cf. GOEBEL, Bernt, *op. cit.*, pps. 218-237

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 213.

l'intention et à l'interprétation, sans toutefois nier la nécessité d'en apprécier la justesse ou la fausseté par rapport à une norme objective.

4.4 / Scène théorique 4 – La controverse judéo-chrétienne et la littérature de disputation :

4.4.1 / Mise en perspective historique :

Si la controverse judéo-chrétienne est aussi ancienne que les débuts du christianisme¹⁴⁸, ses formes n'ont cessé d'évoluer au cours du temps, empruntant successivement les formes du dialogue¹⁴⁹, des discussions organisées en présence du roi¹⁵⁰, des discussions entre clercs, et enfin celle du débat forcé¹⁵¹, dont la Dispute de Tortosa demeure l'un des exemples les plus spectaculaires.

Un tournant de cette histoire intervient avec la Disputation de Paris en 1240¹⁵² : d'une part, la découverte de la littérature talmudique par les Chrétiens¹⁵³ donne une forme nouvelle à la polémique.

Scripturairement beaucoup mieux documentée, d'une part, et donnant lieu, côté chrétien, à la constitution de véritables dossiers --tel le *Pharetra Iudeorum*, véritable arsenal de citations destiné à argumenter la polémique--, la nature des accusations à l'encontre du judaïsme va d'autre part évoluer : non seulement la littérature rabbinique se verra-t-elle désormais accusée de blasphème à l'égard du Christ, mais également à l'égard de Dieu, une stratégie censée porter l'accusation en termes d'une éventuelle contradiction du judaïsme avec lui-même.

La polémique étant souvent menée par d'anciens juifs ayant une bonne connaissance des textes talmudiques, cet aspect du débat va exiger une vigilance exégétique nouvelle de la part des rabbins qui participent aux controverses¹⁵⁴.

¹⁴⁸ Cf DAHAN, Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au moyen âge*, Albin Michel, Paris, 1991, p. 33. Dahan y rappelle la discussion entre Jésus et les pharisiens aux chapitres 15 et 22 de *L'Évangile selon Matthieu*, ou encore le chapitre 3 de *L'Évangile selon Jean*.

¹⁴⁹ Tel celui opposant le chrétien Justin au juif Tryphon. Cf Dahan, *op. cit.*, p. 34.

¹⁵⁰ Telle celle rapportée par Joinville dans son Histoire de Saint-Louis, où le roi assiste, à Cluny semble-t-il, entre des moines et des juifs. Cf Dahan, *op. cit.*, pps. 36-37.

¹⁵¹ Le premier de ces grands débats se tint à Paris le 25 juin 1240 sous la présidence de la reine-mère Blanche de Castille. Il se termina par le brûlement de nombreux livres rabbiniques le 6 juin 1242 (ou 1244 – ce doute est signalé par Dahan, *op. cit.*, p. 48).

¹⁵² Cf Dahan, *op. cit.*, p. 48.

¹⁵³ Il y a débat sur la date à laquelle cet intérêt devient manifeste, et pour ainsi dire « opérationnel ». Cf pour cela XXX.

¹⁵⁴ La suppression de la venue du Messie dans le « premier cercle » des principes de la foi est un bon exemple de l'impact des disputations sur la manière rabbinique d'aborder des problématiques internes au judaïsme. Nous y reviendrons.

Au plan de l'esprit des discussions, celles-ci sont relativement libres et amicales jusqu'au douzième siècle, mais c'est alors que se met en place une méthode générale de disputation fondée sur la méfiance envers la capacité dialectique des juifs.

Au treizième siècle, changement radical¹⁵⁵ : un enthousiasme se développe pour le désir de conversion des juifs. Siècle triomphant de la foi chrétienne, les scholarques chrétiens pensent possible de les convaincre et de les convertir : la discussion se fait à la fois plus érudite, mais plus agressive. Une méthode à deux volets, comme l'a souligné Gilbert Dahan : *ratio* et *auctoritas*¹⁵⁶, fondées sur l'utilisation de sources reconnues par les autorités juives afin de pouvoir soutenir la polémique.

En termes d'*auctoritas*, le douzième siècle, ainsi que nous l'avons vu, découvre la littérature rabbinique. Celle-ci n'est plus considérée comme un tissu de sottises -- comme cela avait été encore le cas lors de la disputation de Paris--, mais, dans la mesure où elle est censée contenir, outre des erreurs, des blasphèmes envers la foi chrétienne, son étude se fait attentive et érudite afin de pouvoir porter la polémique sous tous ses aspects.

Un tel recours aux interprétations juives semble caractéristique de l'exégèse du douzième au quatorzième siècle, dont l'école parisienne d'André de Saint-Victor (m.1175) et Nicolas de Lyre (v. 1270-1349) furent les vecteurs¹⁵⁷.

Cette nouvelle attitude sera immédiatement appliquée lors de la controverse de Barcelone de 1263. Celle de Tortosa en sera le déroulement achevé.

4.4.2 / Thèmes et acteurs de controverse :

4.4.2.1 / Thèmes :

a-- L'histoire de la controverse fait apparaître tout un arsenal de règles diverses et de niveaux logiques différents dont nous n'évoquerons ici que les quelques points les plus saillants ; Nous trouvons ainsi :

- Des visions conflictuelles sur la controverse elle-même et sur les points de désaccord : en 1263 par exemple, Nahmanide nie, à l'encontre de l'insistance chrétienne, que le cœur du

¹⁵⁵ Cf DAHAN, Gilbert, *op. cit.*, p. 102.

¹⁵⁶ Cf. Dahan, *op. cit.*, p. 104.

¹⁵⁷ Cf. DAHAN, Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Cerf, Paris, 2007, p. 293.

conflit porte sur la question du Messie. Il insiste, en revanche, sur la conception de la nature de Dieu.

- Des règles non-écrites instaurant une asymétrie disputationnelle : dispositions dépréciatives à l'encontre des juifs, conclusions dressées d'avance, interdiction –interprétée au sens le plus large possible—de « ne pas offenser la foi chrétienne ».

- Des visions conflictuelles sur le système de la foi, ou sur les principes de la foi. Nahmanide, par exemple, nie qu'elle repose sur la croyance au Messie.

- De nombreux thèmes de polémiques, dont les trois principaux sont¹⁵⁸ :

- ➔ La question du *verus Israël* : démonstration de la vérité chrétienne, et réfutation du judaïsme.

- ➔ La controverse sur l'interprétation de la Bible.

- ➔ La venue du Messie.

b-- Les controverses théologiques elles-mêmes sont fondées sur plusieurs présupposés selon lesquels :

- 1- la foi est affaire de vérité, concerne la question de la vérité, est une source de vérité.

- 2- La foi est affaire de persuasion et elle est fondée, ultimement, sur la raison.

c-- En 1263 à Barcelone, si l'on suit l'argumentation de Nahmanide, la vision du judaïsme ainsi proposée est que sa supériorité repose sur une compatibilité avec la raison. On est ici dans une théologie des « possibilités de croire », en tout cas régulée en ses limites par ce principe.

A Tortosa, les arguments sont davantage de nature eschatologiques, et ceci peut nous guider pour mieux comprendre ce qu'Albo a tenté de faire en concevant le *Sefer ha- 'Iqqarim*. Nous y retrouverons, en effet :

- Une définition des contenus de la foi.

- Une redéfinition de sa dogmatique, avec la minoration de certains principes, tel celui de la venue du Messie – en écho avec l'argumentation de Nahmanide à Barcelone selon laquelle le judaïsme ne repose absolument pas sur cet article de foi.

¹⁵⁸ Cf DAHAN, Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au moyen âge*, Albin Michel, Paris, 1991, p. 125.

- Tous les thèmes de désaccords scripturaires ou notionnels évoqués à Tortosa (nous ne détaillons pas ici).
- Une revalorisation de l'*ethos*, du vécu religieux, voire du « mystère », cherchant à proposer quelque chose qui réponde à ce que le christianisme se complaisait à décrire, en tout cas, comme un mystère, et se créditait d'offrir à ses fidèles.

4.4.2.2 / Quelques acteurs :

■ Yehiel de Paris (m. 1286) : il est l'un des quatre représentant des juifs à la Disputation de Paris de 1240 ordonnée par Louis IX. Il y est opposé à l'ancien juif converti Nicolas Donin qui auparavant avait fait l'objet d'un *herem* de la part des autorités rabbiniques de France. En conclusion de la controverse, vingt-quatre charretées d'écrits talmudiques seront livrées aux flammes en Place de Grève.

■ Moses ha-Cohen de Tordesillas (quatorzième siècle) : il fit un compte-rendu, dans son '*Ezer ha-'Emunah*, d'une disputation à laquelle il participa en 1374 à Avila, et où il fut confronté à l'apostat Juan de Valladolid. Le texte, constitué de références bibliques et écrit dans le genre de la *maqama* -- prose rimée sans métrique--, fut distribué à la communauté de Tolède pour servir à de futures disputations¹⁵⁹.

■ Moshe ben Nachman (1194-1270) : il fut le représentant juif à la Dispute de Barcelone, initiée par Raymond de Penafort en 1263 et se déroulant en présence du roi Jacques 1^{er} d'Aragon. Il fut opposé au dominicain, juif converti, Pablo Christiani, et malgré une reconnaissance unanime de ses talents de débatteurs, dut prendre l'exil à l'issue de la Dispute. Nombre de ses arguments ont servi de modèles pour les disputations ultérieures.

■ Joseph ibn Shemtov (v. 1400-1480) : familier de la cour royale et bon connaisseur de l'exégèse et de la polémique chrétienne, il rédigea deux *opus* destinés à affaiblir l'activité missionnaire de l'Eglise et à encourager ses co-religionnaires à ne point apostasier :

➔ Un commentaire approfondi du pamphlet '*Al Tehika-'avotekha* de Profiat Duran (Isaac ben Moses ha-Levi –v. 1350-1415) .

¹⁵⁹ Cf. ZINBERG, Israel, *op. cit.*, p. 172.

→ Une réécriture du *Tratado*¹⁶⁰ de Hasdaï Crescas.

■ Hayyim Ibn Musa (1380-1460) : en 1456, il met en forme dans son *Maguen va-Romah* une méthodologie établissant douze principes de disputation à destination de ses coreligionnaires. Le troisième principe établit, par exemple, que le disputateur doit clairement faire savoir que les Juifs ne considèrent en aucune façon les homélies de la *aggadah* comme des « lois données par Moïse au Mont-Sinaï », et qu'il n'est nulle obligation d'y croire.

Ce point est particulièrement intéressant à l'aune de la question sur le bien-fondé de la recherche dogmatique. Les chrétiens ont en quelque sorte introduit dans le débat cette notion de « source contraignante pour la foi ». Les disputateurs juifs, qui souvent devaient prendre leur distance face aux passages scripturaires qui leur étaient proposés, étaient pris au piège, ce faisant, d'adopter pour ainsi dire une sorte d'attitude cynique face à leur propre littérature, suscitant le reproche d'impiété.

Nous avons certainement ici une source importante de la conception, par les leaders communautaires juifs, d'une nécessité d'investigation des principes de la foi, de façon à clarifier les notions véritablement fondatrices.

4.4.3 / Echos des recherches actuelles :

■ L'étude de la polémique judéo-chrétienne est un secteur très vigoureux des recherches actuelles qui, malgré d'abondantes données et de nombreux résultats partagés, donne encore lieux à de vivantes... controverses.

Amos Funkenstein, ainsi, proposa en 1968¹⁶¹ une catégorisation entre la « vieille polémique » et la « nouvelle polémique » qui fut acceptée par la communauté des chercheurs ; les controverses, cependant, portent sur la périodicisation de ce changement¹⁶².

¹⁶⁰ L'original a été perdu ; seule sa traduction hébraïque nous est connue sous le titre de *Sefer bittul 'Iqqerey ha-Nošrim*. Cf. ZINBERG, Israel, *op. cit.*, p. 187.

¹⁶¹ FUNKENSTEIN, Amos, "Changes in the Patterns of Christian Anti-Jewish Polemics in the 12th Century", *Zion* 33, 1968, pps. 125-44 [Pour une traduction anglaise : FUNKENSTEIN, Amos, *Perceptions of Jewish History*, University of California Press, Berkeley, 1993, pps. 172-201].

¹⁶² Sur ces questions, voir aussi : BEN-SHALOM, "Between Official and Private Dispute: The Case of Christian Spain and Provence in the Late Middle Ages", *AJS*, Vol. 27, No. 1 (Apr., 2003), pp. 23-71 – du même auteur : "The Tortosa Disputation: Vincent Ferrer and the Problem of the Conversos According to the Testimony of Isaac Nathan," (en hébreu) *Zion*, 56 (1991) -- IBN VERGA, Solomon, *Sefer Shevet Yehuda*, SHOHAT, E. (ed.), Bialik institute, Jerusalem, 1947.

D. Lasker, reprenant les éléments du débat¹⁶³ et s'appuyant sur l'article séminal de Funkenstein, confirme un changement dans la stratégie chrétienne au douzième siècle qui, au lieu de recourir à des recueils de *testimonia*, manuels de citations prêtes à l'emploi polémique, se tourna vers une étude sérieuse du *talmud* lui-même.

La nouvelle stratégie reposait sur l'idée que la fausseté du judaïsme, et corrélativement la vérité du christianisme, devaient être démontrées à partir des textes juifs eux-mêmes.

Cette affirmation d'un changement majeur au douzième siècle, par contre, a été discuté, ou contesté, par Jérémy Cohen¹⁶⁴, David Berger¹⁶⁵, ou encore Robert Chazan¹⁶⁶, dont les avis portent sur la date de l'évolution, éventuellement plus tardive, ou au contraire plus progressive. Lasker, prudent, remet cette évolution au treizième siècle.

Citons, enfin, quelques points de l'analyse de J. Cohen¹⁶⁷ : le chapitre 25 du Livre III du Sefer, où Albo concentre sa polémique anti-chrétienne, bruisse tout entier de cet arrière-plan.

La tradition des *Adversus Judaeos*, nous rappelle J. Cohen, était fondée sur la vision augustinienne de l'inutile et néanmoins nécessaire survivance des juifs, censée rappeler de façon permanente, par contraste, la vivacité du *verus Israël*. Cette vision, qui permit la survie tolérée du peuple juif dans le contexte médiéval chrétien, en perpétua également l'ignorance et le mépris, y compris celui de sa littérature. C'est cette conception et cet état de fait qui, au douzième, siècle, connurent un changement radical.

L'exposition patristique traditionnelle, uniquement fondée sur une interprétation allégorique de la Bible, céda la place à une analyse rationnelle.

Les Croisades, par ailleurs, élargirent les frontières économique, politique et mentale de la chrétienté. Avec l'intensification des échanges se développèrent de nouveaux lieux pour l'étude de la théologie, et une plus grande fréquentation entre juifs et chrétiens : le temps de l'isolement des monastères était révolu.

¹⁶³ LASKER, Daniel J., "Jewish-Christian Polemics at the Turning Point: Jewish Evidence from the Twelfth Century", *The Harvard Theological Review*, Vol. 89, No. 2 (Apr., 1996), pp. 161-162.

¹⁶⁴ COHEN, Jérémy, *The Friars and the Jews*, Cornell University Press, Ithaca, New York and London, 1982, pps. 21-32.

¹⁶⁵ BERGER, David, "Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages," *AHR* 91 (1986) 576-91.

¹⁶⁶ CHAZAN, Robert, *Daggers of Faith*, University of California Press, Berkeley, 1989.

¹⁶⁷ COHEN, Jeremy, "Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy: The Study and Evaluation of Judaism in European Christendom", *The American Historical Review*, Vol. 91, No. 3 (Jun., 1986), pp. 592-613.

Ainsi, la rébellion contre la patristique traditionnelle, l'insistance sur des méthodes d'exégèse proprement scientifiques, et une demande intellectuelle générale pour des explications naturalistes directement en prise avec les phénomènes, tels furent les facteurs qui contribuèrent à un regain d'intérêt pour la *hebraica veritas*, et poussèrent la chrétienté du douzième siècle vers les textes juifs.

Les commentateurs, ainsi, importèrent massivement leurs connaissances auprès d'érudits juifs ou de rabbins¹⁶⁸ ; le résultat paradoxal fut que, dans le domaine-même de l'exégèse chrétienne, une preuve tirée des écritures juives avaient souvent une autorité *prima facie* !

La facilité avec laquelle un Hughes de Saint Victor (1096-1141), par exemple, un Peter Comestor (m. 1178) ou un Stephen (Etienne) Harding (m. 1134) justifiaient de leur instruction auprès de rabbins et juxtaposaient exégèses chrétienne et juive, en préférant souvent la leçon de cette dernière, demeure un sujet d'étonnement et de discussion dans la recherche actuelle.

5 / Présentation du deuxième principe – Torah min ha-shamayim :

Ayant en mémoire les différents contextes historiques et philosophiques permettant de situer l'œuvre de Joseph Albo, nous en venons maintenant à l'exposé du second des trois principes fondamentaux distingués par le *Sefer ha-'Iqqarim*.

Après une nouvelle présentation contextuelle, littéraire cette fois (partie « 5.1), présentant le *Sefer* dans son ensemble, nous aborderons le commentaire du deuxième principe proprement dit en nous centrant principalement sur le domaine des idées. Ce commentaire sera développé par degrés de synthèse et d'abstraction croissants. Quatre phases seront distinguées :

- Une paraphrase, résumant le texte d'Albo, permettra une présentation de la matière du texte, et suscitera, *via* des notes infrapaginales, une première série de commentaires.
- Une deuxième vague de commentaires, plus synthétique, s'attardera sur quelques points de structure concernant l'exposé du principe, et dégagera quelques grands points fondamentaux du texte.

¹⁶⁸ *Ibid*, p. 597.

- Une analyse reprenant nos diverses « scènes théoriques » prendra ensuite un peu de champ par rapport au texte ; elle tentera de discerner la valeur contributive de la pensée d'Albo à ces différents débats.
- Une synthèse, enfin, reprendra les points d'analyse dégagés par les commentaires précédents, et proposera une évaluation sur la valeur de la contribution philosophique générale d'Albo, et, nous l'espérons, une meilleure appréciation de son originalité.

5.1 / Présentation générale du *Sefer ha-'Iqqarim* :

En tant qu'œuvre unique d'Albo¹⁶⁹, le *Sefer ha-'Iqqarim*, « traité monumental de philosophie »¹⁷⁰ est le lieu où Albo livre l'intégralité de sa pensée. A première vue, l'objectif global de sa démarche est dogmatique ; le cœur du livre consiste en effet en la formulation d'un certain nombre de principes fondamentaux (*'iqqarim*), définis de façon à former les fondements nécessaires d'un système de loi de source divine.

Le *Sefer* se compose d'une préface, très détaillée, où Albo reprend le contenu intégral du livre, et d'une introduction. Suivent quatre chapitres désignés sous la catégorie de « *ma'amar* ». Le livre fut achevé en 1425, mais la recherche considère depuis longtemps¹⁷¹ que le Livre I fut, avant sa publication en 1485¹⁷², la seule forme sous laquelle le *Sefer* circula et fut connu.

5.1.1 / Structure du livre :

■ C'est dans le Livre I, qui comporte vingt-six chapitres, qu'Albo présente en détail sa théorie des principes. Indiquant les nombreux problèmes posés par les listes de ses prédécesseurs, il

¹⁶⁹ D. Ehrlich a récemment travaillé sur un ouvrage attribué à Albo qui pourrait ainsi offrir une perspective différente. Cette ouvrage, toutefois, est de taille réduite, et ne serait pas de nature à bouleverser la recherche effectuée à partir du *Sefer*. Cf. EHRlich, Dror, "A Commentary on Maimonides' *Treatise on Logic (Millot ha-Higgayon)* Attributed to R. Joseph Albo", in *Daat*, n°60 (Hivers 2007), pps. 103-112.

¹⁷⁰ Cf. EHRlich, Dror, "Joseph Albo", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Edition Automne 2008)*, ZALTA, Edward N.

¹⁷¹ Voir BACK, S., *Joseph Albo's Bedeutung in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie: Ein Beitrag zur genauern Kenntniss der Tendenz des Buches "IKKARIM"*, Breslau, 1869, pps. 8-10 ; TÄNZER, A., *Die Religionsphilosophie Josef Albo's nach seinem werke 'Ikkarim': Systematisch Dragestellt und Erläutert*, Frankfurt a.M., 1896, pps. 19-22 ; SCHWEID, E. Introduction to *Sefer ha-'Ikkarim le-R. Yosef Albo: perakim* [R. Joseph Albo's *Book of Principles: chapters*], Jerusalem: Bialik Institute, 1967, p. 25.

¹⁷² Selon la *Jewish Encyclopedia*. E. Shmueli mentionne 1486 comme date de publication. Cf. SHMUELI, Efraim, "The Jerusalem School of Jewish History (A Critical Evaluation)", in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 53, 1986, pps. 147- 178.

critique en particulier la liste des treize principes établie par Maïmonide et lui substitue ses trois *'iqqarim*, définis de façon à représenter les fondations sans lesquelles la loi divine ne pourrait avoir d'existence¹⁷³.

De ces *'iqqarim* dépendent deux niveaux supplémentaires de notions, des principes dérivés (*'iqqarim ha-nitlim*) appelés *shorashim* (« racines»), et les *'anafim* (« branches »), le tout formant ainsi une structure pyramidale à trois niveaux. Les trois principes fondamentaux défendus par Albo sont les suivants :

- L'existence de Dieu (*meši'ut Hashem*) ;
- L'origine divine de la Torah (*torah min ha-shamayim*) ;
- La récompense et la punition (*skhar ve-'onesh*).

Cette structure logique ternaire détermine la structure littéraire du livre, dont chaque *ma'amar*, à partir du Livre II, reprend l'examen approfondi d'un principe.

■ Ainsi, le Livre II, comportant trente-et-un chapitres, est celui où Albo aborde le principe de l'existence de Dieu. Il y propose sa théorie de la divinité, tout particulièrement sa conception des attributs de Dieu. De l'existence de Dieu dérivent quatre *shorashim* :

- L'unité de Dieu (*'ahdut*).
- L'incorporité de Dieu (*silluq ha-gashmut*).
- L'indépendance de Dieu par rapport au temps (*she-hu' bilti nitleh bi-zman*).
- La perfection divine -- plus exactement : l'absence de déficience en Dieu (*she-hu' mesullaq min ha-ḥesronot*).

■ Le Livre III, quant à lui, traite de l'origine divine de la Torah ; nous l'étudierons plus avant au chapitre suivant. Il comporte trois *shorashim* :

- La connaissance divine (*yedi'at hashem*).
- La prophétie (*nevu'ah*).
- L'authenticité du messager divin (*sheliḥut ha-shaliaḥ*).

■ Le quatrième et dernier livre, enfin, se divise en deux sections :

¹⁷³ Sur le statut exact de ces principes, voir notre discussion pps. Xxx.

- La première section, après une courte discussion de la connaissance divine --qui se rattache logiquement au deuxième principe abordé au chapitre précédent—aborde la théorie de la providence, le problème du mal ainsi que la signification des préceptes de la prière et de la repentance.

- La deuxième section aborde la théorie de la récompense, en insistant sur le monde à venir. Ce troisième principe n'a qu'un seul *shoresh*, la providence (*hashgahah*).

■ Les *'anafim*, les “branches”, quant à elles, comprennent un ensemble de croyance qui selon Albo, sont « des croyances en lesquelles tout sectateur de la loi de Moïse se doit de croire, car elles sont liées aux trois principes que nous avons posés, bien qu'elles ne soient pas des principes dérivés (*shorashim*) »¹⁷⁴. Ces *'anafim* sont au nombre de six :

- La création *ex nihilo* (*hidush ha-'olam yesh me-'ayin*)¹⁷⁵ ;
- La suprématie de la prophétie de Moïse (*madregat nevu'at moshe rabbenu ... she-hi' lema'alah mimmadregat kol na-nevi'im she-hayou veshe-yihyu*)¹⁷⁶.
- La nature éternelle de la Torah (*'emuna beshelo' tenusah torat moshe velo' tishtanneh*)¹⁷⁷.
- La possibilité de la perfection humaine par l'accomplissement d'un seul commandement (*sheha-shelemut ha-'enoshi yussag be-misvah ahat*)¹⁷⁸.
- La résurrection des morts (*tehiyat ha-metim*)¹⁷⁹.
- La venue du Messie (*bi'at ha-mashiah*)¹⁸⁰.

5.1.2 / Albo – sa démarche de pensée :

Pour bien comprendre la richesse de pensée qui s'exprime dans le Sefer, et que le simple énoncé de la structure dogmatique ne permet pas d'appréhender, sans doute est-il intéressant ici d'en livrer la première phrase :

¹⁷⁴ 'Iqqarim, I, 23 : *ha-'emunot she-ra'uy leha'amin kol ba'al torat moshe, she-hen nimshakhot lishloshah 'iqqarim she-hinnahnu, 'af-'al-pi she-'eynan shorashim 'aleyhem.*

¹⁷⁵ 'Iqqarim, I 23, p.181.

¹⁷⁶ 'Iqqarim, I 23, p.183.

¹⁷⁷ 'Iqqarim, I 23, p.183.

¹⁷⁸ 'Iqqarim, I 23, p.183.

¹⁷⁹ 'Iqqarim, I 23, p.184.

¹⁸⁰ 'Iqqarim, I 23, p.186.

« La félicité humaine (*ha-hašlahah ha-'enoshit*) dépend de la connaissance théorique (*'iyyun*) et de la conduite pratique (*ma'aseh*), ainsi que l'a expliqué le Philosophe¹⁸¹ dans son livre *De Anima* (*Sefer ha-Nefesh*)¹⁸². Mais il est impossible au seul intellect humain de parvenir à connaître véritablement quelles sont les opinions vraies et les actes louables, car la raison humaine n'est pas capable de concevoir ces choses dans leur réalité comme il sera expliqué plus tard. Il s'ensuit nécessairement qu'existe quelque chose de supérieur à l'intellect humain par lequel soient définis les actes louables et les opinions vraies de façon à ce que leur compréhension ne laisse aucun doute. Ceci ne peut être accompli que par direction divine. Il incombe donc à tout homme de connaître la loi divine qui confère cette direction parmi toutes les lois, et ceci n'est possible que par la connaissance des principes sans lesquels il serait impossible à une loi divine d'exister. Tel est donc le propos de ce livre : élucider les principes nécessaires à l'existence de la loi divine, et leur nombre ; c'est la raison pour laquelle cet ouvrage s'intitule le *Livre des principes*. »

Il apparaît clairement que la démarche dogmatique d'Albo procède d'une problématique plus large, celle des conditions d'obtention de la félicité humaine, et d'une évaluation des différents moyens d'y parvenir. Nous avons donc ici affaire à deux grands corpus théoriques, sans cesse imbriqués, dont il est très important de comprendre que l'un donne son sens à l'autre : les destinées possibles de l'âme humaine d'une part, et la discussion dogmatique portant sur les différents types de lois et les différents principes d'autre part.

En parallèle de la structure dogmatique indiquée ci-dessus court donc en parallèle un immense raisonnement dont on peut dégager, de façon très large, l'articulation en trois parties :

- Albo, tout d'abord, pose le cadre de sa réflexion et ses enjeux philosophiques : les conditions de la félicité humaine. Il en dérive la nécessité de connaître ce qu'est une loi divine.
- L'étude proprement dite des lois divines. Les différents types de loi et, de façon à pouvoir les classer et les évaluer, une théorie des principes fondamentaux.
- Le problème de l'authenticité : tel est en effet le sens de la démarche d'Albo, pouvoir discriminer entre la vérité ou la fausseté des différentes lois et, bien entendu, défendre le judaïsme en établissant la loi de Moïse comme la seule et authentique loi divine.

¹⁸¹ Il s'agit d'Aristote.

¹⁸² Selon la note critique d'I. Husik, cette affirmation ne peut être soutenue à partir du *De Anima*, mais de *l'Éthique à Nicomaque*. Cf. *'Iqqarim*, Préface, p. 1, note 1.

On mesurera la nouveauté de cette approche qui, jusqu'ici, et en conformité avec le paradigme saadien, fondait l'authentification de la Révélation sur l'authenticité du témoignage et du caractère public de cette Révélation.

Albo, ça et là dans le livre, ne se prive pas d'y avoir recours, mais le fond de sa démarche ne repose plus du tout sur le critère de fiabilité de l'information portant sur l'événement, mais sur une étude systémique interne. Le critère de vérité ne se trouve plus sur la scène de l'histoire, elle repose dans le système.

5.1.3 / Dogmatisme, ou félicité ?

5.1.3.1 / Le raisonnement d'Albo :

Nous venons de le voir, il est capital pour la compréhension du livre que celui-ci commence par une citation d'Aristote, qui est elle-même ambiguë. Dès le début du livre, Albo dessine la ligne des deux pôles entre lesquels sa réflexion va tenter de se situer¹⁸³.

Il est capital, à cet effet, de comprendre la structure du raisonnement qui anime Albo :

- 1- La félicité humaine (*ha-hašlahah ha-'enoshit*) dépend de deux choses : l'intelligence théorétique (*'iyun*)¹⁸⁴ et la conduite pratique (*ma'asseh*)¹⁸⁵.
- 2- Mais se pose un problème : l'intellect (*sekel*) est insuffisant pour en déterminer les contenus théorétiques et pratiques de façon certaine.
- 3- Déduction : Il y a donc nécessité à ce qu'existe quelque chose de plus élevé que l'intellect pour déterminer ces contenus.
- 4- Ce quelque chose est la direction divine (*hadraḳah elohit*).
- 5- Toutefois : c'est un fait historique qu'existent des systèmes concurrents (des « lois ») qui prétendent offrir cette guidance divine.

¹⁸³ Cette polarisation n'est pas propre à Albo. Elle est celle de toute la philosophie médiévale et, ultimement, celle d'Aristote elle-même, dont la pensée n'est pas tranchée et a nourri, tout au long de l'histoire de la philosophie, soit des conflits d'interprétation, soit des lignées philosophiques différentes se réclamant néanmoins de lui. Evoquons au moins deux domaines de réflexion où cette ambiguïté trouve à s'exprimer :

* la noétique :

* la ligne de partage entre l'intelligence théorétique et l'intelligence pratique.

¹⁸⁴ Kellner interprète la notion comme « connaissance philosophique » (*yedi'a filosofit*). Cf KELLNER, Menachem, *Torat ha-'Iqqarim be filosofiah ha-yehudit bimey ha-beynayim*, « Heilal ben Hayyim » Library and « Eliner » Library, Jérusalem, 1991, p. 112.

¹⁸⁵ L'interprétation de Kellner (*op. cit.*, p. 112) donne « conduite vertueuse » (*ma'assim hagounim*).

●6- Par conséquent, afin d'atteindre la félicité humaine de façon certaine et non fallacieuse, il faut enquêter sur la validité de ces systèmes concurrents, et déterminer laquelle est authentiquement divine.

●7- La méthode pour décider de la validité de tel ou tel système consistera à élucider les principes selon lesquels un système de loi peut être divin.

5.1.3.2 / Remarques :

■ Remarque 1 :

Le passage du point 2 au point 3 (« *Mais il est impossible au seul intellect humain ... Il s'ensuit nécessairement l'existence d'une chose supérieure ...* ») opère à partir d'un présupposé selon lequel la félicité est effectivement atteignable. Nous sommes là dans les eaux d'une pensée encore pré-moderne, médiévale, celui d'un registre « dogmatique » au sens relevé par Kant, c'est-à-dire une pensée où sont confondues la nécessité théorique et l'affirmation d'existence.

■ Remarque 2 :

Il est symptomatique qu'Albo, lorsqu'il affirme la nécessité de quelque chose permettant la direction divine, envisage spontanément une loi. Cette omniprésence de la loi, et la soumission universelle de l'homme à des lois, quels qu'en soient les types, est d'ailleurs une remarque anthropologique que fait Albo dès le début du *Sefer*¹⁸⁶, et qui joue un rôle crucial dans sa pensée¹⁸⁷.

A cet égard, sa méthode de discrimination par des critères de « conditions de possibilité »¹⁸⁸ est révélatrice de l'audace intellectuelle d'Albo et, concernant le grand sujet médiéval des deux sources, Raison et Révélation, est porteuse de deux conséquences :

- Le débat n'est plus déterminé par une confrontation duale entre Révélation et Raison.
- La Raison, désormais intégrée non plus comme une *source* problématique, mais comme un *organon*, sert pleinement à discriminer entre des systèmes concurrents religieux. De la même

¹⁸⁶ Cf. *'Iqqarim*, Introduction, p. 39.

¹⁸⁷ Cf. Notre partie « Théorie de la loi », partie 6.3.2, pps. 103-107.

¹⁸⁸ Nous reviendrons plus tard sur ce statut novateur des principes chez Albo.

manière, la Révélation n'est plus considérée comme un fait premier, comme *l'alpha* de la discussion ; l'accent est désormais porté sur la cohérence d'une articulation de type [*prémisse – conséquences*], et sur l'efficacité de sa contribution face au problème de la félicité humaine.

5.2 / Présentation du deuxième principe *Torah min ha-shamayim* :

Nous présentons ici une paraphrase du texte d'Albo concernant le deuxième principe, c'est-à-dire, essentiellement un résumé du livre III¹⁸⁹. Les notions principales, ou certaines formules particulièrement remarquables d'Albo feront l'objet d'une transcription en hébreu¹⁹⁰.

■ Après un court passage introductif où Albo rappelle les trois principes dérivés du principe *torah min ha-shamayim*, « origine divine de la Torah », à savoir la connaissance de Dieu, la prophétie et l'authenticité du messenger prophétique, il justifie le report de sa discussion de la connaissance de Dieu au Livre IV afin de lier celle-ci au sujet de la liberté, Albo initie ensuite son étude de notre deuxième principe par une anthropologie où, se fondant sur la hiérarchie des étants d'Aristote¹⁹¹, il rappelle les raisons de la supériorité de l'homme sur les animaux (Chapitre 1)¹⁹².

Cette supériorité, fondée sur son égalité de tempérament ([hu'] *shaveh ha-mezeg*) et sa capacité de réflexion ([hu'] *mesig ba-mahshavah ve-iyyun*), lui permet de disposer d'un but qui lui est propre, la possibilité d'une perfection. Cette perfection est de deux sortes, la perfection d'existence (*Shelemut ha-mesi'ut*)¹⁹³ et la perfection de finalité (*shelemut ha-takhlit*)¹⁹⁴, la deuxième étant strictement l'apanage de l'homme dans la mesure où elle dépend

¹⁸⁹ Le corpus total concerné par ce deuxième principe comprend en outre l'introduction, où est détaillé le contenu de tous les chapitres du livre, et la première partie du Livre IV –dont nous livrerons également un compte-rendu—où est repoussée sa discussion de la connaissance de Dieu.

¹⁹⁰ La parcimonie de ces transcriptions fait que nous n'avons sans doute pas pu éviter totalement le danger d'arbitraire. Nous sommes conscients que seule une traduction, sinon complète du moins conséquente, de passages entiers du texte, dûment accompagnés de leurs notes, seraient seuls à même de rendre justice à la « musique », à la pensée, et à certaines nuances conceptuelles d'Albo.

¹⁹¹ Cette hiérarchie se déploie du règne minéral à celui de l'humain. Le vivant est appréhendé par Aristote au sein de trois grands traités : *Histoire des animaux* ; *Marche des animaux. Mouvement des animaux* ; *De la génération des animaux*. Pour les références bibliographiques précises, voir la partie « bibliographie »

¹⁹² Nous écrirons désormais « I », « II », etc...

¹⁹³ Ainsi que le fait remarquer I. Husik dans sa note (III :2, p.19), le mot « perfection », qui traduit l'hébreu *shelemut*, recouvre la notion « d'entéléchie » qui, chez Aristote, peut tout autant désigner la notion « d'acte » (*energía*) en tant que processus, ou cette même notion d'acte considérée dans son achèvement. Par ailleurs, dans le *De Anima* (II, 1, 5), Aristote définit l'âme comme l'entéléchie première d'un corps (ayant la vie en puissance), et considère deux degrés dans le processus d'actualisation. L'entéléchie première (*prôté*) est l'âme en tant qu'elle anime le corps ; l'entéléchie seconde, quant à elle, concerne la façon dont l'âme exerce ses fonctions. Sur la traduction de ces notions dans le vocabulaire d'Albo, voir note suivante.

¹⁹⁴ Husik traduit *takhlit* par « purpose ». « Finalité » nous a semblé meilleur que « but », dans la mesure où on y entend un peu du *telos* que porte le mot « entéléchie ».

Husik, dans sa note concernant les deux sortes de perfection (*'Iqqarim*, pps.19-20, note 1), précise que la distinction entre « perfection d'existence » et « perfection de finalité » n'est pas aristotélicienne. Il y voit un problème d'imprécision de vocabulaire de la part de l'auteur, et croit devoir trouver une solution conciliatrice en considérant « entéléchie » dans le sens (aristotéliquement possible, en effet) de « forme », notion elle-même proche de « finalité », donnant ainsi *quitus* au vocabulaire d'Albo. Nous pensons qu'il n'est nul besoin de ce

de l'actualisation des potentialités de l'intellect.

La seule actualisation des intelligibles¹⁹⁵ et du savoir théorique, cependant, ne signifie pas à elle seule l'obtention de cette dernière perfection, et Albo réfute ici l'opinion des philosophes (III).

La seule manière d'atteindre la perfection se fait par le moyen des actes, que l'homme, inférieur aux sphères célestes ou aux intelligences séparées¹⁹⁶, doit multiplier plus que les êtres supérieurs pour atteindre la perfection qui lui est propre (IV). Par ailleurs, comme il est prouvé par ces êtres supérieurs, seuls les actes accomplis avec l'intention de servir Dieu confèrent la perfection (*she-yekhaven ha-'osseh ha-pe'ulah ha-gufit hahi' la'avod hashem be-'assiyatah*).

Tous les actes, cependant, ne permettent pas d'atteindre la perfection, et la difficulté réside dans l'identification des actes appropriés (VI) ; l'analyse rationnelle ne suffit pas à le déterminer (VII), ni les actes qui plaisent à Dieu. L'inspiration divine est nécessaire pour cela.

Cette inspiration divine (*ha-shefa' ha-'elohi*) ne peut être acquise par l'homme lui-même (VIII) mais ne peut provenir que du consentement de Dieu (*'eyneno be-ḥoq ha-'adam she-yasig ha-shefa' hahu' meašmo mizulat rašon 'elohi*). Les prophètes en sont le meilleur exemple.

Albo s'interroge alors sur la raison de la pluralité des visions prophétiques alors même que Dieu est un (IX), et y répond en établissant que la variété des effets ne provient que de la différence des récipiendaires (*ki min ha-po'al ha-'eḥad be'ašmo kvar yimshekhu pe'ulot miḥalfot kefi hakhanat ha-meqabbelim*). Détaillant ensuite les différentes façons dont le prophète reçoit son inspiration (X), ainsi que les différents degrés de la prophétie, Albo rend

détour conceptuel par la « forme », et que les formulations de « perfection d'existence » et « perfection de finalité » sont en fait le calque notionnel direct de la théorie des deux degrés de l'entéléchie : *Shelemut ha-meši'ut* traduit l'entéléchie de premier degré en tant que « possession » (Albo dit « existence »), et la *shelemut ha-takhlit* traduit l'entéléchie de second degré en tant que « plein exercice » (Albo dit « finalité »). Pour un commentaire de ces notions chez Aristote, voir les notes de J. Tricot du *De Anima*, II, 1 et II, 5 (ARISTOTE, *De l'Âme*, traduction et notes par J. Tricot, Vrin, 1995).

¹⁹⁵ Dans la théorie aristotélicienne de l'intellection, celle-ci s'opère lorsque l'intellect devient identique aux intelligibles (*De Anima*, III, 4).

¹⁹⁶ La cosmologie médiévale, formulée par Al-Farabi (872-950) sur des bases néo-platoniciennes et les bases scientifiques de Ptolémée (v. 90-v.168), offrait une conception des êtres hiérarchisée comptant neuf sphères célestes et dix intelligences dites « séparées ». La Première Cause ou Premier Principe produisant la Première Intelligence, chaque Intelligence donne ensuite naissance à trois êtres de rang inférieur : l'Intelligence de rang inférieur, une sphère céleste, et une âme motrice (qui règle le mouvement de la sphère). La dixième et dernière intelligence, préposée à notre monde sublunaire, est dite « intellect agent »

compte de la possibilité pour des non-prophètes de recevoir néanmoins un message prophétique, comme ce fut le cas au Mont Sinaï (XI).

Le fait de prophétie, par ailleurs ne se trouve qu'en Israël (*she-timmaš'e ha-nevu'ah be-umat Yisra'el mizulatah min ha-'umot ube'ereš yisra'el mizulatah min ha-'arašot*). Le but de la prophétie, précise-t-il (XII), n'est pas de prédire l'avenir, mais de permettre à l'homme d'atteindre la perfection. Telle est la raison pour laquelle Albo établit le principe de la prophétie comme un dérivé du principe de la révélation et non l'inverse¹⁹⁷.

Après une interrogation sur la possibilité qu'une loi divine puisse se voir modifiée après qu'elle a été donnée à une nation particulière (XIII), Albo réfute les arguments de Maïmonide concernant l'immutabilité de la Torah ; il affirme que la loi divine peut bel et bien changer (XIV), et qu'il ne faut point confondre cette mutabilité avec l'interdiction de n'y rien ajouter ou retrancher¹⁹⁸. De tels exemples de changements, d'évolution dans les actes permis ou interdits, sont attestés en maint endroits dans l'Écriture, comme par exemple ceux concernant l'interdit de la viande faire à Adam, permise ensuite (XV).

Après quelques excursus pour expliquer divers homonymes liés à l'emploi du mot *'olam* (XVI), Albo revient au sujet de la prophétie (XVII) pour établir que le degré du prophète détermine la vérité et la clarté de son message (*lefī godel ma'alat ha-navi' u-madregato ba-nevu'ah yihyeh hozeq ha'imut ha-ba' bi-debarav*).

Le long chapitre 18 explique qu'un message prophétique ne peut être annulé par le message d'un autre prophète, et qu'ainsi aucun prophète ne saurait annuler les dix commandements, car Israël les a entendus de façon publique lors du *matan torah* (*ve-lazeh rašah Hashem yitbarakh she-yishme'u kol yisra'el mipiv 'asseret-ha-dibbrot, kedey she-lo' yiyeh koaḥ beyad shum navi' levattelam*). Albo polémique ensuite avec Maïmonide sur l'interprétation des deux premières paroles du Décalogue.

Rappelant que la loi divine ne saurait être modifiée quant aux trois principes (*'iqqarim*) du livre, Albo aborde ensuite (XIX) le troisième dérivé, le sujet de l'authenticité du messager prophétique, et la façon dont ce dernier se doit de prouver son authenticité. Cette preuve ne

¹⁹⁷ Cette raison tient à la conception, complexe, qu'Albo se fait de la notion de subordination – en l'occurrence, nous avons ici un exemple de subordination par la cause finale. Pour notre discussion de ce problème, voir partie « De la cohérence des principes », pps. 117-119 de ce mémoire.

¹⁹⁸ Deut. xiii,1 : *'et kol-ha-davar 'asher anokhi mešavve 'etkhem'oto tishmeru la'assot, lo'-tosef 'alav velo' tigr'a mimmennu* : « Tout ce que je vous prescris, observez-le exactement, sans y rien ajouter, sans en rien retrancher ».

peut en aucun cas consister en l'accomplissement de miracles (*ve-ha'imut hazeh 'i 'efshar she-yiyeh mišad 'assiyat 'otot u-moftim*). Un messager venant rendre caduque la loi de Moïse n'est pas inenvisageable dans l'absolu, mais celui-ci devrait prouver son authenticité de la même façon que Moïse l'avait fait. Un aspect important de cette vérification fut la publicité du *ma'amad sinay*.

En fin de compte, malgré la possibilité théorique, il est impossible que se trouve un prophète supérieur à Moïse, et c'est la raison pour laquelle la loi de Moïse est éternelle.

Poursuivant sa polémique avec Maïmonide, Albo blâme ce dernier pour avoir compté l'immutabilité de la Torah au rang d'un principe alors que la supériorité de la prophétie de Moïse était déjà énoncée (XX). La Torah, par ailleurs, étant justement appelée « témoignage » (*'edut*), l'interprétation figurée du texte est licite sauf si elle devait sortir du sens obvie (XXI).

Par ailleurs, la Torah qui nous a été transmise par tradition, malgré quelques corrections introduites par *sofrim*, est identique à celle de Moïse (XXII). Pourtant, comme toute chose n'est parfaite que si l'on ne peut en concevoir de variante à son égard (*ha-davar ha-shalem hu' 'asher lo' yedummeh 'alav tosefet velo' ḥissaron*), et qu'il est de la nature de l'écrit de susciter des interprétations divergentes, la nécessité d'une loi orale se fait sentir afin de pourvoir à la juste interprétation (XXIII).

Les personnes habilitées à ce commentaire, ne pouvant se reposer sur l'opinion mais sur la science, ne peuvent être le peuple, mais sont nécessairement des sages pour pouvoir dispenser le commentaire adéquat.

Albo poursuit en précisant que nul autre type de loi n'embrasse, comme la Torah, trois types de choses (*torat moshe ha-'elohit taqif bikhlal 'al shelosha ḥalaqim*), à savoir des paroles (*devarim*)¹⁹⁹, des status (*'ḥuqim*)²⁰⁰ et des jugements (*mishpatim*)²⁰¹, lesquels représentent respectivement la sagesse (*ha-ḥokhmah*), la volonté (*ha-rašon*) et le pouvoir (*ha-yekholet*) divin.

¹⁹⁹ Albo fait ici référence aux *de'ot 'amitiyot* (« idées vraies »).

²⁰⁰ Albo précise qu'il s'agit des « choses qui sont désirées par Dieu » (*ha-devarim ha-niršim 'ešel Hashem yitbarakh*).

²⁰¹ Emanant du pouvoir de Dieu, ils concernent « l'accomplissement du bien et l'extirpation du mal dans les relations humaines » (*'assiyat ha-yosher ve-harḥaqat ha-'ol beyn ha-'anashim*), cf *'Iqqarim*, p. 209.

Le fameux chapitre XXV, tout entier constitué par la polémique anti-chrétienne, forme un long *excursus*²⁰² ; il présente les objections d'un chrétien²⁰³ adressées au judaïsme, et démontre la perfection de la Torah sous l'angle des quatre causes aristotéliennes²⁰⁴.

Albo y développe également son explication sur la raison de la fondation des sacrifices. Il s'attarde ensuite (XXVI) sur le décalogue, en rappelant les deux formes de commandements : ceux qui concernent les relations entre l'homme et Dieu (*beyn 'adam la-maqom*) et ceux portant sur les relations inter-humaines (*beyn 'adam le-ḥavero*), puis détaille la raison du choix de ces commandements.

Albo précise alors (XXVII) que l'accomplissement de tout commandement suppose l'intention, et ainsi que les 365 commandements négatifs tout comme les 248 positifs confèrent la perfection ; la raison de ces nombres est également abordée²⁰⁵.

Autre preuve de la perfection de la Torah, la distribution des commandements positifs et négatifs, dont dépend la question de la perfection humaine, est répartie de façon égale selon les trois catégories établies par Albo (paroles, statuts et jugements), chacun constituant donc un moyen d'atteindre la perfection désirée (XXVIII)²⁰⁶. Albo insiste sur l'idée que la perfection ne peut être acquise ni par la seule intention, ni par la pratique seule, mais par la combinaison des deux²⁰⁷.

La question de la façon dont la Torah confère la perfection est ensuite abordée (XXIX). Faut-il accomplir l'intégralité de ses commandements, ou l'accomplissement d'un seul donne-t-il également accès à la voie de la perfection ? Albo met l'accent sur la particularité de la Loi

²⁰² Le chapitre occupe près d'une trentaine de pages dans l'édition d'I. Husik, soit trois fois plus que la moyenne des autres chapitres.

²⁰³ On peut supposer que ce chrétien « rhétorique » ainsi que son argumentation sont l'expression littéraire de sa participation à la Dispute de Tortosa (1413-1414). On se souvient que le premier Livre des *'Iqqarim* a été écrit près d'une dizaine d'années après, en 1425.

²⁰⁴ C'est dans la *Physique* qu'Aristote introduit sa théorie des quatre causes, qui sera reprise au XIII^{ème} siècle par les scolastiques : matérielle, formelle, efficiente et finale. Cf ARISTOTE, *Physique*, II, 7, 198a, traduction Pierre Pellegrin, Flammarion, Paris, 2000, pps. 145-148.

²⁰⁵ Ce décompte a pour origine une exégèse de Rabbi Simlaï, 'amora palestinien de la seconde génération (250-290 *è.c.*) dans le Talmud de Babylone, *Makkot* 23a-23b. La question de savoir si a) cette exégèse provenait d'une tradition tannaïtique, et si b) elle reflétait une tradition admise, a été abordée pour la première fois par Nachmanide dans ses *Hassagot* sur le *Sefer ha-Miṣvot* de Maïmonide. Pour cette discussion, cf. FRIEDBERG, Albert D., "An Evaluation of Maimonides' Enumeration of the 613 Commandments", Ph. D. diss., Graduate Department of Near and Middle Eastern Civilizations, University of Toronto, 2008.

²⁰⁶ Cette possibilité, que l'homme va exploiter à titre de méthode, entre dans le cadre de la nécessité, pour la créature inférieure (par rapport aux êtres célestes) qu'est l'être humain, de multiplier les actes menant à la perfection (cf discussion du chapitre 4).

²⁰⁷ [she-] *eyn ha-ma'asseh levado hu' ha-'iqqar velo' ha-kavanah levada, ra'uy she-yiyeh hithabberut sheneyhem hu' ha-'iqqar be-'assiyat ha-miṣvot, 'Iqqarim*, p.264.

mosaïque, qui précisément permet la perfection à partir d'un acte isolé²⁰⁸. Il insiste cependant sur le fait que la protection divine s'étendra plus vraisemblablement sur la communauté dans son ensemble que sur l'individu.

Le chapitre XXX étudie la question des différents degrés de perfection atteignables par voie d'accomplissement des commandements²⁰⁹, ainsi que la discussion concernant le nombre de commandements fondamentaux et leur éventuelle réduction menée dans le Talmud. Albo précise ensuite (XXXI) que l'exigence de servir Dieu « par crainte » est un principe général, qui ne dérive pas simplement du commandement correspondant²¹⁰, mais comprend l'accomplissement de tous les commandements de la Torah.

Cette notion de « crainte » fait ensuite l'objet d'une précision (XXXII) concernant deux de ses aspects, la peur de la punition, et la crainte due à la dignité de l'objet craint. Tous deux, mentionne Albo, sont nécessaires à l'obtention de la perfection humaine.

Dans le chapitre XXXIII, Albo examine la notion connexe de joie, laquelle apporte une sorte de complétion (*gemer*) à tout acte, l'inscrit durablement dans l'âme²¹¹, et constitue un phénomène tout aussi nécessaire pour l'obtention de la perfection que la crainte. Albo soulève la question de leur compatibilité, et en poursuit l'examen au chapitre XXXIV.

L'auteur se tourne alors vers l'examen plus détaillé de la question de l'amour de Dieu, insistant sur le fait qu'elle représente le plus haut degré du service divin. Il en existe trois variétés (XXXV) : l'amour du bon (*ahavat ha-tov*), l'amour de l'utile (*ahavat h-mo'il*) et l'amour de l'agréable (*ahavat ha-'ārēv*)²¹². Cette tripartition trouve son équivalente dans d'autres tripartitions qui lui sont symboliquement reliées : celle des différentes parties de l'âme, celle des trois âges de la vie de l'homme. L'amour de Dieu les embrasse toutes trois. Le

²⁰⁸ *Mitsvah ahat bilevad taspiq latet hashelemut ha-'enoshi* : « L'accomplissement d'un seul commandement suffit à conférer la perfection humaine », *Iqqarim*, III, 29, p. 273.

²⁰⁹ *Ha-madregot she-yusgu 'al yedey ha-mišvot hen mithalfot mipanim rabbim* : « Les degrés que l'on atteindra par voie d'accomplissement des commandements diffèrent par bien des aspects », *Iqqarim*, III, 30, p. 279.

²¹⁰ *'Et-hashem 'eloheykha tir'a, 'oto ta'avod* : « C'est l'Éternel, ton Dieu, que tu dois révéler, c'est lui que tu dois servir ... » (Deut. 10, 20).

²¹¹ *Ve-khol zeh yoreh sheha-simḥah sibbat qiyum ha-davar ba-nefesh ve-notenet gemer u-shelemut 'el ha-ma'asseh* : « Tout ceci démontre que la joie est cause de la persistance d'une chose dans l'âme, et confère une complétion et une perfection à l'acte », *Iqqarim*, III, 33, p. 309.

²¹² Ainsi que le fait remarquer I. Husik (*Iqqarim*, III, 35, note 2, pps. 316-317), les tenants de cette discussion (qui chez Aristote se déploie dans le contexte profane de la notion d'*amitié*) sont empruntés aux chapitres VIII et IX de *L'Éthique à Nicomaque* d'Aristote. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction J. Tricot, Vrin, Paris, 1990.

niveau d'un tel amour, qui doit être exclusif de tout calcul et de tout autre acte, était celui atteint par Abraham (XXXVI), justement dénommé « Abraham ami de Dieu »²¹³.

Le chapitre XXXVII, dernier de ce Livre III consacré au principe de *Torah min ha-shamayim*, examine la possibilité que l'amour divin s'étende à l'homme. Albo, là aussi, identifie trois sortes d'amour, l'amour d'égalité ou de similarité (*ahava ha-shivvuy 'o ha-dimyon*), l'amour naturel (*ahavat ha-tiv'it*) et l'amour de relativité (*ahava yeḥasit*), lui-même subdivisé en trois variétés : l'amour du roi pour son peuple, celui entre un père et son fils, et enfin l'amour entre un mari et sa femme. L'amour divin pour l'homme est de la troisième sorte, similaire à celui de l'aimé à son aimée, dépourvue de raison, et dénommé pour cette raison *ḥēsheq*.

■ Comme annoncé dans son préambule méthodologique du Livre III, Albo commence le livre IV des *'Iqqarim*, théoriquement consacré au troisième principe « récompense et punition » (*sk̄ar ve-'onesh*) par une discussion sur la connaissance de Dieu (*yedi'at Hashem*). On se souvient que ce *shoresh* se rattache logiquement comme dérivé du deuxième principe *Torah min ha-shamayim*, mais également de la raison de ce déplacement : Albo souhaitait en procéder à l'examen en le liant à celui du problème de la liberté²¹⁴.

Nous poursuivrons donc la paraphrase du Livre III par celle des premiers chapitres du Livre IV (qui en comprend cinquante-et-un). Les limites logiques de la discussion, ne sont pas entièrement aisées à tracer, car Albo mêle inévitablement à la discussion de la connaissance de Dieu les autres sujets qui sont en rapport, cette fois, avec le troisième principe *Sk̄ar ve-'onesh...*

Nous limiterons donc notre paraphrase en la faisant porter sur les trois premiers chapitres de ce livre IV, nous permettant de ainsi donner un aperçu complet du deuxième principe, bien délimité par rapport aux autres discussions.

■ Après une introduction où Albo rappelle l'aménagement rhétorique que nous venons de rappeler, le chapitre 1 du Livre IV aborde le principe dérivé de la connaissance divine, dont Albo pose le problème dans toute son acuité : après avoir posé que la nature du contingent

²¹³ *'Abraham 'ohavi* : « ... Abraham qui m'aimait » (Isaïe 41, 8).

²¹⁴ Albo ne fait de la liberté ni un principe fondamental ni un principe dérivé de la loi divine ; mais dans la mesure où elle constitue un « principe de toute activité humaine » (*ha-beḥirah hi' hathalah lekhol ha-pe'ulot ha-'enoshiyot* – Cf. *'Iqqarim*, IV, introduction, p. 1), elle fonde la cohérence de toute la discussion du Livre IV concernant la récompense et la punition (lesquelles n'auraient pas de sens si l'homme ne disposait pas du libre-arbitre).

existe²¹⁵, et le fait que Dieu ne peut être supposé ne point avoir une connaissance des choses individuelles (la supposition d'une déficience de connaissance de sa part reviendrait à porter atteinte à sa perfection), comment penser la compatibilité entre ces deux idées contradictoires ?²¹⁶

Après avoir critiqué la solution de Saadia Gaon à ce problème²¹⁷, puis celle de Crescas²¹⁸ à qui il reproche de s'assimiler à un déterminisme complet, Albo poursuit sa dissertation en avançant quelques principes théoriques sur lesquels il compte mener sa discussion (II). Dans la mesure, affirme-t-il, où les sciences reposent sur des principes différents²¹⁹, et en viennent parfois à tenir des avis divergents sur des thèmes aussi importants que la nature du contingent, Albo en vient à une sorte de déclaration de foi empiriste : en cas de doute, la sensation doit tenir le rôle de pierre de touche²²⁰, mêle si l'on ne connaît pas la raison des données sensorielles (cette idée est également discutée au chapitre III).

²¹⁵ Les bases théoriques de la notion de contingence se trouvent dans le chapitre 9 du *Peri hermeneias* (*De l'interprétation*) d'Aristote (cf. ARISTOTE, *Organon. II, De l'interprétation*, traduction J. Tricot, Vrin, 1989). Pour une présentation plus approfondie de ces questions, cf. CHEVALIER, J., *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs*, Paris, F. Alcan, 1917.

²¹⁶ Les théories portant sur la compatibilité entre omniscience divine et futurs contingents forment un chapitre important des discussions médiévales. Initiée par Aristote et poursuivie par Boèce (v.480-524), l'un des premiers à en discuter sur un plan théologique fut Augustin (354-430) dans sa *Cité de Dieu* 11, 21. Cette discussion est également déterminée, sur le plan théorique, par les différentes théories médiévales de la modalité. Voir KNUUTTILA, Simo, "Medieval Theories of Future Contingents", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edition Hivers 2008), Edward N. Zalta (ed.). Pour une présentation des théories médiévales de la modalité, voir KNUUTTILA, Simo, "Medieval Theories of Modality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edition Hivers 2008), Edward N. Zalta (ed.).

²¹⁷ Le cœur de l'argumentation de Saadia consiste à déconnecter l'implication entre les deux notions, en précisant que la connaissance divine des choses, quand bien-même considérée comme totale et englobant la connaissance des particuliers, n'en produit pas l'existence.

²¹⁸ Dont la solution passe par la possibilité de la co-existence de deux points de vue concernant une même chose : la nécessité selon les causes et la contingence selon la nature de la chose, cf. *'Or Hashem*, II, 5, 3.

²¹⁹ Le principe de l'incommunicabilité des genres, et son application aux différentes sciences, est un point fondamental de théorie aristotélicienne de la science, discuté dans les *Seconds analytiques* (notamment I 7, 75a 38, I 9, 76a 37 et I 32, 88a 31). Il assure l'unité et la cohérence de chacune des sciences, en définissant une extension maximale à la variabilité des objets visés par chaque science. Cf Crubellier et Pellegrin, *op. cit.*, pps 101 et suiv.

²²⁰ Pour bien comprendre l'insistance d'Albo à détailler les bases de son raisonnement, il faut rappeler les fondations théoriques de cette importance de la sensation, également empruntées à la discussion aristotélicienne des principes de la science. Le raisonnement s'articule autour de deux fondements de toute science :

a) Tout science suppose des connaissances préalables sur lesquelles s'appuyer (de même que des prémisses sont nécessaires pour bâtir un syllogisme).

b) Il faut s'assurer de l'existence des objets sur lesquels portent la science considérée. Cette assurance peut être dispensée de deux façons : si, dans le domaine des sciences théorétiques, l'existence des objets est donnée par construction intellectuelle (comme pour la géométrie, par exemple), c'est la sensation qui, pour les sciences empiriques, tient le rôle du postulat d'existence.

Pour comprendre ce scrupule théorique lié à l'existence, rappelons que la vérification d'existence est l'une des quatre recherches fondamentales définies par Aristote pour toute recherche intellectuelle (Cf. Livre II des *Seconds analytiques*) : celle qui porte sur le *ei esti* – la chose existe-t-elle ? Cf Crubellier et Pellegrin, *op. cit.*, pps. 74-75.

Albo en vient finalement à se ranger à la solution proposée par Maïmonide²²¹, qui consiste à repousser la légitimité épistémologique de certaines propositions concernant la nature de la connaissance de Dieu.

Ainsi, et puisque la connaissance de Dieu n'est pas quelque chose de surajoutée à son essence, prétendre investiguer sa nature reviendrait à prétendre investiguer son essence, ce qui est absolument au-delà de toute possibilité de l'intellect.

Parler de la connaissance divine de façon analogique à la connaissance humaine est une erreur. La discussion de l'incompatibilité entre idées contradictoires (nature du contingent, et connaissance divine) est ainsi close par la reconnaissance de notre insuffisance épistémologique. Albo de conclure : « ceci suffira à notre brève discussion de la connaissance divine »²²².

²²¹ La discussion de la connaissance divine se trouve au Livre II, chapitres 20 et 21 du *Guide des égarés*.

²²² *Ve-yasppiq zeh bidi'at Hashem lefi qişurēnū* ('*Iqqarim*, III, p. 24).

5.3 / Torah min ha-shamayim – analyses et commentaires :

Après avoir résumé le développement littéraire d'Albo consacré au deuxième principe, nous aimerions revenir dans cette partie sur quelques points de structure, et quelques aspects fondamentaux du texte.

5.3.1 / Structure :

Evoquons, pour faciliter la tâche de l'analyse, la structure du raisonnement d'Albo ainsi que l'agencement des thèmes adoptés dans le livre III:

- Chapitres 1 à 7 : spécificité humaine sous l'angle de sa psychologie. La question de la perfection humaine, sa noétique.
- Chapitres 8 à 12 : la prophétie. Sa nature, sa possibilité.
- Chapitres 13-16 : les lois divines, et le sujet de l'immutabilité de la Torah.
- Chapitres 17-18 : retour au sujet de la prophétie.
- Chapitres 19-26 : la Loi et la question de l'authenticité du messager.
- Chapitres 27 – 28 : les *mišvot* et la perfection humaine.
- Chapitres 29-30 : la valeur de préparation à la perfection de la Torah.
- Chapitres 31-37 : l'amour et de la crainte de Dieu.

On le voit, c'est dans cette partie qu'est traitée pour elle-même la question de la perfection humaine. Dans la mesure où Albo avait ouvert le *Sefer* avec cette question, et où toute sa démarche dogmatique est conditionnée par la réponse à cette question, il apparaît que c'est bel et bien et le principe *torah min ha-shamayim* qui est le pivot du système²²³.

Nous aimerions revenir maintenant sur trois aspects importants de ce raisonnement : la prophétie, la loi divine et l'importance de la loi orale.

²²³ Cette centralité a une longue tradition scripturaire. Nous avons vu que le principe de l'origine divine de la Torah figure dans la plupart des listes proposées par les rabbins et penseurs. Elle est l'une des trois croyances mentionnées dans le texte séminal de la Mishna *Sanhedrin*, X, 1 dont la négation établit la liste de ceux qui n'ont pas le droit au monde à venir. Cf. KELLNER, Menachem, *Must a Jew Believe Anything ?*, The Littman library of Jewish Civilization, London – Portlan, Oregon, 1999, p. 33. Ou encore : KELLNER, Menachem, "Heresy and the Nature of Faith in Medieval Jewish Philosophy", *JQR, New Series*, Vol. 77, N° 4 (Avril 1987), pps. 299-318.

5.3.2 / La prophétie :

La prophétie n'est pas pour Albo une caractéristique naturelle de l'homme comme pour Maïmonide par exemple²²⁴. Elle dépend avant tout de la volonté divine, une thèse qui s'inscrit dans la filiation de Yehuda Halevi. C'est Dieu qui accorde son inspiration au prophète, et son but principal est d'informer l'humanité de ses commandements afin qu'ils puissent accomplir leur humaine perfection (III, 8).

Différents chercheurs ont relevé qu'Albo intègre tout de même des éléments rationalistes²²⁵ ; d'une part dans sa reprise de certains éléments de la noétique maïmonidienne concernant sa définition de la prophétie, d'autre part dans sa conception de l'unicité de la prophétie de Moïse, pour laquelle le flux prophétique atteindrait directement l'intellect sans passer par le prisme et les distorsions de l'imagination.

Ainsi, tout en cherchant à donner des gages d'une approche traditionnelle, Albo conserve le vocabulaire de l'intellectualisme. Le raisonnement atteint ici parfois les limites de la cohérence, à moins qu'il ne s'agisse ici d'un exemple d'écriture ésotérique.

5.3.3 / La loi divine :

Le deuxième grand sujet après la prophétie est celui de la loi divine. Plusieurs sujets importants, nous l'avons vu, y sont rattachés, tels la classification des *mišvot*, le statut des dix commandements et l'importance de la loi orale.

Concernant le sujet de l'immutabilité de la loi, sa critique envers le fait que Maïmonide en ait fait un principe (XIV) est tout à fait intéressante. Particulièrement éclairante, ajouterons-nous, en regard de la vraie position du penseur de Cordoue, dont Albo feint d'ignorer que ce dernier ne soutenait en réalité nullement la thèse d'une immutabilité *de principe*, mais seulement celle d'une impossibilité *factuelle* due au fait que le degré spécifique de la prophétie de Moïse, degré seul à même de lui permettre de percevoir la Loi, ne pourrait plus se reproduire suite à certain facteurs historiques (l'Exil).

Albo, toutefois, préfère argumenter à partir de cette position de Maïmonide pour mieux, par contraste, faire ressortir la sienne: l'immutabilité de la Torah n'est pas un principe, affirme-t-il,

²²⁴ Voir Maïmonide, *Le Guide des égarés*, II, chapitre XXXVI, pps. 281-289.

²²⁵ Cf. SCHWEID, E., "Ha-nevuah be-mishnato shel R. Yosef Albo" [The doctrine of prophecy in the philosophic system of R. Joseph Albo], *Tarbiz*, 35: 48-60, 1965.

car Dieu pourrait très bien, dans son insondable volonté et sagesse, modifier la Loi. Ce qu'Albo cherche à préserver ici, c'est l'infinie liberté de Dieu.

De la même façon concernant les dix commandements, intéressante est l'opposition faite au Rambam concernant le premier commandement. Celui-ci, affirme Albo, n'est pas destiné à enseigner l'existence et l'unité de Dieu, mais à extirper l'erreur de l'idolâtrie.

Pour certains, l'enjeu de cette discussion vise un aspect de la polémique anti-chrétienne²²⁶ ; à vrai dire, nous n'en voyons ni les traces ni les profits éventuels. Selon nous, cette polémique exprime plutôt le problème fondamental du livre, la perfection et la félicité humaine, dont l'enjeu général est ici appliqué au deuxième principe. Ce que repousse Albo en même temps que la position de Maïmonide, c'est une conception de la Torah dont le cœur, le Décalogue, viserait une fonction de nature cognitive, un enseignement sur la nature de Dieu, qui aurait la particularité d'être compatible, voire formulé en des termes philosophiques.

Sur cette question comme sur d'autres, Albo préfère proposer une définition qui recentre l'attention sur un élément ressortant de l'histoire du judaïsme elle-même, sur l'une de ses catégories religieuses les plus anciennes et les plus éprouvées, l'idolâtrie, un domaine de réflexion notoirement axé sur la pratique.

Ainsi, sur la ligne de crête esquissée par Albo dès les premières lignes du *Sefer*, entre intellect théorétique et pratique, c'est à ce dernier qu'Albo assigne ici sa préférence.

5.3.4 / La loi orale :

Si sa théorie de la prophétie cherchait à donner des gages traditionalistes, Albo, en revanche, fait montre d'une certaine audace sur le sujet de la loi orale.

Soucieux de montrer que la Torah n'est pas un texte figé, insistant sur les nombreuses évolutions dont il a fait l'objet, Albo souscrit à l'idée que Moïse n'aurait reçu, au Mont Sinaï, que les principes généraux.

Peut-être nous est-il donné de percevoir ici un trait profond de la psychologie d'Albo, à tout le moins l'une de ses convictions chèrement acquise à travers sa douloureuse expérience de débattre de la polémique judéo-chrétienne. Une religion et son esprit ne résident pas

²²⁶ “ The thrust of his efforts is directed toward establishing the idea of the eternity of the Torah, apparently in response to the Jewish-Christian polemic on this topic”, cf. Ehrlich, *op. cit.*.

seulement dans ses textes. On se souvient de la réaction quasi-viscérale d'Albo, en pleine séance de la Dispute de Tortosa, lorsque, face à la démonstration --purement textuelle, là aussi-- de Geronimo de Sante Fe concernant la venue du Messie, il se serait écrié « avec une sorte de rage »²²⁷ :

« A supposer que vous puissiez me prouver que le Messie est déjà venu, cela ne ferait pas de moi un juif plus mauvais pour cela ! »²²⁸.

On le devine à son développement concernant la loi orale, Albo avait probablement gardé en lui l'amère conviction d'un gigantesque contresens fomenté par l'organisation formelle de la Disputation chrétienne : une querelle étriquée de textes, un littéralisme obstiné, et au final, une mutilation du souffle propre au judaïsme, quand l'un de ses plus sacro-saints principes est justement celui de la loi orale.

Une dynamique non inscrite, libre, ouverte, dont Albo souligne qu'elle « ne peut pas être parfaite au point d'être adéquate pour toutes les époques, car les détails toujours renouvelés des affaires humaines, de leurs jugements et de leurs actes sont trop nombreux inclus dans un livre »²²⁹.

Albo insiste pour cette raison sur le fait que la loi écrite ne peut être séparée de la loi orale, en ce qu'elle exprime pour lui cette capacité du judaïsme à s'adapter. Albo a très probablement en tête cette prétention de l'Eglise à incarner le *verus Israël*, le dépassement de la loi. On comprend que pour Albo, c'est précisément ce dépassement qui est inscrit dans la révélation :

« C'est la raison pour laquelle il fut donné oralement à Moïse au Sinaï certains principes généraux (*derakhim kolelim*)²³⁰, dont il seulement fait brièvement allusion dans la Torah, par lesquels les sages de chaque génération puissent dériver les détails selon leur nouveauté »²³¹.

²²⁷ Cf. HUSIK, Isaac, "Joseph Albo the Last of the Mediaeval Jewish Philosophers", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 1 (1928 - 1930), pp. 65.

²²⁸ Notre traduction tirée de l'anglais de l'article de Husik.

²²⁹ *Iqqarim*, III, 23, p. 203.

²³⁰ Dans le modèle proposé par Moshe Halbertal des trois approches de la transmission de la loi orale à partir du Sinaï (approche réparative --*retrieval view*, approche accumulative --*accumulative view*, approche constitutive --*constitutive view*), Albo, tout comme Maïmonide, se rattache à l'approche « accumulative », faisant place à une certaine indétermination de la Révélation, laquelle n'est pas envisagée de façon négative. Cf. HALBERTAL, Moshe, « The History of Halakhah, Views from Within, Three medieval Approaches to tradition and Controversy », *The President and Fellows of Harvard College*, 1997, pps. 5-8. Cf. aussi HALBERTAL, Moshe, *Le peuple du livre. Canon, sens et autorité*, In Press, Paris, 2005.

²³¹ *Iqqarim*, III, 23, p. 203.

6 / Commentaires par « scènes théoriques » :

Nous poursuivons ici nos commentaires sur le deuxième principe, en prenant cette fois un peu de champ par rapport au texte. En faisant « résonner » celui-ci selon le prisme de nos diverses « scènes théoriques », nous tenterons de discerner la valeur contributive de la pensée d'Albo par rapport à un certain nombre de débats et d'enjeux de la philosophie médiévale.

Rappelons que si nous avons déjà rencontré ces scènes théoriques (dans notre partie « 4 »), il s'agissait alors simplement de les présenter, d'en argumenter la cohérence et d'en dresser un rapide historique. Nous les retrouvons donc ici, cette fois à titre de « réceptacles » pour nos remarques et commentaires ; la justesse de chacune de leur perspective, nous l'espérons, permettra de percevoir les richesses multiples de l'œuvre d'Albo, et la diversité de ses contributions.

Nous parcourons ainsi successivement :

- Scène théorique 1 -- La question des dogmes et des principes de la foi.
- Scène théorique 2 -- La noétique d'Albo et la question de la félicité humaine.
- Scène théorique 3 -- Divers débats philosophiques.
- Scène théorique 4 -- La littérature de disputation et la controverse judéo-chrétienne.

6.1 / Scène théorique 1 – La question des dogmes et des principes de la foi :

6.1.1 / Influences -- Averroès, Duran, Crescas :

Nous l'avons déjà vu²³², de nombreux chercheurs ont perçu en Albo un compilateur plutôt qu'un penseur original. La recherche moderne, moins sévère, parle simplement « d'influence », comme pour tout autre penseur. C'est dans cet esprit que nous tracerons la filiation de quelques idées constitutives de la théorie des dogmes chez Albo.

²³² Dans notre partie « 3 ».

Ainsi, pour Schweid²³³, l'hypothèse fondamentale d'une nécessité d'une science de la religion (*mada' hadat*), ainsi que la notion de *Dat* (« loi », « religion »)²³⁴ comme « législation fondée » (rationnellement) sont des idées empruntées à R. Simon Tsemah Duran. Il y perçoit deux conséquences importantes, dont la démarche d'Albo peut donc être créditée :

- Elle permet d'évaluer la vérité ou la fausseté d'un système de loi-religion.
- Elle permet d'ériger une certaine indépendance de la religion à l'égard de la philosophie, et de fonder cette indépendance en théorie.

De même, Schweid n'exclue par une influence de Thomas d'Aquin sur cette question²³⁵. Quand à la conception d'Albo de la foi comme quelque chose d'efficace par lequel l'immortalité de l'âme serait acquise, non pas par conjonction avec l'intellect agent comme il est de mise dans la pure tradition aristotélicienne, mais par la pratique des mitsvot, c'est l'influence de son maître Crescas qu'il faut ici déceler.

Averroès, qui lui aussi proposa une théorie tripartite de la loi, est une influence souvent relevée chez Albo, exercée par l'intermédiaire de Duran. Mais il existe des différences entre les deux penseurs²³⁶ (et donc a fortiori avec Albo).

Pour Averroès, les principes de la loi ne sont tels que parce que ceux-ci peuvent être démontrés par des preuves oratoires, dialectiques ou démonstratives²³⁷. Dans ce cadre, une erreur de croyance sur un principe entraîne infidélité et hérésie.

Duran, lui, cherche davantage à classer la tradition qu'à l'examiner à partir d'un principe externe ; il conçoit ainsi ses principes comme des têtes de chapitre sous lesquels se subsumera toute la loi traditionnelle.

Nous avons déjà pointé tous les dangers d'une réflexion uniquement fondée à partir d'une similarité externe entre listes ou classifications, sans examen de la fonction et du « propos » de la liste. On mesure ici l'originalité d'Albo qui, malgré la reprise des trois principes

²³³ SCHWEID, Eliezer, Introduction to *Sefer ha-'Ikkarim le-R. Yosef Albo: perakim* [R. Joseph Albo's *Book of Principles: chapters*], Jerusalem: Bialik Institute, 1967, p. 429. Cf. aussi les remarques de ZINBERG, *op. cit.*, p. 234.

²³⁴ Nous avons opté la plupart du temps, à la suite d'Husik, pour la tradition de *dat* par « loi ». Cf. *'Iqqarim*, I, 1, p. 2, note 1.

²³⁵ Voir Schweid, *op. cit.*, p. 430.

²³⁶ Cf. SIRAT, C., *La philosophie juive en pays de chrétienté*, Paris, 1988.

²³⁷ AVERROES, *Discours décisif*, traduction de Marc Geoffroy, Flammarion, Paris, 1996, p ; 17.

d'Averroès et de Duran, conçoit quant à lui des principes qui ne se réduisent pas à des critères d'hérésie, ni ne sont de simples résumés introductifs de la loi, mais de véritables *conditions* du système de la loi divine.

6.1.2 / Le statut des 'iqqarim :

Quel statut ont-ils donc exactement les « principes » proposés par Albo ?

Il s'agit de principes sur lesquels repose la Torah en tant que loi divine, et sans lesquels la Torah ne pourrait exister. En d'autres termes, ils sont nécessaires, et suffisants.

Il ne s'agit pas, nous venons de le voir, de *sugi'ot* de la théologie comme chez Duran. Mais pas non plus d'un résumé de ce que la Torah enseigne, comme chez Crescas. Les principes d'Albo sont *logiquement* antérieurs au corpus de la Torah, et l'on peut dire que leur étude revient à établir les conditions d'existence, *les conditions de possibilité* du système.

On a ici affaire à une étude à caractère « critique », au sens kantien avant la lettre, au sens précis d'une « étude des conditions de possibilités », et « transcendantal » au sens où ces principes ont un statut idéal, et ne se donnent pas à vivre dans l'expérience.

Du point de vue d'une comparaison avec les systèmes de Maïmonide et de Crescas, Albo se rapproche parfois de l'un ou de l'autre, ou s'en sépare, sur des points différents.

- Un point commun avec Maïmonide, contre Crescas : tout comme les principes du Rambam, en tant qu'objets dogmatiques, étaient posés *a priori*, ou formulés en référence implicite à un autre référentiel, celui de la métaphysique, le statut des principes d'Albo est de nature transcendantale. Ce ne sont pas des phénomènes, ils ne sont pas donnés dans l'expérience, mais sont déduits par la pensée.
- Sa différence, en revanche, avec le Rambam, se situe dans le fait que les catégories qui inspirent la formulation des principes de ce dernier sont fournies, et dépendent donc, d'une science donnée antérieurement, en l'occurrence la métaphysique. Albo, par contre, tout comme Crescas, a pour référentiel premier la Torah²³⁸.

²³⁸ Ce point est bien relevé par Schweid, *op. cit.*, p. 14.

Quant au statut de la vérité induit par cette conception des principes²³⁹, du fait que la Torah nous révèle des vérités qui sont au-delà de l'intellect, la conception d'Albo n'est pas du type *adequatio rei et intellectus* comme dans la tradition purement rationaliste ; Albo reconnaît la possibilité d'une vérité qui ne peut être démontrée par l'intellect.

Nous percevons ici aussi une différence avec l'intellectualisme du Rambam. C'est dans l'adhésion à quelque chose qui lui est supérieur, et non dans l'intellection par définition « égalitaire » entre l'intellect et l'intelligible, qu'Albo situe la félicité éternelle de l'homme.

Quand à la perfection qui lui est accordée par son créateur, elle est atteinte par la *'emunah*, une foi qui a valeur d'espérance en ce qu'elle ne concerne pas tant une « adhésion » à un contenu cognitif précis, qu'un espoir en ce que la perfection lui sera accordée par grâce divine. Le *qiyum ha-mišvot*, l'accomplissement des commandements, est central dans l'acquisition de cette foi, mais là aussi, on en notera la différence avec Maïmonide. Pour ce dernier l'accomplissement des *mišvot* a pour fonction de développer les idées justes ; pour Albo, elle maintient l'espérance en une grâce divine.

6.1.3 / Le principe de dérivation :

Nous entendons par « dérivation » la manière dont Albo dérive ses *shorashim*, ses principes dérivés, des *'iqqarim*, principes fondamentaux. L'argument, censé être probant, de sa théorie de la loi divine réside dans la connexion nécessaire des principes premiers de la religion avec les doctrines dérivées.

Nous rapporterons, toutefois, une objection de G. Vajda envers une étrangeté logique touchant cette dérivation²⁴⁰. Malgré l'attitude « latitudinaire » d'Albo, affirme-t-il, qui effectivement ne voue pas l'erreur commise sur une croyance donnée à la position d'incroyance (et à la corrélatrice exclusion du monde à venir !), Albo recourt à un curieux dispositif logique, selon lequel la négation d'un principe dérivé (dans la structure pyramidale à trois niveaux des *'iqqarim*, *shorashim* et *'anafim*) rejaillit en quelque sorte sur le niveau logique supérieur, et

²³⁹ Cf Schweid, *op. cit.*, p. 19.

²⁴⁰ Cf. VAJDA, Georges, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, Paris, Vrin, 1947, p. 187.

pour ainsi dire consiste à nier ce principe supérieur²⁴¹. Nous aurions là une étrange logique à rebours, une sorte d'implication « matérielle à rebours »²⁴².

Quoi qu'il en soit, il demeure intéressant que la validation d'un système de loi divine ne repose pas sur un choix précis de croyances, de propositions, mais sur un critère *interne* de conséquence logique. Quoi qu'il en soit également de la rigueur avec laquelle Albo aurait, ou n'aurait pas suivi ce principe, il faut relever le caractère pionnier de cette conception logique de l'authenticité.

6.1.4 / Dogmes et foi :

6.1.4.1 / Deux approches – objectivisme vs. Subjectivisme :

Dans son article sur l'hérésie et la foi à l'époque médiévale²⁴³, Kellner examine un certain nombre de distinctions proposées par certains penseurs entre différents types de foi : *belief that* vs. *belief in*²⁴⁴, ou encore *theology* vs. *depth theology*²⁴⁵.

Nous posons quant à nous la question : de quel type de foi Albo est-il porteur avec sa théorie des *'iqqarim* ?

²⁴¹ Albo, 'Iqqarim, I, 13 : *ve-kol hakofer be'ehad min ha-shorashim ke'ilu kofer ba-'iqqar sheha-shoresh hahu' mista'ef mimeno* ("Quiconque nie l'une de ces racines, c'est comme s'il niait le principe à partir duquel cette racine se ramifie").

²⁴² Le problème est discuté dans KELLNER, Menachem, *Torat ha-'Iqqarim be filosofiah ha-yehudit bimey ha-beynayim*, « Heilal ben Hayyim » Library and « Eliner » Library, Jérusalem, 1991, pps 116-117. G. Vajda, quant à lui, parle de « l'incohérence logique des doctrines dérivées aux principes supérieurs » ; nous n'en sommes pas si sûrs. Sans trop entrer trop avant dans la discussion dans le cadre de cette présentation, deux voies de commentaires nous semblent possible :

a) Ce phénomène tendrait à accréditer l'idée que le système n'est pas vraiment pyramidal. Dans ce cadre, une explication sauvant la logique de cette étrange idée serait de considérer que le lien entre un *'iqqar* et un *shoresh*, par exemple, n'est pas celui d'une implication matérielle (le signe « => » de la logique) mais celui d'une équivalence (le signe logique « <=> »).

b) Il n'y a rien de choquant à l'affirmation selon laquelle « si une racine est la dérivée d'un principe, alors quiconque nie une racine revient à nier le principe ». Si tel est bien ce que dit Albo (il nous faudrait vérifier non seulement si c'est bien cela que dit Albo, mais également s'assurer *qu'il ne dit que cela*), alors cette affirmation ne serait que la saine et simple expression de la loi logique de la contraposée : « Si A => B, alors non-B => non-A ».

²⁴³ KELLNER, Menachem, "Heresy and the Nature of Faith in Medieval Jewish Philosophy", *JQR, New Series*, Vol. 77, N° 4 (Avril 1987), pps. 299-318.

²⁴⁴ Cette distinction se trouve déjà chez Bertrand Russel.

²⁴⁵ Selon Edward K. Kaplan, c'est Abraham Heschel qui introduit pour la première fois cette notion dans *Dieu en quête de l'homme*, pps. 10-15. « Depth Theology » fut ensuite publié dans *The Insecurity of Freedom*, p. 119. Voir bibliographie détaillée à la fin de ce mémoire. Cette note reprend les informations de KAPLAN, Edward K., *Abraham Heschel. Un prophète pour notre temps*, Albin Michel, Paris, 2008.

■ En partant de la conception de Maïmonide, on peut définir deux aspects de la foi qui nous aideront à définir les éléments d'un système plus global :

- 1- Assentiment intellectuel à certaines propositions particulières.
- 2- Conception antipsychologiste, objectiviste de la foi, étonnamment proche, par ailleurs, de la définition que donnera Frege pour la pensée (*Gedanke*).

A ceci s'oppose la conception d'Albo :

- 1- s'oppose à : assentiment global par rapport à un corpus.
- 2- s'oppose à subjectivité reconnue. Dissociation possible entre sincérité et erreur sur le contenu des croyances.

■ Nous retrouvons là certaines formulations rapportées par Kellner, où sont opposées une conception de la foi propositionnelle vs. dispositionnelle, ou encore, une foi définie en termes d'« *assent* » vs. une foi en termes de « *consent* ».

Il est évident que nous retrouvons là les deux pôles de la théorie aristotélicienne de l'intellect, la partition entre un intellect théorétique et un intellect pratique :

- Intellect théorétique, dont la vertu est la *sophia*, de nature cognitive.
- Intellect pratique, dont les vertus sont dispositionnelles.

■ Nous pouvons isoler dans ces éléments préliminaires trois données constitutives de tous les types de croyance :

Tout d'abord, il apparaît que la foi est un « certain mode d'adhésion à quelque chose ». Dans cette définition littérairement pauvre, tous les éléments ont une importance logique précise :

- La mention « un certain » réfère au mode d'adhésion de la foi : son vecteur peut être l'intellect, ou fondé sur l'émotion (ou : capacité dispositionnelle).
- La mention « à quelque chose » désigne la « portée » de la foi, son référent principal, ce sur quoi elle est censé s'appuyer. Les grands types principaux dont nous discutons ici, ceux de Maïmonide et d'Albo opposent des propositions particulières, à un corpus global (Torah).
- La mention « mode d'adhésion » renvoie à l'approche épistémique du phénomène de la foi : objectivisme / psychologisme.

■ Ceci nous permet de définir, toujours à partie du Rambam et d'Albo, deux approches fondamentale de la foi :

● L'objectivisme :

Défini par un processus de conformité, la croyance correspond ou non à un certain ensemble de propositions définies préalablement comme normatives, et dont l'ensemble est tenu pour une définition de la foi considérée.

La conception du Maïmonide des treize principes, qui en est un bon exemple, implique que l'erreur n'est pas possible en la matière. Ou l'on pense intégralement les principes, ou l'on ne les pense pas. Ne pas les penser, ou en penser d'autres, est *de facto* synonyme d'idolâtrie (laquelle consiste à adorer autre chose que Dieu), ou d'hérésie. Dans cette approche, une erreur sincère n'est pas possible.

Cette conception objectiviste de la croyance, intégralement définie et jugeable d'après son contenu, nie toute épaisseur possible entre ce contenu et le penseur : la dimension psychologique n'y joue aucun rôle.

● Le subjectivisme :

Une conception de la croyance qui reconnaît l'existence, la légitimité de la dimension psychologique, et n'associe pas l'erreur à l'hérésie, telle est par exemple l'approche de Tsemah Duran²⁴⁶, dans laquelle s'inscrit Albo.

Ce subjectivisme, sur la question de la foi, est défini par le critère de l'intentionnalité : en attribuant des intentions à la Torah, la formulation de ces intentions devient alors le contenu de la croyance.

Dans ce dispositif où la croyance se règle sur l'intention supposée du corpus de référence, nous avons ici un phénomène de conformité, mais celle-ci n'est pas de nature propositionnelle. Le fait premier, dans ce type de foi, celui qui servira d'ailleurs de critère pour l'attribution de mérite, consiste à attribuer une intention à la Torah. Tenter de s'y attacher, telle est la foi, et celle-ci signe l'apparition d'un nouveau critère, absent dans la première conception, qui manifeste la prise en compte de la sphère subjective du croyant : la sincérité. Ce sont ces actes de référence, d'allégeance, puis d'adhésion qui servent de démarcateur pour la notion de *kfira*, d'hérésie ; celle-ci est impossible tant que la sincérité reste dans le droit fil de l'allégeance initiale.

²⁴⁶ Pour une appréciation, cf. BLEICH, J. David, "Duran's View of the Nature of Providence", in *JQR* 69 (1979-80), pps. 210-238.

On saisit tout ce qui sépare cette conception de l'approche cognitive de Maïmonide, mais également le souci qui pouvait habiter d'Albo de retenir ses coreligionnaires tentés par la conversion. Sa définition de la foi peut être considérée assez proche de ce que pouvait offrir le christianisme, et sans doute de nature à retenir, par sa bienveillance, ceux de ses coreligionnaires qui doutaient.

- Une approche naturaliste ?

Soulignons enfin un autre aspect, extrêmement moderne, de la conception d'Albo : la présence d'un trait souligné dans les études actuelles sur la croyance comme relevant de la modernité²⁴⁷. Il s'agit --malgré son subjectivisme--, du fait qu'Albo refuse de considérer la croyance religieuse comme distincte des autres formes de croyance.

C'est ainsi, d'ailleurs, qu'Albo fonde sa réflexion religieuse comme un cas particulier de la notion plus générale de « loi ». La loi religieuse n'est pas définie à part *a priori*, mais uniquement comme la conséquence de la présence ou de l'absence de certains critères préalablement définis. La loi religieuse, ainsi, n'est plus seulement définie par les critères historiques de sa transmission, mais par des critères internes assimilant cohérence et authenticité.

6.1.4.2 / De quoi les principes sont-ils constitutifs ?

Nous avons vu que les critères de validation de la foi ne sont pas définis par rapport à une liste de *propositions*, mais par rapport à un ensemble de *principes*. Ceux-ci sont dès lors censés être constitutifs d'un corpus, lui-même considéré comme référence de la foi.

Cette remarque, toutefois, n'épuise pas encore le sujet, car « être constitutif » peut avoir bien des significations différentes, dont les nuances sont cruciales pour notre sujet : ces *'iqqarim* extraits en rapport avec ce corpus, quel statut ont-ils ? En sont-ils des résumés ? Des conditions de possibilités ? Des propositions-synthèse ? Les thématiques principales du corpus considéré ?

²⁴⁷ ENGEL, Pascal, « La grammaire de l'assentiment revisitée », in BOURGEOIS-GIRONDE, S., GNASSOUNOU, B., POUIVET, R., Analyse et théologie. Croyances religieuses et rationalité, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2002, p. 144.

Si nous reprenons notre opposition entre deux types de foi, nous avons :

- Une adhésion objective intellectuelle à une liste de propositions.
- Une adhésion psychologique globale à un corpus global (Torah).

C'est ce dispositif général, pensons-nous, qui va nous permettre de juger de l'originalité d'Albo ; il nous semble en effet qu'il propose ici une troisième voie, novatrice selon deux aspects :

- 1- Dans le type de « portée ». La foi ne serait plus seulement considérée en termes de corpus littéraire (propositions, ou ensemble de propositions formant un texte sacré), mais comme *type de système*.

On passe ici à un niveau logique tout autre, qui ouvre dès lors la voie au comparatisme, à la comparaison systémique. C'est ce nouveau référentiel qui est nommé *Dat*, « religion-loi », dont on saisit maintenant la définition qu'en donne Albo (et notre difficulté à lui donner une traduction adéquate !)

- 2- Dans l'approche systémique : ni objectiviste, ni simplement psychologique. Albo, en effet, ne cherche ni à définir des propositions-étalons, ni à formuler les intentions supposée de la Torah, mais à en dégager les conditions nécessaires, les conditions d'existence en tant que système.

Les principes dégagés, dès lors, ne sont ni des « vérités » cognitives ayant fonction de normes sur la croyance, ni des intentions que le croyant est censé faire siennes par un processus d'adhésion, mais des notions au statut « transcendantal ». Ceux-ci ne sont pas des contenus psychologiques, mais leur clarté permet tout de même de tracer les contours du judaïsme, et de définir tout autant une *vérité* qu'une *authenticité* divine²⁴⁸.

6.1.5 / Pistes pour de futurs développements :

Nous relevons ici les angles morts dans notre traitement du sujet, et donc, dans l'optique de futurs développements, les pistes qu'il nous semble être nécessaire de creuser. Nous ferons de même pour les trois autres scènes théoriques.

²⁴⁸ C'est dans ce lien entre vérité et authenticité que réside la « troisième voie » et l'originalité d'Albo, dont on voit qu'elle se tient à égale distance du « tout-cognitif » que du « tout-subjectif ».

- Travailler du côté des recherches actuelles sur les « Théories de la croyance » et les questions associées (cf. article P. Engel).
- Plus précisément, travailler la théorie de Goodman sur la différence entre « croyance » et « acceptation ».
- Passer au crible de la notion de foi toutes les listes de principes proposées par les rabbins pour concevoir un modèle global valable pour la philosophie médiévale (articles de foi / structure / fonction).
- L'impact de la question de la croyance sur la question de l'identité juive et, plus largement, sur celle de la nature du peuple juif. Kellner est un bon point d'entrée dans le sujet.

6.2 / Scène théorique 2 – La noétique d’Albo et la question de la félicité humaine :

6.2.1 / Le cœur du projet d’Albo :

Nous l’avons vu en étudiant la structure du Livre III, mais aussi la première phrase du *Sefer*, la démarche dogmatique n’est pas l’objectif premier d’Albo, mais un moyen jugé nécessaire :

- pour répondre à une constatation de nature anthropologique : le fait que les hommes soient soumis à des lois, à tous types de lois, et qu’il faille en connaître les principes²⁴⁹ ;
- pour combler l’insuffisance de l’intellect à définir les contenus de nature à mener l’homme vers sa perfection.

Le premier projet est de nature anthropologique, le second ressort de la noétique, mais une chose est claire, la dogmatique n’est qu’un *moyen* scientifique mis à la disposition du grand objectif commun aux deux : l’obtention de la perfection et de la félicité humaine.

Si nous tenterons d’argumenter de l’originalité du dispositif mis en place par Albo, soulignons tout de même que ce paradigme noétique, et en particulier la reconnaissance d’une scission entre intellects pratique et théorétique, est général à la pensée médiévale.

On se souvient des phrases liminaires du *Sefer* :

« La félicité humaine (*ha-hašlahah ha-’enoshit*) dépend de la connaissance théorétique (*’iyyun*) et de la conduite pratique (*ma’aseh*)... ».

On ne prendra pour preuve de ce partage du paradigme noétique que cette citation, issue du *Discours décisif* d’Averroès²⁵⁰ :

« Il nous faut savoir que la finalité de la Révélation se ramène à ceci : enseigner la science vraie et la pratique vraie. La science vraie c’est la connaissance de Dieu ... et de la connaissance des étants tels qu’ils sont... La pratique vraie consiste dans l’accomplissement des actes qui assurent la béatitude, et l’évitement des actes qui assurent le tourment. La connaissance de ces actes se nomment la science pratique ».

²⁴⁹ *Iqqarim*, Introduction, p. 39.

²⁵⁰ Averroès, *Discours décisif*, traduction de Marc Geoffroy, Flammarion, Paris, 1996, §49, p. 149-150.

6.2.2 / Filiations – Fidélités et variations :

6.2.2.1 / Filiations :

La source de la perfection, pour Albo, se trouve dans l’accomplissement des commandements par amour de Dieu et par amour de l’obéissance à sa volonté. Albo se situe ici très clairement dans la filiation de son maître Crescas et, sur le long terme de la pensée médiévale, en lien avec la conception de Yehuda Halevi.

Ce raisonnement ressort d’une conception traditionnelle de l’*imitatio dei*, selon laquelle le comportement humain peu se fonder sur une certaine analogie, toutes précautions conceptuelles mises à part, entre Dieu et l’homme.

Nous noterons toutefois une différence. Cette *imitatio* possible, en effet, provient chez Crescas d’une analyse de la nature de Dieu elle-même. Albo, quant à lui, demeure dans le domaine prescriptif, de l’injonction des « il faut » ou des « l’homme doit », autrement dit, il demeure sur cette question dans le paradigme aristotélicien d’une claire séparation entre faits et valeurs, là où Crescas, pour qui cette distinction n’avait pas de sens étant donné son déterminisme absolu, décrivait un système au sein duquel l’homme n’a pas d’autre choix que de devoir se tourner vers Dieu.

Notons enfin que, selon Vajda, c’est à Nissim de Gérone qu’Albo emprunte l’idée que la crainte de l’homme puisse se transformer en joie²⁵¹.

6.2.2.2 / Contradictions ?

On se souvient que dans la partie introductive du livre III, Albo critique la position des philosophes rationalistes qui identifient la perfection humaine avec le niveau d’accomplissement intellectuel. Albo, quant à lui, propose une théorie plus conservatrice qui fait dépendre cette perfection de l’accomplissement des commandements et de la pratique du culte divin.

²⁵¹ Il s’agirait d’un emprunt au sixième sermon de Nissim de Gérone (*Shtem Essreh Drashot*, Venise, 1596), qui développe cette idée sur la base du Psaume II,11 (*’ivdu ’et-Hashem be-yir’ah ve-gilu bi-re’adah* : « servez l’Eternel avec crainte et réjouissez-vous avec tremblement »), et dont Albo reprend à son tour le commentaire. (cf VAJDA, Georges, *L’amour de Dieu*, Paris, 1957, p. 269).

Certains chercheurs ont relevé, toutefois, que cette ligne de pensée n'avait pas toujours la clarté ni la constance requise²⁵². Ainsi par exemple :

- Dans le livre I, tout d'abord, Albo détermine que la perfection humaine dépend de la foi en Dieu et des principes de la loi divine (I, 21-22).
- Ensuite, à plusieurs endroits du *Sefer*, il diminue la valeur pratique de l'accomplissement des commandements, en portant plutôt l'accent sur l'élément de conscience et d'intention (III, 28-29).
- Une certaine contradiction pourrait être diagnostiquée enfin, lorsque dans les chapitres finaux du Livre III qui analyse les concepts de crainte et d'amour de Dieu, Albo les considère comme les formes les plus hautes du culte divin.

Pour achever de brouiller les pistes, Albo définit alors l'amour de Dieu comme un processus intellectuel dont le niveau dépend du statut intellectuel de la personne (III, 35-36)²⁵³.

On le comprend, c'est à l'aune de telles lignes évolutives que certains exégètes ont pu parler à propos d'Albo de pensée éclectique, ou d'écriture ésotérique.

6.2.3 / L'originalité d'Albo :

Il nous semble quant à nous que, même si Albo se situe dans une démarche qu'il n'a pas inventée, consistant à réorienter la pratique philosophique dans un sens moins intellectualiste tout en en gardant certains cadres, le principe *torah min ha-shamayim* sert à étayer une contribution philosophique suffisamment originale pour redéfinir l'économie de la félicité.

■ Raisonnement d'Albo :

L'objet du bonheur consiste selon Albo à s'attirer la sollicitude et la guidance divine (*hashgahah*). Le but de l'homme, dans un premier temps --et dans l'attente que ce phénomène éventuellement s'opère--, consiste seulement à acquérir cette conviction. Point crucial : c'est cette conviction qui est équivalente avec la notion de « perfection de l'intellect ».

²⁵² Voir EHRlich, Dror, "Joseph Albo", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edition Automne 2008), ZALTA, Edward N.

²⁵³ « Il semble que les différentes formes d'amour au cours de ces trois périodes [d'âge de la vie d'un homme] proviennent de la différence dans l'influence que les forces de l'âme exercent sur l'homme » (*Iqqarim*, III, 35, p. 323).

La perfection, on l'aura compris, n'a pas pour critère premier l'obtention *réelle* de cette hashgahah, mais l'obtention de la *conviction* que tel est le but humain suprême. Le système n'a donc point pour pierre de touche la vision objectiviste d'un *fait*, fût-il sublime, mais la teneur phénoménologique d'une *valeur*.

On voit bien que cette notion de « conviction » se positionne en un statut noétique original, intermédiaire entre le pur intellectualisme maïmonidien et le pur psychologisme de Duran.

■ Appréciation de ce raisonnement :

On notera enfin que formellement, la félicité est toujours définie dans le vocabulaire de la « perfection de l'intellect », mais plus du tout dans le sens intellectualiste qu'il conservait jusqu'alors.

En d'autres termes, Albo a préservé le cadre formel de l'intellectualisme d'Aristote tout en remaniant « de l'intérieur » la notion centrale.

6.2.4 / Pistes pour de futurs développements :

➔ Approfondir la référence commune des philosophes des 14^{ème} et début 15^{ème} siècles à *l'Ethique à Nicomaque* d'Aristote en réaction à l'influence du Maïmonidisme²⁵⁴.

➔ D'un point de vue méthodologique, il serait intéressant d'aborder certaines problématiques données (la félicité humaine, ou le fait de soumission humaine aux lois, par exemple) dans les cadres larges que sont « l'archéologie philosophique de la notion de sujet »²⁵⁵, ainsi que la « théorie de la connaissance »²⁵⁶.

²⁵⁴ Un article séminal pour cette recherche pourrait être : TIROSH-ROTHSCHILD, Hava, "Human Felicity-Fifteenth-Century Sephardic Perspectives on Happiness", in COOPERMAN, Bernard Dov (ed.), *In Iberia and Beyond: Hispanic Jews between Cultures*, Associated UP, USA, 1998, pps. 191-243.

²⁵⁵ Une première référence pour cela pourrait être : LIBERA, Alain de, *Archéologie du sujet*, vol. II, « La quête de l'identité », Paris, Vrin, 2008.

²⁵⁶ Telle est la tendance dans la recherche actuelle. Goebel relate ainsi que l'étude du *De Trinitate* d'Augustin, par exemple, est désormais envisagée non du simple point de vue de l'histoire dogmatique, mais « comme une entreprise de fondation d'une théorie de la connaissance et d'une éthique rationnelle » (Goebel, *op. cit.*, 207). On percevra l'intérêt de cette remarque quant à la démarche dogmatique d'Albo.

6.3 / Scène théorique 3 – Situations philosophiques :

Beaucoup a déjà été dit sur le plan philosophique en rapport avec le problème des dogmes et le sujet de la félicité : nous nous bornerons donc ici à faire quelques remarques additionnelles sur les sujets de la raison et de la théorie de la loi chez Albo.

6.3.1 / Du bon usage de la raison :

La pensée médiévale d'essence rationaliste, depuis que Saadia Gaon en imprima les dynamiques initiales²⁵⁷, se définit par une ligne de partage particulière entre Raison et Révélation : tout travail philosophique doit être précédé de la foi absolue en la Révélation. Toutefois, la conformité avec la Raison est un des critères qui permettent de reconnaître comme telle une religion révélée.

Il apparaît que la démarche d'Albo s'inscrit, globalement, dans ce paradigme Saadien. Là où cette authenticité, cependant, dépend pour Saadia d'une théorie des sources de la connaissance²⁵⁸ discriminant entre différentes sortes de sources, l'authenticité, pour Albo, est affaire de cohérence interne d'un système.

Albo, cependant, reprendra et étoffera cette théorie de l'information, en discriminant quatre sources de connaissance différentes²⁵⁹ :

- Les axiomes premiers (*ha-muskalot ha-rish'onot*).
- La sensation (*ha-muhashut*).
- Les choses connues par expérience (*ha-nisyonot*).
- Les choses connues par continuité de l'histoire, autrement dit le témoignage digne de confiance (*ha-nimshakhot*).

²⁵⁷ VAJDA, Georges, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, Paris, Vrin, 1947, p. 50.

²⁵⁸ Saadia, dans son ouvrage *'Emunot ve-de'ot*, distingue trois sources de connaissance : la perception sensible ; la Raison, qui permet d'appréhender des vérités premières qui n'ont pas besoin d'être démontrées ; les conclusions rationnelles, qui sont formulées à partir des données fournies par nos sens, ou par la tradition. Cf. HEINEMANN, Isaac, *La loi dans la pensée juive*, Albin Michel, 1962 ; GUTTMAN, Juilus, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, New York, 1964, p. 87.

²⁵⁹ *Iqqarim*, I, 17, pps. 147-148.

Au risque d'une légère contradiction avec la valorisation de la Raison mentionnée au point précédent²⁶⁰, Albo affirme que les principes de la loi sont connus par *nissayon* (par expérience), laquelle possède la propriété, cruciale pour notre discussion, de ne pas nécessiter de preuves pour établir sa vérité, même si les données qu'elle transmet ne sont pas comprises par celui qui les expérimente. Pour le simple croyant, ajoute-t-il, l'authentification se fait par un récit digne de foi.

Ainsi, dans la grande question de l'utilisation de l'intellect vis-à-vis de la foi, et nonobstant les méandres empruntés par la réflexion d'Albo, il est intéressant que l'usage de la Raison ne soit pas défini dans l'optique de justifier directement les vérités de la foi.

Cette Raison, toutefois, demeure importante dans un emploi « négatif » (au sens neutre du terme), une sorte d'emploi de « rasoir d'Ockham », pour la tâche, tout aussi importante d'invalider les fausses croyances et les fausses lois.

Albo développe ainsi une conception « bi-face » de la fonction probante de la Raison : celle-ci serait légitime non pour la vérification, mais pour la falsification.

6.3.2 / Théorie de la loi :

6.3.2.1 / Les différents types de lois :

Bien que ne faisant pas partie du domaine couvert par le principe *torah min-hashamayim*, nous incluons ce court développement sur les différents types de lois en préparation de notre commentaire sur « loi et vérité ».

C'est au Livre I, chapitre 7, en effet, qu'Albo, en un spectaculaire élargissement de la perspective par rapport aux démarches dogmatiques de ses prédécesseurs, livre son analyse des différents types de loi :

- La loi divine (*dat 'elohit*), qui prend sa source dans une révélation surnaturelle.
- La loi conventionnelle (*dat nimusit*), un système que les êtres humains établissent par agrément mutuel selon divers systèmes politiques ou sociaux. Son but est de maintenir l'ordre moral de la société et d'assurer sa bonne marche.

²⁶⁰ Voir Lasker, D.J., 1980, "Torat ha-'immut be-mishnato ha-filosofit shel Yosef Albo" [Joseph Albo's theory of verification], *Da'at*, 5: 5-12.

- La loi naturelle (*dat tiv'it*), constituée des lois fondamentales de la moralité, lesquelles visent à prévenir l'injustice et promouvoir un comportement honnête.

Si la théorie de la vérification de la loi divine est chez Albo une contribution dont nous avons déjà salué l'originalité, il faut y ajouter son anticipation de ce qui deviendra le droit naturel²⁶¹. Albo est le premier philosophe juif à avoir spécifiquement conçu une réflexion sur la loi naturelle.

6.3.2.2 / Loi et vérité :

Le point précédent nous montre qu'une étude plus approfondie devrait s'en doute s'intéresser ici à une influence directe de la pensée chrétienne, sans doute celle de Thomas d'Aquin, dont les *Summa Theologica* offrent également une présentation (quadripartite) des différents types de loi²⁶².

Qu'en est-il des implications de cette théorie de la loi sur la représentation de la vérité ? En écho à notre présentation de ce problème chez Bonaventure et Thomas d'Aquin²⁶³, nous pouvons maintenant, avec quelque connaissance du texte, apprécier la position relative d'Albo :

- Chez Bonaventure, on s'en souvient, c'est « l'Écriture [qui] nous rapporte une triple loi : la loi de la nature, puis la loi de l'Écriture, et la loi de grâce »²⁶⁴. Dans son système, l'élément qui exige et justifie la connaissance de ces systèmes est apporté par l'union au souverain bien, à savoir, Dieu.

Pour Albo, en revanche, « la connaissance de la vérité est obtenue par la loi, mais l'exercice de la vertu est obtenu par la grâce ». On le voit, si la préoccupation du salut est proprement

²⁶¹ La contribution d'Albo à la théorie de la loi a été étudiée dans : GUTTMANN, J., 1955, "Le-heker ha-mekorot shel sefer ha-'ikkarim" (Une recherche concernant les sources du *Sefer ha-'Iqqarim*), in *Dat u-mada: kovetz ma'amarim ve-harza'ot* [Religion et connaissance: essais et conférences], S. H. Bergman & N. Rotenstreich (eds.), Jerusalem: Magnes Press, The Hebrew University, pp. 169–191 ; LERNER, R., "Natural Law in Albo's *Book of Roots*", in *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, J. Cropsey (ed.), New York, 1964 ; NOVAK, D., *The Image of the Non-Jew in Judaism: A Historical and Constructive Study of the Noahides laws*, New York, 1983 ; MELAMED, A., "Ha-'Im hikdim ibn Wakar et Albo be-sivug ha-hukim?" [Did ibn Wakar precede Albo in the classification of the law?], *Tura*, 1: 270–284, 1989.

²⁶² Cf. BOULNOIS, Olivier, « Bonaventure (v. 1220-1274), Thomas d'Aquin (1225-1274), Duns Scot (1265-1308) : béatitude, loi naturelle et pauvreté », in CAILLE, LAZZERI et SENELLART, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, 2007, pps. 218-237.

²⁶³ Cf. notre partie « La théorie de la loi », p. 40-41.

²⁶⁴ BONAVENTURE, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, éd. Et traduction H. Duméry, 4^e éd., Paris, VRIN, 1981, IV, 6.

chrétienne, les lignes de réflexion, le langage réflexif, néanmoins, sont communs à tous ces penseurs.

Nous mesurons cependant où se situe le problème d'Albo, et ce à quoi il s'oblige. Là où pour Bonaventure la loi constitue immédiatement, de manière non réflexive, la réponse au problème du *'iyun*, de la connaissance, Albo garde entièrement ouvert ce problème noétique. C'est là où l'intellect est insuffisant à en fixer les contenus indubitables que réside précisément la nécessité, pour Albo, d'entreprendre une étude des types de lois.

- Chez Thomas d'Aquin (1225-1274), la loi, qui est une expression de la raison divine, se déploie en trois degrés : la loi divine, la loi naturelle et la loi humaine²⁶⁵.

Malgré, là aussi, une grande similitude formelle – tripartition et vocabulaire –, on percevra la différence du projet d'Albo. Les lois ne sont pas chez lui posées *a priori* comme la formulation d'une intériorité de Dieu. D'autre part, se pose la question de la fausseté de certaines lois.

Autre différences, là où Thomas, comme Bonaventure, ne raisonnent qu'en termes de lois chrétiennes, la réflexion d'Albo embrasse avec une certaine neutralité différents systèmes, une réflexion qui ressort en premier lieu d'une *anthropologie juridique* avant que de s'infléchir vers une théologie particulariste.

6.3.2.3 / Une anthropologie de la loi :

En fin de compte, la position la plus profonde d'Albo, et sans doute sa contribution philosophique la plus originale, concerne son anthropologie.

Le *Sefer*, on l'a vu, s'ouvre par une préoccupation de cet ordre, et Albo y consacre la part la plus importante du Livre III, dont le principe *torah min ha-shamayim* constitue le pivot de ce système tout entier orienté vers les fins de la perfection humaine.

La position profonde d'Albo est sans doute définie le mieux dans ce passage de l'introduction²⁶⁶ :

« Le propos de notre enquête, à savoir la connaissance des principes des lois, est de la plus haute importance et de la plus haute valeur, du fait que la perfection humaine consiste à être sujet à des lois – car tous sont sujets à une loi, quelles qu'en soient les différences. Il est donc clair que

²⁶⁵ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I-II.

²⁶⁶ *'Iqqarim*, Introduction, p. 39.

nous nous devons d'investiguer ce sujet de tous nos efforts, selon ce qui est en notre pouvoir, et ce qu'en permettra le sujet.

Cette notice anthropologique établit un lien très fort, pour la première fois, nous semble-t-il, dans l'histoire de la philosophie, entre théorie de la loi et noétique. Le prisme fondamental de la philosophie médiévale qui liait jusqu'alors, *via* de complexes considérations autour de la conjonction avec l'intellect agent, cosmologie, noétique et conséquences politiques, s'en trouve complètement déplacé.

Albo, quant à lui, ne bâtit pas sa réflexion sur le préalable d'une telle conception cosmologique, mais la fonde sur une simple notation de nature anthropologique, presque sociologique : les hommes sont soumis à des lois.

Comprenons bien que cette observation est à la source de deux projets :

- 1- la nécessité théorique énonçant le nécessaire examen des principes de ces lois ;
- 2- le projet lié à l'enjeu de cet examen, dont Albo affirme qu'il est essentiel pour la question de la perfection humaine.

Nous avons là un dispositif nous semble-t-il absolument original, qui alimente de façon conséquente la conception d'un droit naturel.

Certes, Albo demeure encore un médiéval en ce qu'il ne peut avoir connaissance de la notion *d'individu*, a fortiori de *droits de l'individu*, mais il est déjà moderne par la neutralité scientifique de son étude, et plus encore par le déplacement de perspective qu'il opère dans le cadre de référence de sa réflexion : quittant le « monde clos »²⁶⁷ aristotélicien qui, de façon sublime et à l'échelle cosmique, plaçait la problématique humaine à l'intersection des mondes supralunaire et sublunaire, Albo envisage maintenant l'organisation d'un monde avant tout défini par des faits de nature anthropologique et symbolique.

La physique qui fondait la cosmologie aristotélicienne, il est vrai, s'écroule à l'époque d'Albo, et son maître Crescas n'y avait pas été étranger. Si le vocabulaire noétique reste encore aristotélicien, ainsi que son idéal de perfection, l'attention est désormais ramenée à « hauteur d'homme », à l'étude des formes symboliques du monde humain.

Cette visée nouvelle de nature anthropologique, qui lie noétique et théorie de la loi (phénomène de la soumission de l'homme à des lois – il y a quasiment une définition, chez

²⁶⁷ Nous faisons bien évidemment référence à l'ouvrage d'A. Koyré ; Cf. KOYRE, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, Paris, 1991.

Albo, de l'homme comme *homo lexis*)²⁶⁸, ainsi que la technique d'investigation (authentification d'un système en termes de cohérence logique) sont, selon nous, la contribution la plus forte et la plus originale d'Albo à l'évolution des cadres de la pensée philosophique médiévale juive.

6.3.3 / Pistes pour de futurs développements :

- Voir de plus près la genèse de la Théorie de la loi naturelle²⁶⁹.
- Etudier de plus près les répercussions de la théorie de la loi chez Albo sur la notion de foi²⁷⁰.
- Approfondir la similitude, et peut-être la filiation entre la pensée de Hobbes et celle d'Albo. Voir si cette éventuelle influence aurait un lien avec l'influence d'Albo que Guttman avait diagnostiquée sur Spinoza.
- Voir si d'autres penseurs accordent une telle centralité à une définition de l'homme comme *homo lexis* (pour toutes les lois, pas seulement la loi religieuse, bien entendu – car ceci ne serait nullement original), notamment pour une problématique de la perfection humaine.
- S'intéresser au changement de cadre épistémologique qui fait passer la problématique humaine d'un cadre cosmologique à celui d'une anthropologie. Voir le lien de ce changement avec les étapes d'une archéologie de la notion de sujet.

²⁶⁸ Nous avons été également frappé de ce qu'Albo définit l'homme à partir du fait qu'il soit sans cesse « porteur d'intentionnalité » (*ba'al takhlit*), et que toute la réflexion sur la loi, chez Thomas Hobbes, s'appuie sur des considérations anthropologiques définies par une similaire centralité de l'intentionnalité, de la même manière que chez Albo. Cf. HOBBS, Thomas, *Léviathan, traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, traduction de Louis Roux, Editions L'Hermès, Lyon, 1977, pps. 22-23.

²⁶⁹ Notre article séminal pour cela : LERNER, Ralph, « Natural law in Albo's *Book of Roots* », in *Ancient and Moderns*, CROUSEY, J. (ed.), Basic Books, New York, 1964, pps. 132-147.

²⁷⁰ Article que nous pensons séminal : SEESKIN, Kenneth, "Judaism and the Linguistic Interpretation of Jewish Faith", *Studies in Jewish Philosophy*, iii (1983), pps. 71-81.

6.4 / Scène théorique 4 – La controverse judéo-chrétienne :

Après la présentation générale de cette scène théorique dans notre partie « 4.3 »²⁷¹, nous nous concentrerons ici sur la façon dont ces débats se répercutent au sein de notre corpus, dont l'une des particularités est de comporter un chapitre entier, le chapitre 25, exclusivement consacré à la polémique judéo-chrétienne.

6.4.1 / Le chapitre 25 du Livre III :

6.4.1.1 / Destin éditorial :

Le chapitre 25, comme le fait remarquer I. Husik²⁷², a longtemps été expurgé de toutes les éditions postérieures à *l'editio princeps* et de bien des manuscrits, la censure objectant aux références faites à Jésus, que les remarques en soient d'ailleurs critiques ou simplement descriptives.

Seuls *l'editio princeps* publiée à Soncino le 21 tevet 5246 (1485) dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale, Paris (listée comme « S » par Husik²⁷³), ainsi que l'édition « MS.A »²⁷⁴ de la Collection Elka Adler du Jewish Theological Seminary ont le texte correct²⁷⁵.

Le rabbin italien Giuseppe Jaré (né en 1840)²⁷⁶ publia en hébreu une version complète du chapitre 25 en 1876²⁷⁷, qui fut traduite en latin par le théologien et humaniste G. Genebrardus (1535-1597) accompagnée d'une défense du christianisme.

6.4.1.2 / Contenu :

²⁷¹ Partie « 4.4 », pps. 61-67 de ce mémoire.

²⁷² Voir *Iqqarim*, III, 25, p. 217, note 1.

²⁷³ Voir *Iqqarim*, Introduction de I. Husik, p. xxiii-xxiv.

²⁷⁴ Voir *Iqqarim*, Introduction de I. Husik, p. xxv.

²⁷⁵ Voir *Iqqarim*, III, 25, p. 217, note 1.

²⁷⁶ L'un des derniers élèves de Samuel David Luzzato (1800-1865). Il officia comme rabbin à Mantoue, sa ville natale, puis à Ferrare. Spécialiste de littérature juive, il publia en 1876 un livre dont le titre nous ramène à l'étude de notre deuxième principe : *Della Immutabilità della Legge Mosaica*, Leghorn, 1876.

²⁷⁷ Voir YARE, Yossef, *Vikuaḥ 'al Nišḥiyut ha-Torah* [Controverse sur l'éternité de la Torah], Livorno, 1876.

Formellement, le chapitre 25 est un compte-rendu d'une dispute qu'Albo prétend avoir tenu avec un savant chrétien sur les mérites comparés du judaïsme et du christianisme²⁷⁸. L'auteur y fait montre d'une connaissance approfondie du christianisme, une fréquentation assidue de ses textes, ainsi qu'une bonne connaissance de l'histoire ecclésiastique.

Après avoir relaté les objections faites au judaïsme par le christianisme, Albo tente de répondre point par point, et questionne les doctrines chrétiennes fondamentales.

Intéressant sont les thèmes de reproche qu'il relate de la part du christianisme, car on y retrouvera certains thèmes traités dans le *Sefer*²⁷⁹ :

- 1- Les promesses de la loi mosaïque ne concernent que les récompenses corporelles et non spirituelles.
- 2- Le système sacrificiel n'est pas un moyen digne de servir Dieu.
- 3- L'autorisation de prêter à intérêt à un étranger n'est pas une pratique sociale convenable.
- 4- La loi mosaïque a une approche purement externe et légaliste de la religion. Elle prescrit une conduite correcte mais ne dit rien sur la pureté de cœur. La loi mosaïque, par conséquent, est imparfaite théologiquement, socialement et moralement.

La réponse d'Albo, selon I. Husik²⁸⁰, n'est pas toujours à la hauteur. Albo rétorque en mettant en évidence l'irrationalité des dogmes chrétiens tels la trinité, l'eucharistie et la doctrine de la transsubstantiation.

Il est intéressant de noter qu'Albo endosse ici une posture rationnelle, en arguant qu'il est impossible de croire en quelque chose de contradictoire. Sur la question des sacrifices, il se réfère à l'argumentation de Maïmonide selon laquelle leur institution ne fut pas établie comme un but en soi, mais dans le but de sevrer le peuple des cultes idolâtres.

Toutefois – nous avons là un exemple d'éclectisme, pour ne pas dire d'inconséquence –, Albo cherche également à justifier les sacrifices de façon intrinsèque, d'une part en soulignant le transfert symbolique du pécheur sur l'animal, d'autre part – Albo n'hésite pas, ici, à recourir

²⁷⁸ Pour une étude plus approfondie, voir RAUSCHENBACH, Sina, Chapitre 4: Der Christliche Gelehrte: Zu Kapitel III, 25 des *Sefer HA-IQARIM*“, in *Josef Albo (Um 1380-1444), Jüdische Philosophie und Christliche Kontroverstheologie in der Frühen Neuzeit*, Berlin, 2002, pps. 142-156.

²⁷⁹ Comme ceux-ci ne font pas partie du corpus lié au deuxième principe, nous ne les détaillons pas dans le cadre de ce mémoire.

²⁸⁰ Cf. HUSIK, Isaac, “Joseph Albo the Last of the Mediaeval Jewish Philosophers”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 1 (1928 - 1930), p. 68.

une explication de type kabbalistique—en magnifiant l’union des mondes terrestres et célestes à travers l’acte sacrificatoire.

6.4.1.3 / Un paradoxe de la controverse :

Certains chercheurs, toutefois, portent un jugement réservé sur la réelle efficacité d’une érudition telle que celle d’Albo, et sur sa capacité à réellement défendre la cause du judaïsme²⁸¹.

M. Himmelfarb²⁸², toutefois, souligne que le judaïsme a tenté maintes fois au cours de son histoire d’offrir des réponses propres, en tout cas une version juive à certains problèmes. Soit en se calant explicitement sur des modèles chrétiens, soit en tentant de pourvoir à certaines solutions qui dans la représentation collective étaient l’apanage du christianisme. Himmelfarb en cite deux exemples :

- La création du personnage de la mère du Messie dans le Sefer Zerubabel.
- Certaines versions médiévales de la ligature d’Isaac, dans lesquels celui-ci, après avoir été sacrifié, serait mort et par la suite ressuscité.

Cette démarche, à laquelle Albo peut être dit appartenir, est donc ancienne. Celle d’Albo a certainement en tête de présenter un substitut juif au vécu chrétien de la religion, de démontrer, surtout, que ce vécu existe, face au reproche de légalisme desséché.

C’est là, selon S. Rauschenbach, que les résultats seraient en demi-teinte. Elle y affirme en effet que, par une sorte d’effet pervers allant à l’encontre des objectifs initiaux, et alors même que le *Sefer* avait été destiné avant tout comme un bouclier intellectuel contre l’agressivité des arguments chrétiens, l’inévitable comparatisme avec le christianisme dont Albo avait fait son cheval de bataille ne servit, dans les ouvrages chrétiens ultérieurs, qu’à servir de cadres déjà « tout prêts », en quelque sorte, pour contrer les passages où Albo avait précisément construit son système en anticipation de la réponse chrétienne, ne servant au final qu’à définir une ligne de controverse encore plus agressive envers le judaïsme²⁸³.

²⁸¹ Voir RAUSCHENBACH, *op. Cit.*, p. 237.

²⁸² HIMMELFARB, Martha, “The Mother of the Messiah in the Talmud Yerushalmi and Sefer Zerubbabel”, in *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture, III*, SCHÄFER, Peter (ed.), Tübingen, 2002, pp. 369-389.

²⁸³ Cf. RAUSCHENBACH, Sina, *op. cit.*, p. 237.

6.4.2 / Les critères de vérification appliqués au christianisme :

Au cœur de la polémique anti-chrétienne, nous retrouvons l'enjeu, cette fois-ci appliqué à une religion précise, de la vérification des principes des différentes lois divines. La loi de Moïse, seule loi divine authentique, fait ici face au christianisme présenté en tant que fausse loi divine.

Deux critères sont ici à l'œuvre :

- La vraie loi divine est celle dont les croyances ne contredisent pas l'un des principes nécessaires de la loi divine.
- La loi divine fournit une preuve irréfutable de la crédibilité de son messenger, qui explique au monde l'existence de cette loi et son origine divine (I, 18).

Le premier point, selon certains chercheurs²⁸⁴, serait problématique, car il défendrait une position selon laquelle ce serait la philosophie qui définit les croyances fondamentales et détermine quelle loi est la vraie. Ceci serait en opposition avec l'approche d'Averroès interdisant l'usage de la raison pour vérifier la cohérence des matières religieuses.

La solution à ce problème réside dans une autre compréhension du rôle de la philosophie dans le débat inter-religieux. La philosophie n'intervient pas comme un mécanisme de nature affirmative pour valider certaines croyances, mais seulement comme un outil de nature négative pour identifier les croyances qui s'opposent et nient les règles fondamentales de la logique²⁸⁵.

En l'occurrence, Albo n'utilise pas la philosophie pour valider les contenus du judaïsme, mais pour invalider ceux du christianisme.

6.4.3 / Pistes pour de futurs développements :

²⁸⁴ Cf. Lasker, D., "Torat ha-immot be-mishnato ha-filosofit shel Yosef Albo" [Joseph Albo's theory of verification], *Da'at*, 5: 5–12, 1980.

²⁸⁵ Nous étions parvenus à la même conclusion concernant l'usage général et la fonction probante de la Raison chez Albo : « légitime non pour la vérification, mais pour la falsification » (Cf. partie « 6.3.1. de ce mémoire).

- ➔ Approfondir l'argumentation d'Albo concernant le christianisme²⁸⁶, notamment en étudiant le rapport entre les comptes-rendus de la Dispute de Tortosa avec le chapitre 25.
- ➔ Approfondir l'influence de la scholastique chrétienne sur les polémistes juifs anti-chrétiens du quatorzième et du début du quinzième siècle²⁸⁷.

²⁸⁶ Cf. RAUSCHENBACH, Sina, „Chapitre 4 : Der Christliche Gelehrte: Zu Kapitel III, 25 des SeferHA-IQQARIM“, in *Josef Albo (Um 1380-1444), Jüdische Philosophie und Christliche Kontroverstheologie in der Frühen Neuzeit*, Berlin, 2002, pps. 142-156.

²⁸⁷ Pour ceci : voir LASKER, Daniel J., "The Impact of Christianity on Late Iberian Jewish Philosophy, in COOPERMAN, Bernard Dov (ed.), *In Iberia and Beyond: Hispanic Jews between Cultures*, Associated UP, USA, 1998, pps. 175-190.

7 / Conclusions :

Il s'agira de reprendre ici les enseignements dégagés par l'ensemble des commentaires, et de les apprécier d'une manière encore plus large. Nous souhaiterions promouvoir l'idée qu'Albo, loin de n'être que le penseur éclectique, ou le témoin besogneux de la philosophie de son temps, est au contraire un penseur important, original, dont les développements ont contribué à dépasser les cadres de la pensée médiévale et à forger la philosophie des temps nouveaux.

7.1 / La question des influences – La différence du projet d'Albo :

La question d'un plagiat d'Albo envers son maître Crescas a souvent été abordée par la recherche. Nous souhaiterions préciser ici qu'une telle appréciation a d'autant moins de pertinence qu'Albo n'œuvre absolument pas en vue du même projet intellectuel.

A l'heure où la physique d'Aristote ployait sous les coups de boutoirs des nouvelles théories du mouvement et de réflexions annonçant l'essor de la science moderne²⁸⁸, Crescas cherchait à détruire les fondements de la philosophie aristotélicienne. Peut-être sa démarche théorique, telle qu'elle se déploie dans son *'Or Hashem*, est-elle plus ambitieuse quant au fond, plus construite, mais Albo, nous l'avons vu, cherche à répondre à un problème pratique qui n'a pas moins de noblesse et de grandeur : sauver les communautés espagnoles de leur hémorragie matérielle et spirituelle.

Son projet théorique, destiné à fonctionner immédiatement dans les faits, porte la marque de ce souci pratique. Les traces d'éclectisme que l'on y trouve, si elles brouillent parfois la pureté du raisonnement, témoignent également de l'activité de *darshan* d'Albo : elles ne sont destinées qu'à multiplier les arguments possibles, et les chances de convaincre...

²⁸⁸ A la physique purement conceptuelle d'Aristote et à sa reprise par l'ancienne physique des Arabes se substituent la physique « mathématique » du Calcul oxfordienne --dont Thomas Bradwardine (v. 1295-1349) est une figure de proue--, la physique de Jean Buridan (1292-1363) et celle de Nicolas Oresme (v. 1325-1382), qui ont fait voler en éclat la représentation globale d'un univers fondé sur la coupure radicale entre les mondes sublunaire et supralunaire. Cf. LIBERA, Alain de, *La philosophie médiévale*, PUF, Paris, 1998, pps. 443-444.

Quant à la spécificité philosophique de sa démarche, qui cherche à réorienter la pratique philosophique dans un sens moins intellectualiste, nous avons vu que sa démarche dogmatique, à travers les deux principes de *s'kar vé'onesh* (« récompense et punition ») et celui de *torah min ha-shamayim* (« origine divine de la Torah »), servent en fait à étayer une contribution philosophique novatrice dont le but est de redéfinir l'économie de la félicité humaine.

7.2 / Une nouvelle approche de la foi :

7.2.1 / La foi questionnée :

Jusqu'à Albo, et particulièrement au sein de la filiation rationaliste, on pouvait parler d'une équivalence entre la foi et ce à quoi elle réfère. Le problème était plutôt de tenter de concilier Raison et la Foi (ou Révélation), considérées sous l'angle de deux sources de vérité différentes. Au sein du domaine de la foi, le mécanisme qui liait les trois éléments « corpus de l'Écriture » - « authenticité du message transmis par ces Écritures » - foi » n'était pas remis en cause, pas même questionnable.

Après 1391, après Tortosa et leur « épidémie de conversions »²⁸⁹, dont un nombre conséquent furent sincères, une réflexion de type nouveau se fait jour, qui porte sur le *mécanisme* même de la foi, et sur la prescriptivité réelle des textes.

Albo, par son œuvre, témoigne de ce pour la première fois se pose cette question de nature *épistémologique*, la question « qu'est ce que croire ? », notamment celle, déjà évoquée à Barcelone en 1263 mais aussi à Tortosa, concerne la prescriptivité des textes aggadiques.

De ce point de vue, les similitudes formelles avec la démarche dogmatique du Rambam sont trompeuses. L'époque a changé, et leurs objectifs philosophiques sont radicalement différents. Maïmonide, tout d'abord, n'agissait pas sous la pression des faits. Sa pensée ressortait d'une démarche souveraine de la pensée, celle du penseur rationnel se proposant, sans pression intellectuelle particulière (mais non point sans danger), de définir les choses fondamentales.

²⁸⁹ *Taufe-Epidemie* : nous faisons référence à l'important courant d'assimilation qui, dans les années 20 et 30 du 19^{ème} siècle en Allemagne, vit un nombre important de juifs se convertir au christianisme.

Quant à la méthode employée, l'approche philosophique, il n'est aucune trace de doute sur l'équivalence totale qu'elle promeut entre foi et contenus intellectuels²⁹⁰.

Sans doute Albo, par contraste, et soucieux de conforter la situation morale et spirituelle des communautés d'Aragon, perçoit-il que le problème n'est plus de déterminer si *telle ou telle* proposition religieuses est vraie ou fausse de manière absolue.

Le *Sefer* atteste que la réflexion, à son époque, ne peut plus porter sur des contenus étroits, mais porter au contraire la réflexion à une échelle globale, sur des totalités de formes symboliques ; l'unité de réflexion, dès lors, ne peut être que les *datot*, les grandes « religions-lois » organisatrices de la vie des hommes, dont la loi divine n'est qu'un cas particulier, et au sein des lois divine, le judaïsme...

C'est ce type de réflexion consciente sur la foi –non exemptes de visées rhétoriques-- que mène Albo, et l'axiomatique qu'il développe en conséquence ne repose plus sur l'équivalence entre « objet de foi » et « processus de foi », mais fait place à une dimension intermédiaire à mis chemin de l'objectivisme et du subjectivisme : la « conviction »

A cet égard, Albo ne se situe plus dans le comparatisme des sources, mais dans une interrogation où la raison est simplement devenue instrumentale, et où son rôle est de déterminer la cohérence interne de différents systèmes envisagés de façon neutre.

7.2.2 / Une conception non-vérificationniste de la croyance :

Albo, on l'a vu, à la suite de Duran, reprend cette idée selon laquelle l'étude de la loi doit faire l'objet d'une *mad'a*, d'une science. Quelle sorte de science ? Celle de la conduite et du comportement de l'homme en société et au sein de la nature. Dans ce cadre, la loi, qui promeut des *mišvot*, dispense des motivations à agir, et forme une « législation fondée » (*huqah memusedet*).

En termes de noétique, la perfection de l'homme se situe dans le passage de l'âme du potentiel à l'acte, mais la perfection de l'âme pratique est surnaturelle, elle dépend du *hesed* divin. Comment gagner ce *hesed* ?

²⁹⁰ C'est dans cet esprit qu'est définie la liste des 13 principes formulée dans son *Perush 'al ha-Mishnah* (« Commentaire sur la Mishna »), commentaire sur la première *mishna* du *Pereq 'Heleq*, le chapitre X du traité *Sanhedrin* (N.B. : les éditions du *Talmud Bavli* indiquent le chapitre 11, les éditions de la *Mishnah* le chapitre 10).

Maïmonide, on le sait, répond par l'apprentissage de la vérité, et le système des *mišvot* est censé aider ce processus. Mais pour Albo, seule est efficace l'action de la *'emunah*, qui se situe au-delà de la compréhension et s'exprime par l'accomplissement d'actes convenables effectués au nom de Dieu.

C'est ici que se situe une des idées qu'Albo défend avec une certaine insistance, celle qu'une croyance puisse être vraie sans que nous en connaissions la raison ni la voie de démonstration : c'est ce que nous appellerons une conception « non vérificationniste » de la croyance²⁹¹.

Albo en cite bien des exemples. Alors que l'existence de Dieu, pour lui, est démontrable (à partir de la physique d'Aristote), Albo cite son dévoilement en tant que créateur et bienfaiteur, sa présence auprès des prophètes, les miracles, la Torah, la providence, comme autant de phénomènes certains dont ne nous connaissons pas la cause. C'est cette adhésion totale à ces idées, et l'espérance qui les accompagne, qui est de nature à garantir la survie de l'âme.

E. Schweid a fait remarquer la proximité de cette conception avec le christianisme²⁹², qui attribue une valeur salvifique à la conviction.

Est-il permis, dès lors, d'enquêter sur la vérité de sa croyance ? Selon Schweid, cette question entretient un rapport étroit avec la situation spirituelle de l'époque d'Albo. Une définition vérificationniste de la foi aurait été sans doute été une cause permanente d'apostasie. Or, Albo cherchait à renforcer la foi de ses co-religionnaires par tous les moyens, y compris sans doute en rapprochant la *'emunah* de la *fides* chrétienne, y compris, donc, en lui donnant une valeur salvifique concernant la survie de l'âme²⁹³.

Quant aux expériences qui seraient de nature à vérifier la foi, Albo conserve ici une approche traditionnelle : il cite la prophétie. Quant au miracle, qui peut également en attester, Albo ne lui accorde pas de force probante, en ce que le miracle ne contient pas en lui la vérité de ce qu'il authentifie²⁹⁴.

²⁹¹ Nous empruntons la notion de « vérificationnisme » au champ des études philosophiques et logiques, notamment dans son étude du courant de la philosophie analytique. Une théorie vérificationniste de la connaissance fut rédigée en 1929 dans *La conception scientifique du monde*, une brochure co-signée par les logiciens Moritz Schlick (1882-1936), Hans Hahn (1879-1934), Otto Neurath (1882-1945) et Rudolf Carnap (1891-1970) et qui allait devenir le *Manifeste* du Cercle de Vienne. Dans l'une des formulations du critère vérificationniste donnée par Schlick en 1929, « La signification d'une proposition est sa méthode de vérification ». Cf. SOULEZ, A. (sous la dir. De), *Manifeste de Vienne et autres écrits*, PUF, Paris, 1985.

²⁹² Cf. SCHWEID, Eliezer, *Filosofim gedolim shelanu. Ha-filosofiyah ha-yehoudit bimey-ha-beynayim (Nos grands philosophes. La philosophie juive médiévale)*, Yedi'ot Aḥaronot - Sifrey Hemed, Tel-Aviv, 2008, p. 442..

²⁹³ Cf. Schweid, *op. cit.*, 442.

²⁹⁴ Cette conception, qui se tient à égale distance de la conception saadienne d'une vertu apodictique des miracles et de la banalisation naturaliste maïmonidienne, est étonnamment proche de la position postérieure de

Albo développe par ailleurs une conception étonnante de la révélation qui pourrait presque autoriser une version historiciste, à tout le moins, évolutive de la compréhension de la révélation (444). Les recevants comprennent à des niveaux différents, sous des angles différents, dans des contextes différents

7.3 / Le dogmatisme – des temps nouveaux :

7.3.1 / De la cohérence des principes :

Sur la nature des *'iqqarim* proposés par Albo, M. Kellner pose deux questions²⁹⁵ qui nous aiderons à formuler la spécificité de la pensée d'Albo à ce sujet :

- Quel lien y a-t-il entre les principes d'Albo et les principes de la Torah ?
- Quel lien les principes fondamentaux (*'iqqarim*) entretiennent-ils avec les principes dérivés (*shorashim*) ?

A la première question, Kellner mentionne deux possibilités inverses : d'une part la possibilité que les *shorashim* dérivent des principes fondamentaux, mais également –et le statut se voit ici inversé-- qu'ils soient des *présupposés* sur lesquels se fondent les principes.

Kellner en donne un exemple : pour le deuxième principe *torah min ha-shamayim*, la prophétie, à savoir la possibilité que Dieu entre en contact avec l'homme – laquelle est clairement une condition pour la révélation--, est cependant compté comme un principe dérivé. Kellner en conclue, et déplore, une imprécision conceptuelle d'Albo.

Ce jugement de Kellner, en la matière, nous semble hâtif. Il faut bien prendre garde, en effet, que dans sa théorie de la subordination entre *'iqqarim* et *shorashim*, Albo utilise deux sortes de logiques :

Moïse Mendelssohn. Ce dernier, en effet, n'en repousse pas l'importance, mais il leur dénie toute valeur de preuve (*kein Wunderbeweis*). Voir BOUREL, Dominique, *Moses Mendelssohn*, Gallimard, 2004, p. 339.

D. Lasker, dans son article sur la doctrine de la vérification chez Albo (LASKER, D.J., "*Torat ha-immot bemishnato ha-filosofit shel Yosef Albo*" [Joseph Albo's theory of verification], *Da'at*, 5: 5–12, 1980, p. 8, note 18), mentionne deux autres penseurs ayant développé l'idée du caractère probatoire limité des miracles pour démontrer l'authenticité d'un prophète : Saadia Gaon (*Sefer ha-'emunot v'ha-de'ot*, III:8) ; Elyah Delmédigo (*Behinat ha-dat*, pps 9-10). Nous ne savons par qui Mendelssohn fut influencé, et si l'on peut parler à son propos d'une influence d'Albo (*'ad merqahim nirhavim nossafim...*).

²⁹⁵ Cf. KELLNER, Menachem, *Torat ha-'Iqqarim be filosofiah ha-yehudit bimey ha-beynayim*, « Heilal ben Hayyim » Library and « Eliner » Library, Jérusalem, 1991, p. 116.

- Une subordination de type [prémisse => conséquence] ;
- Une subordination logique de type *condition de possibilité* ou *d'existence*. On est ici situé dans une approche *critique* au sens de Kant.

Reprenons l'exemple de la prophétie. Albo nous dit qu'elle peut être considérée comme le fondement, et la Torah comme dérivée²⁹⁶. De la même façon que le principe de la *providence* précède celui de la *récompense et la punition*, il serait logique que *récompense et punition* soit un dérivé de ce principe²⁹⁷ (idem, 110). Albo, pourtant, précise son raisonnement de la manière suivante :

« ... C'est de la même façon [que le point précédent portant sur la subordination de la notion de providence au principe de récompense et de punition] que doivent être compris le fait que les principes subordonnés dérivent des principes fondamentaux alors qu'ils sont premiers par rapport à ces derniers. Ainsi, la prophétie précède par nature la révélation de la Torah, et la précède dans le temps également, car l'inspiration des patriarches a précédé la révélation de Moïse ; pourtant, nous l'avons considéré comme un dérivé du principe de l'origine divine de la Torah (*torah min ha-shamayim*), parce que toute les prophéties précédentes avaient pour but le don de la torah... »²⁹⁸.

Cette explication nous éclaire sur un point de logique que notre mentalité ne peut plus comprendre selon nos catégories scientifiques actuelles, mais qui faisait encore sens pour Albo où le paradigme aristotélicien n'avait pas encore disparu : ce qu'il invoque est tout simplement l'explication par la *cause finale*, l'une des quatre causes de la théorie aristotélicienne²⁹⁹.

On comprend maintenant que cette « cause finale », devenue profondément étrangère à notre conception de la subordination logique, et dont on voit qu'elle donne du souci à Kellner, peut très bien être entendue –nonobstant l'anachronisme de ce changement de vocabulaire-- au sens d'une « condition de possibilité ».

Ainsi, c'est en ce sens bien particulier que la Torah, qui est *cause finale* de la prophétie, en constitue également la *condition de possibilité*. Dans l'un ou l'autre langage, l'impression d'un raisonnement déroutant provient de ce qu'il n'est absolument pas question d'un lien de

²⁹⁶ *Iqgarim*, III, 12, p. 109.

²⁹⁷ *Ibid*, p. 110.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 111.

²⁹⁹ L'étiologie aristotélicienne est exposée au chapitre II, 3 de la *Physique*.

subordination logique, au sens de « l'implication matérielle » (représentée par le signe « => ») de la logique moderne.

Cela nous permet également de donner un sens à l'apparente étrangeté logique qui, dans le domaine de la foi et de l'hérésie, supposant la négation d'un principe dérivé, en concluait à la négation du principe fondamental...

Le prisme d'explication de la cause finale nous permet de lever cette incompréhension : le principe fondamental étant la cause finale du dérivé, la suppression du dérivé, on le conçoit, fait disparaître la possibilité de la cause finale...

En termes d'interprétation globale, cela nous livre une intéressante perspective sur le système d'Albo. On peut considérer ses trois principes fondamentaux comme les axiomes fondant le système de toute loi divine, mais on peut aussi épouser le regard aristotélicien, et c'est certainement ainsi que l'envisageait Albo : ces trois principes représentent les trois causes finales auxquels concourent tous les autres principes.

Nous avons effectivement affaire à une pyramide, mais celle-ci est inversée dans sa structure et sa présentation. Dans une présentation par les causes finales, ce sont les buts qui sont les fondements, et les visées qui constituent les conditions de possibilités³⁰⁰.

7.3.2 / Topic neutrality :

³⁰⁰ Présentons, à titre de synthèse, les quatre types de subordination que le lecteur est appelé à rencontrer chez Albo :

- Une subordination *implicationnelle*, de type $A \Rightarrow B$.
- Une subordination *critique* au sens de Kant, dont la réflexion dégage des conditions de possibilité.
- Une subordination *téléologique*, recourant à des explications par à la cause finale.
- Une subordination *pédagogique*, dont on a un exemple dans la courte introduction du chapitre III.

La tâche, il est vrai, n'est pas rendue aisée pour le lecteur du fait qu'Albo ne précise jamais à quel type de lien il fait appel.

Albo a emprunté à Duran le présupposé initial de sa démarche selon laquelle, à l'instar de toute science qui repose sur des axiomes, la loi divine doit elle aussi reposer sur des principes : nous n'y revenons pas.

Nous aimerions simplement formuler ici les choses sous un aspect différent. L'audace de cette démarche examinant sur un pied d'égalité la religion au même titre que n'importe quel autre système, nous l'avons vu, équivaut à tourner la page du paradigme de fond de la pensée médiévale qui jusqu'alors opposait raison et révélation comme deux sources de foi légitimes. Mais ce que nous pouvons affirmer également, c'est que cette unité de méthode n'est rien moins l'affirmation méthodologique de ce que les chercheurs du vingtième siècle anglo-saxons nomment la *topic neutrality*³⁰¹.

Selon Schweid³⁰², cette approche axiomatique entraîne deux résultats très intéressants :

- Du fait que l'examen de la loi divine s'instaure comme une science avec la « clôture » que cela suppose, cette approche contribue à instituer l'indépendance de la religion par rapport à la philosophie³⁰³, et forge une certaine parade défensive utile contre l'aristotélisme extrême.
- D'autre part, et sur le « flanc » inverse, pour ainsi dire, la discussion critique rationnelle sur les principes de la loi, en permettant de discriminer entre loi vérifiée et loi fallacieuse, instaure une défense contre le christianisme.

Ainsi est ici mise en valeur la double fonction interne et externe de la démarche d'Albo. Un acquis à verser au dossier de diverses stratégies, que nous allons maintenant examiner.

7.3.3 / Les stratégies d'Albo – Un repli tactique :

■ Contrairement aux apparences qui pointent toutes vers une démarche dogmatique prépondérante, Albo procède en fait à une « réduction de la voilure dogmatique », et se sert de

³⁰¹ L'expression *topic-neutral* a été forgé par le philosophe et logicien Gilbert Ryle dans son ouvrage *Dilemmas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1954.

³⁰² Cf. SCHWEID, Eliezer, *Filosofim gedolim shelanu. Ha-filosofiyah ha-yehoudit bimey-ha-beynayim (Nos grands philosophes. La philosophie juive médiévale)*, Yedi'ot Aharonot - Sifrey Hemed, Tel-Aviv, 2008.

³⁰³ On peut émettre des doutes sur la validité de cette analyse. Il nous semble plus juste d'insister sur le fait qu'Albo participe d'un changement de paradigme plus large où la question de l'opposition entre deux sources de vérité (Raison et Révélation) n'est plus le problème central de l'activité intellectuelle, mais où la raison, rendue « invisiblement » centrale à titre d'*organon*, est le vecteur qui mène désormais la réflexion, y compris sur les matières religieuses.

cette démarche pour promouvoir son véritable objectif : à la suite de Crescas, mais différemment de lui, redéfinir le judaïsme en s'éloignant de l'intellectualisme aristotélicien.

Son objectif, en termes de contenu, passe par une redéfinition de la notion de perfection humaine. Celle-ci ne sera plus à entendre comme perfection de la compréhension théorique, mais comme l'obtention d'une conviction selon laquelle le bonheur consiste à s'attirer la grâce divine.

Cette définition qui, à égale distance de l'objectivisme et du subjectivisme, promeut la pertinence d'une catégorie intermédiaire ayant pour centre la notion *d'intentionnalité* et de conviction, fonde ce que nous avons appelé une conception « non-vérificationniste » de la *'emunah*.

■ Ce faisant, le repli tactique d'Albo, à savoir sa réduction du nombre des principes fondamentaux apparaissant en « première ligne », se déploie dans deux directions :

- a- Albo supprime la visibilité de certains principes trop problématiques, et les « enfouit », les « dilue » dans une structure à plusieurs niveaux pour en marginaliser la visibilité. La vertu apologétique est évidente, qui a pour effet d'éviter de donner prise à des débats épieux. On pense en particulier à la croyance (*'anaf*) en la venue du Messie, reléguée au troisième rang logique, et en sixième et dernière position des *'anafim* !

- b- Stratifier la présentation (le *Sefer ha-'Iqqarim* compte trois niveaux de principes) pour lui offrir du « volume », en quelque sorte, une valeur de vécu.

■ L'enjeu fondamental de la démarche d'Albo apparaît ainsi comme une volonté de démontrer que le judaïsme ne le cède en rien au christianisme, notamment sur les plans suivants :

- La félicité dans l'au-delà, l'immortalité de l'âme.

- L'intériorité du vécu religieux et la pleine intégration de l'intention aux actes religieux (ceci pour contrecarrer la classique accusation d'une religion purement ritualiste).

7.3.4 / La contribution majeure d'Albo :

Notre dernier point est sans doute le plus global, et pour cette raison, la contribution la plus importante d'Albo.

Nous n'y revenons pas en détail, car nous l'avons évoqué dans notre partie précédente³⁰⁴, mais tenons à la mentionner en fin de cette synthèse, tant elle exprime pour nous la conviction, si peu partagée par les premières recherches sur notre auteur, qu'Albo est un penseur parfois profond, original, et participant de l'effort pour faire émerger de nouveaux horizons philosophiques.

Nous rappellerons juste, ainsi, combien est moderne sa méthode qui, à partir d'une observation de type anthropologique, poursuit sa réflexion en établissant un lien de cohérence entre théorie de la loi et noétique.

Ce triptyque [anthropologie – théorie de la loi – noétique] signe la sortie du prisme fondamental de la philosophie médiévale fondée sur la cosmologie, désormais rendue caduque sous les premiers coups de bûche de la science moderne.

Entre son allégeance à certains éléments du vieux monde, telle sa représentation par les causes finales ou encore son vocabulaire noétique aristotélicien, et sa redéfinition novatrice de la félicité humaine en terme d'intentionnalité, Albo, désormais tourné vers l'étude des formes symboliques du monde humain, fait montre d'une richesse de pensée, et d'une profondeur qui n'a sans doute pas été encore complètement étudiée...

³⁰⁴ Cf. partie « Une anthropologie de la loi », pps. 105-107 de ce mémoire.

8 / Bibliographie :

Tous les articles cités en notes de bas de page sont repris ici, à une nuance près : lorsque nous avons cité, en note, un article tiré d'un ouvrage collectif, seul l'intitulé de l'ouvrage collectif et le nom de son éditeur ont été repris dans la présente bibliographie.

8.1 / Littérature primaire -- Albo :

- ALBO, Joseph, *Sefer ha-'Iqqarim*, Edition critique de Isaac Husik, 5 vols., Jewish Publication Society, Philadelphie, 1946.
- ALBO, Joseph, *Sefer ha-'Iqqarim ha-shalem, 'im perushey "'Ohel ya'aqov", "'Eš shatul"* ("*Shorashim*", ve-"*Anafim*"), Hoša'at sefarim Horev, Jérusalem, 1995.

8.2 / Littérature primaire – autres auteurs :

- ARISTOTE, *Organon. II, De l'interprétation*, traduction J. Tricot, Vrin, 1989).
Pour une présentation plus approfondie de ces questions, cf. CHEVALIER, J., *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs*, Paris, F. Alcan, 1917.
- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, VI, 2, 1139a36, traduction J. Tricot, VRIN, Paris, 1990.
- ARISTOTE, *Physique*, II, 7, 198a, traduction Pierre Pellegrin, Flammarion, Paris, 2000.
- ARISTOTE, *De l'Âme*, traduction et notes par J. Tricot, Vrin, 1995.
- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, traduction J. Tricot, Vrin, Paris, 1990.
- ARISTOTE, *Histoire des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, 3 vols., Les Belles Lettres, Paris, 1964, 1968, 1969.
- ARISTOTE, *Parties des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis., Les Belles Lettres, Paris, 1956.
- ARISTOTE, *De la génération des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis., Les Belles Lettres, Paris, 1961.
- AVERROES, *Discours décisif*, traduction de Marc Geoffroy, Flammarion, Paris, 1996.
- HESCHEL, Abraham, *Dieu en quête de l'homme*, traduction Guy Casaril et Georges Passelcq, le Seuil, Paris, 1968.
- HESCHEL, Abraham, *The Insecurity of Freedom: Essays on Human Experience*, Farrar, Strauss et Giroux, New York, 1966.

- HOBBS, Thomas, *Léviathan, traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, traduction de Louis Roux, Editions L'Hermès, Lyon, 1977.
- IBN VERGA, Solomon, *Sefer Shevet Yehuda*, SHOHAT, E. (ed.), Bialik institute, Jerusalem, 1947.
- MAÏMONIDE, *Le Guide des Égarés*, traduction de S. Munk, Edition Maisonneuve & Larose, Paris, 1981.

8.3 / Littérature secondaire – Albo et ses contextes :

- ALCALÁ, Ángel, “Cristianos y judíos en Aragón; la Disputa de Tortosa”, in *Inquisición y sociedad*, Valladolid, 1999, pps. 27-63.
- AGUS, J. B., *The Evolution of Jewish Thought from Biblical Times to the Opening of the Modern Era*, London, 1959.
- ALTMANN, Alexander, « Albo Joseph », *Encyclopedia Judaica*, Keter, Jérusalem, 1971, ii, col. 536.
- APPELBAUM, Saul Bezalel, *A Study of the polemics of Joshua Lorqui, Paul of Burgos, the Tortosa disputants, and Joseph Albo*, Cincinnati, 1931.
- ARIELI, N., *The Philosophy of Rashba's* [en hébreu], Ph.D. thesis, The Hebrew University of Jerusalem, 1976.
- BACK, S., *Joseph Albo's Bedeutung in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie: Ein Beitrag zur genauern Kenntniss der Tendenz des Buches “IKKARIM”*, Breslau, 1869.
- BAER, Yitzhak, *A History of the Jews in Christian Spain, Vol. 2 : From the Fourteenth Century to the Expulsion*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1966.
- BENNASSAR, Bartolomé (ed.), *Histoire des Espagnols. I. Du VI^e au XVII^e siècle*, Perrin, coll. Tempus, 2005 (1985 pour l'édition originale).
- BEN-SASSON, Yonah, “Temunat ha-historiah shel R. Yosef Albo” [“La représentation de l'histoire chez R. Joseph Albo”], in BONFIL, Ruben, BEN-SASSON, Menachem, HEQER, Yossef (eds.), *Tarbut ve-hevra be-toldot yisra'el bimey-ha-benayim : Qoveş ma'amarim lizkuto shel haym Hillel Ben-Sasson* [Culture et société dans l'histoire juive médiévale : recueil d'articles en l'honneur de Haïm Hillel Ben-Sasson], Centre Zalman Shazar, Jérusalem, 1989, pps. 493-516.
- BEN-SASSON, H. H., *Retzef u-tmurah* [Continuity and Variety], J. R. Hacker (ed.), Tel Aviv, 1984.

- BEN-SHALOM, Ram, “Between Official and Private Dispute: The Case of Christian Spain and Provence in the Late Middle Ages”, *AJS*, Vol. 27, No. 1 (Apr., 2003), pp. 23-71.
- -----, "The Tortosa Disputation: Vincent Ferrer and the Problem of the Conversos According to the Testimony of Isaac Nathan," (en hébreu) *Zion*, 56 (1991).
- BERGER, David, "Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages," *AHR* 91 (1986), pps. 576-591.
- BLEICH, J. David, “Providence in the Philosophy of Hasdai Crescas and Joseph Albo”, in *Hazon Nahum: Studies in Jewish Law, Thought, and History Presented to Dr. Norman Lamm*, Y. Elman & J. S. Gurock (eds.), pp. 311–358, New-York, 1997.
- -----, “Duran’s View of the Nature of Providence”, in *JQR* 69 (1979-80), pps. 210-238.
- BOUREL, Dominique, *Moses Mendelssohn*, Gallimard, 2004.
- CAILLE, LAZZERI et SENELLART, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, 2007 (2001 pour la première édition).
- CHAZAN, Robert, *Daggers of Faith (Les poignards de la foi)*, University of California Press, Berkeley, 1989.
- COHEN, Jérémy, 1993, “Profiat Duran's *The Reproach of the Gentiles* and the Development of Jewish Anti-Christian Polemic”, in *Shlomo Simonsohn Jubilee Volume: Studies on the History of the Jews in the Middle Ages and Renaissance Period*, D. Carpi et al. (eds.), pp 71-84 (English section), Tel Aviv, 1993.
- -----, *The Friars and the Jews*, Cornell University Press, Ithaca, New York and London, 1982.
- COSTA, José, *l’au-delà et la résurrection dans la littérature rabbinique ancienne*, Paris-Louvain, 2004.
- DAHAN, Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au moyen âge*, Albin Michel, Paris, 1991.
- -----, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Cerf, Paris, 2007.
- DAVIDSON, H. A., “Medieval Jewish Philosophy in the Sixteenth Century”, in *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, B. D. Cooperman (ed.), pp. 106–145, Cambridge, 1983.
- EHRLICH, Dror, “A Commentary on Maimonides’ *Treatise on Logic (Millot ha-Higgayon)* Attributed to R. Joseph Albo”, in *Daat*, n°60 (Hivers 2007), pps. 103-112.
- -----, “Joseph Albo”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Edition Automne 2008)*, ZALTA, Edward N.,
 URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/albo-jospeh/>.

- -----, “Ahavat ha-el u-ktivah ezoterit be-Sefer ha-'Ikkarim le-R. Yosef Albo” (Amour de Dieu et écriture ésotérique dans le *Sefer ha-'Iqqarim* de J. Albo), *Da'at*, 53, pp. 63–82, 2004a.
- —, *Filosofia ve-'omanut ha-ktivah be-Sefer ha-'Ikkarim le-R. Yosef Albo (Philosophie et art d'écrire dans le Sefer ha-'Iqqarim de Joseph Albo)*, Ph.D., Bar-Ilan University, Ramat-Gan, 2004b.
- ESCRIBÀ, Gemma (ed.), ASSIS, Yom Tov (introduction), *The Tortosa Disputation. Regesta of Documents in the Archivo de la Corona de Aragon. Fernando I, 1412-1416*, Ginzei Am Olam, Hispania Judaica, Jerusalem, 1998.
- FLENSBERG, H., *Otzar Hayyim*, Vilna, 1905-7.
- FRANK, Daniel H. & LEAMAN, Oliver (eds.), *History of Jewish Philosophy*, Routledge, New York, 2003.
- FRIEDBERG, Albert D., “An Evaluation of Maimonides’ Enumeration of the 613 Commandments”, Ph. D. diss., Graduate Department of Near and Middle Eastern Civilizations, University of Toronto, 2008.
- FUNKENSTEIN, Amos, “Changes in the Patterns of Christian Anti-Jewish Polemics in the 12th Century”, *Zion* 33, 1968, pps. 125-44 [Pour une traduction anglaise :
- -----, *Perceptions of Jewish History*, University of California Press, Berkeley, 1993, pps. 172-201].
- -----, “The Changes in the Religious Dispute between Jews and Christians in the Twelfth Century” (en hébreu), *Zion*, 53 (1968), pps. 125-144 [Réimpression : FUNKENSTEIN, Amos, *Image and Historical Consciousness in Judaism and its Cultural Surroundings* (en hébreu), Am Oved, Tel Aviv, 1991).
- GONZALO MAESO, David, “La judería de Soria y el rabino José Albo”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 20, 1971, pps. 119-141.
- GRAETZ, H., *Volkstumliche Geschichte der Juden*, 1888 [*History of the Jews*, vol. IV, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1894].
- GURFINKEL, Eli, « ha-Ramba'm – beyn dogmatiqah le-liberaliyout » (« Maïmonide, entre dogmatisme et libéralisme »), *Daat*, 60 (Hivers 2007), pps. 5-28.
- GUTTMANN, Julius, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, New York, 1964 [*Histoire des philosophies juives de l'époque biblique à Franz Rosenzweig*, Gallimard, Paris, 1994].
- -----, “Le-heker ha-mekorot shel sefer ha-'ikkarim” (Une recherche concernant les sources du *Sefer ha-'Iqqarim*), in *Dat u-mada: kovetz ma'amarim ve-harza'ot* [Religion et

connaissance: essais et conférences], S. H. Bergman & N. Rotenstreich (eds.), Jerusalem: Magnes Press, The Hebrew University, 1955, pp. 169–191.

■ GUTWIRTH, E., “Conversions to Christianity Amongst Fifteenth-Century Spanish Jews: An Alternative Explanation”, in *Shlomo Simonsohn Jubilee Volume: Studies on the History of the Jews in the Middle Ages and Renaissance Period*, D. Carpi et al. (eds.), pp. 97–121 (English section), Tel Aviv, 1993.

■ HALBERTAL, Moshe, *Le peuple du livre. Canon, sens et autorité*, In Press, Paris, 2005.

■ -----, « The History of Halakhah, Views from Within, Three medieval Approaches to tradition and Controversy », *The President and Fellows of Harvard College*, 1997.

■ HARVEY, Warren Zev, “Albo's Discussion of Time”, *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 70, No. 4 (Apr., 1980), pp. 210-238.

■ HEINEMANN, Isaac, *La loi dans la pensée juive (de la Bible à Rosenzweig)*, adaptation française par Charles Touati, Albin Michel, Paris, 1962.

■ HERMAN PRINS, Salomon, “Did Saul Levi Mortera plagiarize Joseph Albo?”, *Studia Rosenthaliana*, 23 (1989), pps. 28-37.

■ HERSCHMAN, Abraham M., *Rabbi Isaac Ben Sheshet Perfet and His Times*, The Jewish Theological Seminary of America, New York, 1943.

■ HESCHEL, A.J., *Torah min ha-shamayim ba-'aspaqlaryah shel ha-dorot*, 1965.

■ HUSIK, Isaac, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, The MacMillan Company, New-York, 1958.

■ -----, “Joseph Albo the Last of the Mediaeval Jewish Philosophers”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 1 (1928 - 1930), pp. 61-72.

■ HUSIK, Isaac, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, The Macmillan Company, New-York, 1930.

■ JOSPE, Alfred (ed.), *Establishing Norms for Jewish Belief. Studies in Jewish Thought, an Anthology of German Jewish Scholarship*, Detroit, 1981.

■ KAPLAN, Edward K., *Abraham Heschel. Un prophète pour notre temps*, Albin Michel, Paris, 2008.

■ KELLNER, Menachem, *Must a Jew Believe Anything ?*, The Littman library of Jewish Civilization, London – Portlan, Oregon, 1999.

■ -----, Albo's «Sefer ha-Ikkarim», *Perspectives in Jewish Learning*, VI (1993), pps. 139-149.

- -----, *Dogma in medieval Jewish Thought (from Maimonides to Abravanel)*, Oxford University press, 1986 [*Torat ha-'Iqqarim be filosofiah ha-yehudit bimey ha-beynayim*, « Heilal ben Hayyim » Library and « Eliner » Library, Jérusalem, 1991].
- -----, *Maimonides on Judaism and the Jewish People*, SUNY Press, Albany, 1991.
- -----, “Approaches to the Interpretation of Maimonides”, *Jewish History*, Vol. 5, No. 2 (Automne, 1991), pps. 73-93.
- -----, *Maimonides on Human Perfection, Brown Judaic Studies*, Scholars Press, Atlanta, 1990.
- -----, “Heresy and the Nature of Faith in Medieval Jewish Philosophy”, *JQR, New Series*, Vol. 77, N° 4 (Avril 1987), pps. 299-318.
- -----, “R. Shimon ben Zemah Duran on the Principles of Judaism“, *PAAJR*, xlvii (1981), pps. 231-265.
- -----, “R. Isaac Abravanel on the Principles of Judaism”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 45, No. 4 (Dec., 1977), p. 500.
- JAULUS, H., „Simeon ben Zemach Duran“, *MGWJ*, XXIII (1874), pps. 241-59, XXIV (1875).
- JOEL, M., *Don Chasdai Creskas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt*, Breslau, 1866.
- KLATZKIN, Jac., *Otsar hamouna'him hafilosofim. Thesaurus philosophicus*, New-York, 1968.
- KLEIN-BRATSLAVY, Sara, *Establishing Norms for Jewish Belief / studies in jewish thought, an anthology of german jewish scholarship*, Detroit, 1981.
- -----, “Terumato shel R. Nissim Girondi le-'itzuvan shel torot ha-'ikkarim shel Hasdai Crescas ve-shel Yosef Albo” [The influence of R. Nissim Girondi on Crescas' and Albo's “principles”], *Eshel Beer-Sheva*, 2: 177–197, 1980.
- -----, “Meziut ha-zman ve-ha-yamim ha-rishonim la-briah ba-filosofia ha-yehudit shel yemei ha-beinayim” [The reality of time and the primordial period in mediaeval Jewish philosophy], *Tarbiz*, 45: 106–127, 1976
- KOHLER, Kaufmann, HIRSCH, Emil G., „Joseph Albo“, in *Jewish Encyclopedia.com*, 2002, (col 324-327 dans l'édition papier).
- KOHLER, Kaufmann, HIRSCH, Emil G., Articles of Faith“, in *JewishEncyclopedia.com*, 2002.
- KREISEL, H., *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht, 2001.

- LANDAU, L. *Das apologetische Schreiben des Josua Lorki*, 1906.
- LASKER, Daniel J., "The Impact of Christianity on Late Iberian Jewish Philosophy", in COOPERMAN, Bernard Dov (ed.), *In Iberia and Beyond: Hispanic Jews between Cultures*, Associated UP, USA, 1998, pps. 175-190.
- —, "The Impact of Christianity on Late Iberian Jewish Philosophy", in *In Iberia and Beyond: Hispanic Jews between Cultures*, B. D. Cooperman (ed.), Newark: University of Delaware Press, pp. 175–190, 1998.
- —, "Jewish-Christian Polemics at the Turning Point: Jewish Evidence from the Twelfth Century", *The Harvard Theological Review*, Vol. 89, No. 2 (Apr., 1996), pp. 161-173.
- —, "The Political ART of Joseph Albo", in NIEWOEHNER, Friedrich, STURLESE, Loris (eds.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Spur Verlag, Zürich, 1994.
- —, "Torat ha-'immut be-mishnato ha-filosofit shel Yosef Albo" [Joseph Albo's theory of verification], *Da'at*, 5: 5–12, 1980.
- —, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, Ktav, New York, 1977.
- —, "Natural law in Albo's *Book of Roots*", in CROUSEY, Joseph (ed.), *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honour of Leo Strauss*, Basic Books, New York, 1964.
- LASKER, J. Daniel (ed.), *Rabbi Ḥasdai Crescas. Sefer bittul 'iqqarey ha-nošrim (Rabbi Hasdai Crescas. Réfutation des dogmes chrétiens)*, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan, Ben-Gurion University of the Negev, Beer-Sheva, 1990.
- LERNER, R., "Natural Law in Albo's *Book of Roots*", in *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, J. Crousey (ed.), New York, pp. 132–147, 1964.
- —, *Maimonides' Empire of Light: Popular Enlightenment in an Age of Belief*, Chicago, 2000.
- LEROY, Béatrice, *Les juifs dans l'Espagne chrétienne avant 1492*, Albin Michel, Paris, 1993.
- LOMBA, Joaquin, *La filosofía judia en Aragon*.
- —, *El Ebro: puente de Europa. Pensamiento musulmán y judío*, Zaragoza, 2002.
- —, *El Ebro: puente de Europa. Pensamiento musulmán y judío*, Zaragoza, 2002.
- LÖW, Leopold, "Jüdische Dogmen", in *Gesammelte Werke*, 156 et suiv., Szeged, 1889-1900.

- MACCOBY, Hyam, “The Tortosa disputation, 1413-14 and its effects”, in *The Expulsion of the Jews and Their Emigration to the Southern Low Countries (15th-16th C.)*, Leuven, 1998, pps. 23-34.
- MANEKIN, Charles H., “Hebrew philosophy in the fourteenth and fifteenth centuries: an overview”, in *History of Jewish Philosophy* [Routledge History of World Philosophies, vol. 2], D. H. Frank & O. Leaman (eds.) , pp. 350–378, Londres, 1997.
- MELAMED, A., “*Ha-'Im hikdim ibn Wakar et Albo be-sivug ha-hukim?*” [Did ibn Wakar precede Albo in the classification of the law?], *Tura*, 1: 270–284, 1989.
- MONTGOMERY, Watt, *Muslim Intellectual. A Study of Al-Ghazali*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1963.
- MOTIS DOLADER, Miguel Angel, “Algunas personalidades de la comarca », in *La Comarca del Campo de Daroca*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, 2003, p. 247-288.
- -----, *Rabi Yosef Albo, el filòsofo de la coherencia (Darci, c. 1380 – Soria, 1444)*, Centro de Documentaciòn e Informaciòn Territorial de Aragòn.
- -----, “Disappearance of the Jewish Community in Daroca at the beginning of the XVth Century”, *Ninth World Congress of Jewish Studies*, division B, volume II, Jerusalem, 1990, pps. 143-150.
- -----, “Ordenamiento urbanístico de la judería de Daroca: morfología y funcionalidad”, *Aragón en la Edad Media. Estudios de Economía y Sociedad*, IX (1990), pps. 137-77.
- -----, “Estructura socio-profesional de los judíos de Daroca en la Edad Media”, en *Col.loqui d'Historia dels jueus a la Corona d'Aragó*, Lleida, 1991, pps. 261-281.
- --- « Ordenamiento urbanístico de la judería de Daroca: morfología y funcionalidad”, *Aragón en la Edad Media. Estudios de Economía y Sociedad*, IX (1990), págs. 137-77.
- -----“Estructura socio-profesional de los judíos de Daroca en la Edad Media”, en *Col.loqui d'Historia dels jueus a la Corona d'Aragó*, Lleida, 1991, págs. 261-281.
- MUNK, Salomon, *Mélanges de philosophie arabe et juive*, Réédition : VRIN, 2000 (1859 pour l'édition originale).
- MUTIUS, Hans-Georg Von, “Die Beurteilung Jesu und des Neuen Testaments beim spanisch-jüdischen Religionsphilosophen Josef Albo”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 27 (1980), pps. 457-464.
- NETANYAHU, B., *The Marranos of Spain from the Late 14th Century to the Early 16th Century According to Contemporary Hebrew Sources*, New York, 1966.

- NEUMAN, Abraham A., Review on [HERSCHMAN, *Abraham M., Rabbi Isaac Ben Sheshet Perfet and His Times*, The Jewish Theological Seminary of America, New York, 1943], *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 35, No. 2 (Oct., 1944), pp. 231-236.
- NOVAK, David, Compte rendu de lecture de “KELLNER, Menachem, Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel”, *Philosophy East and West*, Vol. 39, No. 1 (Jan., 1989), pp. 98-100.
- -----, *The Image of the Non-Jew in Judaism: A Historical and Constructive Study of the Noahides laws*, New York, 1983.
- ORFALI, Moisés “L’utilisation polémique de Rashi lors de la controverse de Tortosa (1413-1414)”, *Archives Juives*, 26 (1990), pp. 17-22.
- -----, *El tratado “De iudaeis erroribus et Talmut” de Jerónimo de Santa Fe*, Madrid, 1987.
- -----, “Alusiones polemicas a la exégesis de Rasi en la Controversia de Tortosa (1413-1414)”, *Helmantica*, 109 (1985), pp. 107-117.
- -----, “Alusiones polemicas a la exégesis de Rasi en la Controversia de Tortosa (1413-1414)”, *Helmantica*, 109 (1985), pps. 107-117.
- -----, *El tratado “De iudaeis erroribus et Talmut” de Jerónimo de Santa Fe*, Madrid, 1987.
- -----, “L’utilisation polémique de Rashi lors de la controverse de Tortosa (1413-1414)”, *Archives Juives*, 26 (1990), pps. 17-22.
- PACIOS LÓPEZ, Antonio, *La disputa de Tortosa*, 2 vols., Madrid, 1957.
- RAUSCHENBACH, Sina, *Josef Albo (Um 1380-1444), Jüdische Philosophie und Christliche Kontroverstheologie in der Frühen Neuzeit*, Brill, Leiden, 2002.
- RAVITZKY, A., *Derashat ha-Pesah le-R. Hasdai Crescas u-mehkarim be-mishnato ha-filosofit* [Crescas' sermon on the Passover and studies in his philosophy], Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1988.
- RIERA I SANS, J., *La Crònica en Hebreu de la Disputa de Tortosa*, Fundacio Salvador Vives Casajuana, Barcelona, 1974.
- ROSENBERG, S., « The Concept of ‘Emunah in Post-Maimonidean Jewish Philosophy’ », in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, TWERSKY, I. (ed.), Harvard University Press, Cambridge, MA, 1984, 2: pps. 273-309.
- ROSENTHAL, Erwin I.J., *Torah and Nomos in jewish medieval philosophy*.
- RUDAUSKY, T. M., “Creation and Temporality in Medieval Jewish Philosophy”, *Faith and Philosophy*, 14: 458–477, 1997.

- RYLE, Gilbert, *Dilemmas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1954.
- RUCQUOI, Adeline, *L'Espagne médiévale*, Les Belles Lettres, Paris, 2002.
- SARACHEK, J., *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*, New York, 1932.
- SCHECHTER, Solomon, "The Dogmas of Judaism", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 1, No. 1 (Oct., 1888), pp. 48-61.
- -----, "Dogmas of Judaism," in *Studies in Judaism*, First Series, Jewish Publication Society of America, 1896, pps. 147-181.
- SCHLESINGER, L., *Introduction to Joseph Albo, Buch Ikkarim: Grund- und Glaubenslehren der Mosaischen Religion*, trans. W. Schlessinger & L. Schlesinger, Frankfurt a.M., 1844.
- SCHWARTZ, D., *Setirah ve-hastarah be-hagut ha-yehudit bi-yemei ha-beinayim* [Contradiction and concealment in medieval Jewish thought], Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2002.
- -----, *Ha-Ra'ayon ha-meshihi be-hagut ha-yehudit bi-yemei ha-beinayim* [Messianism in medieval Jewish thought], Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 1997.
- SCHWARTZ, D., "Ha-Yeridah ha-ruhanit datit shel ha-kehilah ha-yehudit bi-sfarad be-sof ha-meah ha-arba 'esre" [The spiritual-intellectual decline of the Jewish community in Spain at the end of the fourteenth century], *Pe'amim*, 46-47: 92-114, 1991.
- SCHWEID, Eliezer, *Filosofim gedolim shelanu. Ha-filosofiyah ha-yehoudit bimey-ha-beinayim (Nos grands philosophes. La philosophie juive médiévale)*, Yedi'ot Aharonot - Sifrey Hemed, Tel-Aviv, 2008.
- -----, "Ha-pulmus neged ha-Nazrut ke-gorem me'azzev be-mishnat ha-R. Y. Albo" [The polemic against Christianity as a factor in shaping Joseph Albo's doctrines], *Proceedings of the Forth World Congress for Jewish Studies*, 2: 309-312, 1968.
- -----, Introduction to *Sefer ha-'Ikkarim le-R. Yosef Albo: perakim* [R. Joseph Albo's *Book of Principles*: chapters], Jerusalem: Bialik Institute, 1967.
- -----, "Ha-nevuah be-mishnato shel R. Yosef Albo" [The doctrine of prophecy in the philosophic system of R. Joseph Albo], *Tarbiz*, 35: 48-60, 1965.
- -----, "Bein mishnat ha-'ikkarim shel R. Yosef Albo le-mishnat ha-'ikkarim shel ha-Rambam" [Joseph Albo's system of dogmas as distinct from that of Maimonides], *Tarbiz*, 33: 74-84, 1963.
- SEESKIN, Kenneth, "Judaism and the Linguistic Interpretation of Jewish Faith", *Studies in Jewish Philosophy*, iii (1983), pps. 71-81.

- SHAPIRO, Marc *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, The Littman Library of Jewish Civilization, 2004.
- SHATZ, David, "Freedom, repentance and hardening of the hearts; Albo vs. Maimonides", *Faith and Philosophy*, 14 (1997), pps. 478-509.
- SHMUELI, Efraim, "The Jerusalem School of Jewish History (A Critical Evaluation)", in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 53, 1986, pps. 147- 178.
- SIRAT, Colette, *La philosophie juive médiévale en pays de chrétienté*, Presses du CNRS, 1988.
- SOULEZ, A. (sous la dir. De), *Manifeste de Vienne et autres écrits*, PUF, Paris, 1985.
- TALMAGE, Frank Ephraim, "Trauma at Tortosa; the testimony of Abraham Rimoch", *Mediaeval Studies*, 47 (1985), pps. 379-415.
- TÄNZER, A., *Die Religionsphilosophie Josef Albo's nach seinem werke 'Ikkarim': Systematisch Dragestellt und Erläutert*, Frankfurt a.M., 1896.
- TIROSH-ROTHSCHILD, Hava, "Human Felicity-Fifteenth-Century Sephardic Perspectives on Happiness", in COOPERMAN, Bernard Dov (ed.), *In Iberia and Beyond: Hispanic Jews between Cultures*, Associated UP, USA, 1998, pps. 191-243.
- TSINBERG, Yisroel, *A History of Jewish Literature : the Struggle of Mysticism and Tradition Against Philosophical Rationalism*, Cleveland, 1973.
- TWERSKY, Isadore (ed.), "Joseph Ibn Kaspi, Portrait of a Medieval Jewish Intellectual", in *Studies in Medieval Jewish Philosophy (rechercher reference = Paris III, 29-10-08)*.
- VAJDA, Georges, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, Paris, Vrin, 1947.
- -----, *L'amour de Dieu*, Paris, 1957.
- WARREN ZEV, Harvey, "Albo on the reasonlessness of true love", *Iyyun*, 49 (2000), pps. 83-86.
- -----, "Albo's discussion of time", *Jewish Quarterly Review*, 70 (1980), pps. 210-238.
- WATT, Montgomery, *Muslim Intellectual, a Study of al-Ghazali*, Edinburgh, 1963.
- WAXMAN, M., "Shitato shel R. Yosef Albo be-'ikkarei ha-dat ve-yahasah le-torat bnei-doro R. Hasdai Crescas ve-R. Shimon ben-Zemah Duran" [The method of R. Joseph Albo in the principles of religion and its relation to the theory of his contemporaries, R. Hasdai Crescas and R. Shimon ben Zemah Duran], *Bi-shvilei ha-sifrut ve-ha-mahshavah ha-ivrit* [Paths in Jewish literature and philosophy], pps. 135–165, Tel-Aviv, 1956.
- WEINGORT, « Abraham, Droit naturel et droit hébraïque », in ALVAREZ-PEREYRE, Frank, PANAFIT, Lionel, *Le droit interne Hébraïque*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 2004.

- WILLIAMS, A.L., *Adversus Judaeos*, London, 1935.
- WOLFF, Philippe, “The 1391 Pogrom in Spain. Social Crisis or Not ?”, *Past & Present*, No. 50 (Feb., 1971), pp. 4-18.
- WOLFSON, H. A., “Crescas on the Problem of Divine Attributes”, *Jewish Quarterly Review*, 7: 1–44, 175–221, 1916-17.
- WOLFSON, Harry Austryn, “Studies in Crescas”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 5 (1933 - 1934), pp. 155-175.
- -----, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets & London, England, 1976.
- WOLFSON, Harry Austryn, *Ha-maḥshava ha-yeudit bimey ha-beynayim (La pensée juive médiévale)*, Mossad Bialik, Jerusalem, 1978.
- YARE, Yossef, *Vikuah ‘al Niṣḥiyut ha-Torah [Controverse sur l'éternité de la Torah]*, Livorno, 1876.
- ZAFRANI, Haïm, *Ethique et mystique, judaïsme en terre d’islam (le commentaire biblique du « traité des pères » de J. Bu-‘Iférgan)*, Paris , 2002.
- ZINBERG, Israel, *A History of Jewish Literature. The Struggle of Mysticism and Tradition Against Philosophical Rationalism* (traduit du Yiddish par Bernard Martin), The press of Case Western Reserve University, Cleveland & London, 1973 (1873-1938 pour la première édition).

8.4 / Littérature secondaire – outils de recherche :

Nous présentons ici la bibliographie des ouvrages qui ne traitent pas directement d’Albo ou de pensée juive, ni même n’ont directement trait au sujet, mais qui nous ont néanmoins servi d’outils intellectuels pour préciser certaines questions.

Les contextes circonstanciés dans lesquels ces ouvrages nous ont servis figurent dans les notes de bas de page.

- ALLAN, Donald J., *Aristote le philosophe*, le Livre de Poche, Paris, 2002 (Oxford University Press, 1970 – pour l’édition originale).
- AUVRAY P., Richard Simon (1638-1712). Étude bio-bibliographique avec des textes inédits, PUF, Paris, 1974.

- BODEI, Remo, *La filosofia del novecento (la philosophie au XX^e siècle)*, Donzelli Editore, Rome, 1997 (Flammarion, Paris, 1999, pour l'édition française).
- CHEVALIER, J., *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs*, Paris, F. Alcan, 1917.
- CRUBELLIER, Michel, PELLEGRIN, Pierre, Aristote. *Le philosophe et les savoirs*, Editions du Seuil, Paris, 2002, pps. 72-75.
- ENGEL, Pascal, *La vérité. Réflexions sur quelques truismes*, Hatier, Paris, 1998.
- ENGEL, Pascal, *Philosophie et psychologie*, Gallimard, Paris, 1996.
- ENGEL, Pascal, « La grammaire de l'assentiment revisitée », in BOURGEOIS-GIRONDE, S., GNASSOUNOU, B., POUIVET, R., *Analyse et théologie. Croyances religieuses et rationalité*, Librairie philosophique J. Vrin, paris, 2002.
- HUNEMAN, Philippe, KULICH, Estelle, *Introduction à la phénoménologie*, Armand Colin, paris, 1997.
- KOYRE, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, Paris, 1991.
- KNUUTTILA, Simo, "Medieval Theories of Future Contingents", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Edition Hivers 2008)*, Edward N. Zalta (ed.),
URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/medieval-futcont/>>.
- KNUUTTILA, Simo, "Medieval Theories of Modality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Edition Hivers 2008)*, Edward N. Zalta (ed.),
URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/modality-medieval/>>.
- LIBERA, Alain de, *La philosophie médiévale*, PUF, Paris, 1998.
- -----, *La Philosophie médiévale*, PUF, Que Sais-Je, Paris, 2001.
- PELLEGRIN, Pierre, *Dictionnaire Aristote*, Ellipses, paris, 2007.
- STEINMANN, J., *Richard Simon et les origines de la critique biblique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1960.
- STRAUSS, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, 1988 (1952 pour l'édition originale) [*La persécution et l'art d'écrire*, traduction par Olivier Berrichon-Sedeyn, Presses Pocket, Paris, 1989].