

Deux modèles de physique non-déterministe: Maimonide, lecteur de Farabi

Philippe Vallat

► **To cite this version:**

Philippe Vallat. Deux modèles de physique non-déterministe: Maimonide, lecteur de Farabi: La sous-détermination physique de l'éthique. 2008. halshs-00202323v2

HAL Id: halshs-00202323

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00202323v2>

Submitted on 15 Feb 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Deux modèles de physique non-déterministe : Maimonide, lecteur de Farabi
La sous-détermination physique de l'éthique

(Communication lors de la table ronde « Maimonide, un humanisme médiévale », tenue à Damas, Institut Français du Proche Orient, juin 2007)

Dans un article publié en 2004 dans le beau volume *Maimonide, Philosophe et Savant*, le grand connaisseur de Maimonide, Gad Freudenthal, s'interrogeait sur la part de déterminisme physique qui entre selon Maimonide dans la constitution de toute âme humaine et intervient de ce fait dans la possibilité de la félicité. Dans quelle mesure Maimonide admet une détermination physique et astrale des facultés psychiques est la question principale à laquelle Gad Freudenthal se proposait de répondre en confrontant les thèses du philosophe de Cordoue avec celles de son maître en philosophie – je veux bien sûr parler de Farabi. La question est de savoir si les moyens dont les hommes disposent pour parvenir à la félicité spirituelle leur sont donnés à tous également, ou si certains, en vertu de facteurs purement physiques, n'en reçoivent pas plus que les autres et de meilleurs. Sommes-nous au fond déterminés par des facteurs physiques à réaliser ou non le but de l'existence humaine, qui est la connaissance de Dieu et de ses œuvres? Cette question résume à elle seule les trois interrogations essentielles qui se posent à chacun de nous et que Kant formulait ainsi: Que puis-je savoir? Que dois-je faire? Que puis-je espérer?

Cela étant posé, la vraie problématique de l'article de Gad Freudenthal et la question à laquelle il se devait de répondre étaient bien plutôt de savoir si, pour Maimonide, comme ce serait le cas chez Farabi, l'événement de la prophétie et l'apparition d'un homme investi du don de prophétie étaient oui ou non, dans tel lieu déterminé de la terre, liés à l'influence physique exercée en ce lieu précis par les astres. En somme, la prophétie est-elle déterminée à apparaître par une influence physique d'origine astrale s'exerçant localement sur tel peuple et sur tel individu? L'était-elle dans le cas de Moïse et, plus généralement, dans le cas de l'ancien Israël?

Comme nous le verrons, c'est là une question que Farabi ne se pose nulle part, pour la simple raison que ce qu'il appelle *waḥīy*, à savoir l'inspiration qui est en cause dans la prophétie, n'est tout au plus qu'un prêtre-nom pour un phénomène qui demeure pour lui intrinsèquement lié au cursus d'étude de la philosophie, et cela que cette apprentissage de la philosophie ait lieu *n'importe où*, pourvu que ce soit dans un des climats de la terre habitée¹ où l'autorité du Philosophe-roi est susceptible de s'exercer. En conséquence, le *waḥīy* n'a pas le moindre rapport avec une révélation tombant subitement du ciel par décret divin pour favoriser un homme de telle région déterminée. Dit autrement, Farabi ne se demande nulle part si un homme des régions chaudes, froides ou tempérées pourrait ou non devenir prophète moyennant la conjonction faste des planètes. Quand on connaît un peu le traité qu'il a écrit contre l'astrologie, on peut même trouver curieux de lui voir attribuées de telles idées, des idées que Maimonide connaissait d'ailleurs fort bien puisqu'il les reprend sans rien y changer dans sa *Lettre sur l'astrologie*.

D'autre part, afin d'établir une juste comparaison entre les deux penseurs, il conviendrait de se demander si, du côté de Maimonide, l'effusion, à savoir le *ḥayd* qui rend possible la science et la prophétie, n'est pas pour lui un phénomène entièrement naturel relevant en tant que tel d'une finalité inscrite potentiellement dans la nature première de certains hommes. C'est en tout cas ce que le *Guide des égarés* semble dire mot pour mot, dans la deuxième partie, au chapitre 32, puis 37. Or, si elle est inscrite dans la nature de l'homme, cette potentialité prophétique doit, semble-t-il, être soumise à la causalité physique générale, au

¹ *al-ma'mūra kullu-hā: Perfect State*, p. 246, 7.

même titre que n'importe quel autre phénomène naturel. Auquel cas, Maimonide serait plus déterministe que Farabi, et bien plus que ne le dit Gad Freudenthal.

Je commencerai dans un instant, si vous le voulez bien, par reprendre brièvement chacun des éléments qui, chez Maimonide, militent en faveur d'un déterminisme strict des facultés de l'âme humaine. Dans un second temps, j'aborderai les quelques éléments qui, au contraire, vont dans le sens d'une indétermination de ces mêmes facultés et j'exposerai – j'espère, de façon claire – la physique qui fonde, ou plutôt essaie de fonder la possibilité de la liberté humaine. Nous verrons ensuite, dans une seconde partie, pourquoi je pense que la physique de Farabi offre elle aussi une vision indéterministe de la nature. Cette seconde partie vous montrera que Farabi était à la fois opposé au déterminisme astrologique et à celui des théologiens acharites. Quant à la thèse de Gad Freudenthal, qui croit trouver une opposition résolue de Maimonide aux prétendues prémisses farabiennes d'une conception déterministe du monde et de l'homme, il ne s'agit, à mon avis, que d'un artefact d'une connaissance insuffisante de l'œuvre de Farabi.

Comme vous le présentez peut-être déjà, au-delà de son aspect académique et d'un éventuel conflit d'interprétation tout à fait anecdotique, cette question présente un certain intérêt pour l'histoire de la philosophie en arabe. Avec Farabi et Maimonide, nous sommes en effet en présence de deux des plus grands *falāsifa* ayant combattu les thèses astrologiques et acharites sur la détermination astrale et divine des actes humains et des événements naturels en général. Savoir comment l'un *et* l'autre philosophes tentent d'articuler la thèse du libre arbitre et la possibilité de la félicité sur une physique *non-déterministe* me semble constituer également un chapitre tout à fait central de l'histoire de la *falsafa*. La question à laquelle j'essaierai de répondre ici est donc de savoir comment chacun de ces deux philosophes a essayé de concevoir l'indétermination des phénomènes naturels et de la nature humaine pour ensuite définir ce que l'homme peut et doit espérer ici-bas. Quant à la question de la prophétie, que j'aborderai dans un troisième temps, je montrerai que Maimonide connaissait bien la thèse de Farabi et la partageait, au moins en partie.

Abordons à présent la première question traitée par Gad Freudenthal, à savoir la causalité physique qui détermine la nature et la qualité des facultés de l'âme humaine selon Maimonide.

Tout d'abord, il convient de rappeler que ni Maimonide ni Farabi n'envisagent pour l'âme une origine immatérielle: l'âme humaine, comme le corps, est le produit d'un composé matériel. Aussi bien, les facultés rationnelles et imaginatives de l'âme résultent les unes comme les autres d'un processus matériel de composition. Cette thèse n'était évidemment pas reçue universellement, même parmi les philosophes. Avicenne, par exemple, concevait l'origine de l'âme rationnelle d'une manière différente. Mais il est vrai, cependant, que cette thèse était assez communément partagée par les philosophes aristotéliens et la tradition médicale depuis l'époque d'Alexandre d'Aphrodise (IIe-IIIe s.), un professeur grec que tous ou la plupart des philosophes postérieurs considéraient comme le plus grand et le plus fidèle interprète d'Aristote.

Pour Maimonide, comme pour ces devanciers, cette causalité physique, qui explique la formation des facultés psychiques et des dispositions morales, pouvait de façon équivalente se formuler en termes biologiques ou en termes hylémorphiques.

En termes biologiques empruntés à la tradition médicale grecque, la théorie consiste à dire que les éléments feu, air, terre, eau sont combinés dans les réalités naturelles selon différentes proportions, qu'on appelle aussi des complexions, en arabe *mizāğāt*. La meilleure des complexions naturelles, c'est-à-dire le mélange le plus subtile, le mieux équilibré et le plus pur est ici-bas le mélange qui définit la nature humaine. Mais même parmi les êtres humains,

ce mélange peut varier du moins bon jusqu'au meilleur et du moins équilibré au plus équilibré. Cette variété dans la qualité du mélange des quatre éléments et de leurs qualités – chaudes ou froides, sèches ou humides – explique que les hommes soient inégaux aussi bien du point de vue intellectuel que moral. Tel homme qui a une complexion mauvaise sera incapable de s'adonner à l'étude et de corriger ses mœurs, car sa complexion influence directement sur ces capacités psychiques et ses dispositions morales qui, par là, s'en trouvent altérées. Tel autre homme dont la complexion est au plus haut point parfaite – *kāmil al-fiṭra ḡiddan* – pourra quant à lui non seulement s'adonner à l'étude et pratiquer la vertu, mais pourra même, ce faisant, se préparer à recevoir l'effusion immatérielle, le *fayḍ* qui fera de lui un prophète. Je précise toutefois que le seul fait d'être doué d'une excellente complexion ne suffit pas à expliquer qu'un homme devienne prophète. Il faut encore, selon Maimonide, qu'il se prépare volontairement, grâce à l'étude, à recevoir le *fayḍ*. Cette idée, qu'on trouve sous une forme quelque peu différente aussi bien chez Farabi que chez Avicenne, trouve d'ailleurs aux yeux de Maimonide une confirmation dans la Bible où les prophètes formaient des guildes, c'est-à-dire des sortes d'écoles de prophétie. Qu'on pense par exemple aux prophètes dont il est question à propos d'Elysée dans le Livre des Rois.

En termes d'hylémorphisme à présent, c'est-à-dire en considérant la nature humaine avec Aristote comme le composé d'une forme et d'une matière, la théorie consistera à dire que, là encore, certains hommes sont plus favorisés que d'autres. Ainsi, la nature humaine la plus pure est celle dont la matière se laisse le mieux informée par la forme: dans ce cas, la matière laisse pour ainsi dire resplendir en elle la forme dans tout son éclat. Or, c'est la forme qui, en l'homme, explique l'apparition des facultés et des vertus de l'âme. L'homme dont la matière est la plus transparente sera donc également celui qui est le mieux doué intellectuellement et le plus vertueux. Cet homme est là encore le philosophe-prophète dont le modèle, pour Maimonide, est Moïse. Inversement, l'homme en qui la matière est plus opaque ne sera ni savant ni vertueux, mais bien plutôt ignorant et soumis à des passions grossières.

Cette qualité de la matière peut également s'expliquer du point de vue inverse en termes de latitude de la forme, ce que Avicenne appelle *'arḍ al-ṣūra*: une même forme spécifique peut en effet varier en qualité et en intensité d'un individu à l'autre au sein d'une même espèce. Elle admet pour ainsi une plage de variation du plus au moins parfait. Cela signifie que la forme de certains hommes est pour ainsi dire plus lumineuse que celle des autres. Je n'entre pas plus dans le détail de cette doctrine d'origine aristotélicienne et avicennienne.

A ces deux types de causalité déterministe, il faut encore ajouter la théorie des climats que Maimonide fait sienne dans sa version faible qui consiste à exclure de l'humanité saine les habitants des contrées extrêmes. L'exemple classique chez les auteurs médiévaux est celui des nomades turcs à l'extrême nord et des tribus noires à l'extrême sud. Le froid dans un cas, la chaleur dans l'autre sont considérés comme les deux facteurs climatiques qui empêchent les habitants de ces régions d'avoir une constitution équilibrée. Or nous avons vu qu'à défaut d'une constitution saine, les hommes ne peuvent se parfaire ni par la volonté sur le plan moral, ni par l'éducation sur le plan intellectuel.

Dernier élément de détermination, enfin, la détermination astrale. Maimonide semble admettre la théorie commune qui veut que les facultés acquises par l'homme à sa naissance soit en rapport avec l'influence physique exercée sur terre par les astres et leur mouvement qui tantôt les rapproche, tantôt les éloigne de telle ou telle partie de la terre. Cela étant dit, même s'il admet cette théorie, il semble bien que Maimonide n'en tienne à peu près aucun compte et qu'il n'en tire pas les conclusions extrêmement déterministes qu'on peut lire par exemple dans le *Tetrabiblos* de Ptolémée (c. 100-180) qui est le maître ouvrage où cette doctrine est exposée.

Voilà pour ce qui est de la détermination biologique, climatique et astrale des facultés et des vertus de l'âme chez Maimonide. J'attire votre attention sur le fait que la thèse du libre-arbitre intervient ici à propos de l'éducation morale et intellectuelle. Selon Maimonide, même doué d'un naturel médiocre, un homme peut, par la volonté et l'éducation, se corriger et devenir meilleur jusqu'à un certain point. C'est-à-dire qu'il peut choisir de ne pas suivre le penchant à l'ignorance et au vice inhérent à sa constitution naturelle. Pour autant, il ne pourra pas développer ses qualités morales et intellectuelles au-delà de ce que lui permet sa complexion et au-delà de ce qui lui a été donné à la naissance.

Deuxième élément d'indétermination, la volonté divine, qui s'ajoute à l'existence du libre-arbitre et à la possibilité restreinte de se parfaire grâce à l'éducation. Ce deuxième élément, autant que je sache – mais peut-être mes collègues me contrediront-ils – n'est évoqué par Maimonide que dans un sens négatif, à propos de la possibilité que Dieu se réserve d'empêcher un homme parfait de devenir prophète. Dans ce cas, la détermination physique et la préparation morale et intellectuelle à la prophétie sont pour ainsi dire incapacitées par Dieu qui introduit du même coup un élément indéterministe dans le cours de l'existence humaine. Cela dit, cet élément est plus ou moins anecdotique si on le rapport à la théorie considérée dans son ensemble.

Plus essentielle à notre propos est la théorie physique qui rend compte de la liberté humaine. La voici, résumée à grands traits.

Maimonide adopte, semble-t-il, un modèle cosmologique, c'est-à-dire une conception des corps célestes et de la terre, qui invalide les conséquences déterministes liées à la représentation commune de l'action et de l'influence des astres sur les substances terrestres. Selon cette représentation commune du monde céleste, chaque planète est contenue dans une sphère et chaque sphère, en fonction de sa position et de son mouvement relatifs, exerce sur la terre une influence spécifique, par exemple sur une faculté particulière de l'âme humaine qu'elle fait naître et dont elle détermine la génération et la corruption, ou le développement et la sénescence. Ainsi considéré, c'est chaque aspect des substances naturelles qui se retrouve dans la dépendance d'une planète et est déterminé par l'action de cette planète. A cette représentation bien connue dans laquelle sept sphères planétaires et une stellaire s'étagent au-dessus de la terre, Maimonide substitue un modèle selon lequel toutes les planètes exceptés le soleil et la lune sont contenus dans une seule sphère qui n'exerce d'influence que sur l'air et non pas sur l'ensemble des éléments ni sur la totalité formée par chacune des substances physiques. Quant aux trois autres sphères, elles influent respectivement sur les trois autres éléments: le soleil, sur le feu (et les saisons); la lune, sur l'eau (et les marées); et la sphère des étoiles fixes, sur la terre (et ses soubresauts). En résumé, Maimonide révoit à la baisse la puissance causale des corps célestes et allège d'autant l'effet de leur action sur les substances naturelles. De ce fait, la capacité humaine d'autodétermination est revue à la hausse. En effet, même si l'influence des corps célestes n'est pas niée, elle est ramenée à des proportions beaucoup plus modestes dans la mesure où l'influence ne s'exerce plus d'une façon générale sur *la totalité* de la constitution physique et psychique des individus, mais seulement sur *un* élément constitutif de leur nature. Qui plus est, c'est indépendamment les unes des autres, c'est-à-dire individuellement, que les sphères exercent leur influence et non plus en tant que constellations fixes à l'influence uniforme, comme c'était le cas chez Ptolémée. Enfin, dans le cas de l'air en particulier, cette influence, parce qu'elle est produite par un ensemble de cinq planètes aux configurations et aux mouvements erratiques perpétuellement différents, devient elle-même extrêmement variée dans ses effets; or, cette variété fortuite est le contraire de l'uniformité qui caractérise l'action déterministe d'une cause. De plus, l'élément air sur lequel agit la sphère de ces cinq planètes est celui qui, selon Maimonide, a l'importance la plus grande dans le fonctionnement, bon ou mauvais, des facultés rationnelle et imaginative. Donc,

dans la mesure où elles sont influencées par un élément extrêmement variable, ces facultés elles-mêmes acquièrent une grande labilité.

En bref, c'est d'une part en restreignant le domaine d'influence des planètes aux quatre éléments et, d'autre part, en introduisant de la variété et du jeu dans l'action causale des planètes, que Maimonide parvient à concevoir un monde physique où la liberté humaine, c'est-à-dire la capacité humaine de changer, peut trouver sa place. On peut néanmoins se demander si le modèle qui consiste à mettre l'élément air sous la dépendance d'un ensemble de planètes aux influences changeantes ne reste pas un modèle déterministe. En effet, dire que l'état des facultés psychiques dépend en dernier ressort d'une multiplicité d'influences astrales n'empêche absolument pas de dire que, même constamment renouvelées, ces influences demeurent déterminantes.

Nous allons voir à présent que, contrairement à ce qu'affirme Gad Freudenthal, le monde physique de Farabi est lui aussi indéterministe. Il l'est même, j'ose le dire, d'une façon bien plus subtile, qui va requérir de mon aimable auditoire encore un effort d'attention.

Les sphères célestes, selon Farabi, sont les causes efficientes des "forces" ou "potentialités" (*quwā*) qui façonnent l'ensemble des substances terrestres et leur permet de se constituer. La raison humaine fait néanmoins exception à cette règle, car la raison ou l'intellect est donné à l'espèce humaine non par les sphères, mais par une entité immatérielle nommé "Intellect agent", *al-'aql al-fa'āl*.

A ma connaissance, Farabi ne dit nulle part que telle planète est la cause de telle faculté psychique, contrairement au modèle standard que Gad Freudenthal croit trouver chez lui. Farabi se contente d'écrire que les sphères exercent leur action en fonction de leurs configurations, de leurs positions relatives et de la vitesse ou lenteur de leurs mouvements, tout cela considéré dans leur rapport à la terre. Il ne précise pas ce que sont les potentialités ou forces que les sphères créent dans le monde terrestre. A défaut de pouvoir lire ses traités perdus sur la physique, nous devons donc conclure que leur action à toutes s'étend à la totalité des réalités physiques.

Selon un plan préétabli, explique-t-il, ou selon un principe immanent à l'ordonnance des êtres appelé "Justice", toutes ces forces ou potentialités possèdent le *droit* de s'actualiser ou de se réaliser dans les substances terrestres à un moment donné et sous un certain rapport. Ainsi, on dira que dans toute substance, la matière et la forme possèdent respectivement un droit - *ḥaqq* – ce en quoi consiste précisément la Justice immanente à tous les phénomènes. Or, ce droit, pour la matière d'une substance, consiste à ce que la substance dans la composition de laquelle elle entre se transforme et devienne autre; inversement, le droit qui revient à la forme de cette même substance consiste dans la perpétuation de l'identité de la substance. Autrement dit, le monde des choses terrestres est un mélange, en proportion constante, de transformations et d'identité. Les choses tout autant se modifient et demeurent identiques à elles-mêmes. Or, pour Farabi, ce mélange est un mélange statistique égal. Cela veut dire que les droits respectifs de la matière et de la forme sont également respectés et s'actualisent alternativement de manière égale. En toute chose, altération et identité ont lieu ou perdurent selon une alternance uniforme, ce qui explique que le monde nous apparaisse constamment à la fois différent et pareil. Je note en passant qu'on trouve ici une transposition physique de la définition même de la démocratie que donne Aristote dans son livre, *La politique*, en même temps que l'idée, aristotélicienne elle aussi, de l'égalité géométrique.

Au niveau le plus fondamental que connaissait la physique à cette époque, à savoir celui des éléments, l'égalité de droit entre la forme et la matière des substances veut dire que les phénomènes d'association et de dissociation du feu, de l'air, de l'eau et de la terre ne sont pas régis par une causalité intelligente qui privilégierait l'un ou l'autre élément sur les trois autres dans la composition des corps sensibles. Ces phénomènes d'association et de dissociation sont bien plutôt dominés, si l'on peut dire, par une causalité homogène dans ses effets, mais

néanmoins aveugle et fortuite. Farabi se contente, semble-t-il, de constater que cette causalité fortuite produit néanmoins des effets uniformes à notre échelle et attribue cette uniformité à une loi statistique universelle qu'il appelle la Justice, comme je viens de le dire. Je mentionne, toujours en passant, que cette façon de voir rappelle dans une certaine mesure l'indéterminisme de la physique moderne et aussi le principe que les physiciens appellent "principe anthropique", du grec *anthropos* qui désigne l'homme en tant qu'être conscient. Je vous en dirais plus si vous le désirez.

(Ce principe se formule à peu près ainsi: tout se passe comme si, dans les premiers instants qui ont suivi le big-bang, le réglage des paramètres régissant les rapports entre les éléments fondamentaux de la matière avait été calculé de telle façon qu'il pût en résulter la constitution d'un univers relativement stable et homogène, *propice* à l'apparition d'un être capable de le comprendre, à savoir l'homme)

Quoi qu'il en soit de ce type de rapprochements anachroniques, dans la mesure où l'association et la dissociation des éléments fondamentaux dont se composent les substances physiques ne sont pas déterminés à l'avance à se produire ou à ne pas se produire, cela signifie, dans le vocabulaire de Farabi, qu'il s'agit de phénomènes qui ne sont aucunement nécessaires, mais seulement possibles, même si c'est un fait constatable empiriquement que cette possibilité se réalise de manière uniforme. Il s'agit là de la catégorie que Farabi appelle *al-mumkin 'alā l-sawā'*, le possible qui tantôt arrive, tantôt non, de manière égale.

Cette non-détermination des formes élémentaires, que je suis tenté de qualifier de "microscopique", se retrouve ensuite à une plus grande échelle et à un autre niveau d'explication. Ainsi, pour revenir aux potentialités que les sphères célestes façonnent lors de la constitution des substances, ces potentialités, une fois produites au jour, se comportent selon une loi autonome qui peut tout à fait entrer en conflit avec l'influence ultérieure que les sphères peuvent exercer sur les substances déjà constituées. Cette "loi", entre guillemets, est ce que Farabi assimile à un principe de similitude-dissimilitude: quand deux forces ou potentialités se renforcent l'une l'autre en vertu de leur similitude, une éventuelle influence céleste qui aurait pu les détruire aura finalement un effet nul; inversement, si deux forces s'opposent à cause de leur dissimilitude, une éventuelle influence céleste qui aurait pu les préserver l'une et l'autre et l'une de l'autre aura là encore un effet nul. En définitive, le monde terrestre est doté d'une consistance propre qui oppose une résistance erratique à l'action des sphères.

Qui plus est, chacune des sphères a une action qui est indépendante, d'une part, de l'action de toutes les autres sphères et, d'autre part, de l'action de l'Intellect agent. Cela veut dire que toutes les actions efficaces et transitives exercées par les corps célestes et l'Intellect agent vis-à-vis du monde terrestre sont hétérogènes et non-coordonnées, dans la mesure où elles peuvent aussi bien se renforcer que s'annuler. Je pourrai y revenir si vous le désirez.

(Prenons un exemple. L'Intellect agent est l'entité qui affranchit l'homme de la matière et lui ouvre les portes de l'immortalité. Il est, dit Farabi, la Providence de l'homme. Imaginons que dans telle région du monde, un homme au naturel philosophe soit sur le point d'accéder au plus haut degré de connaissance et sur le point d'être délivré de la matière qui le rend mortel. L'Intellect agent s'apprête donc à le rendre immortel. Eh bien, si à ce moment-là, la configuration et le mouvement des sphères produisent un cataclysme sur terre – que ce soit un tremblement de terre, une inondation ou une sécheresse et une famine – cet homme, s'il vient à mourir dans ce cataclysme, ne connaîtra jamais l'immortalité, mais se décomposera corps et âme, irrémédiablement. En bref, la Providence de l'Intellect agent aura été mise en échec par un simple concours de circonstances. Le monde et tout ce qui s'y passe est donc contingent.)

Là encore, le génie de Farabi lui fait entrevoir, bien avant l'invention des statistiques, que cette disparité dans l'action respective des sphères et de l'Intellect agent doit néanmoins répondre à une formule probabiliste qu'il baptise d'une expression. L'influence des sphères, dit-il, entre dans la catégorie du possible qui se produit la plupart du temps, *al-mumkin 'alā l-*

akṭar. Cette expression traduit certes une notion aristotélicienne, mais en lui donnant un sens auquel Aristote n'avait pas songé.

Autrement dit, l'influence astrale ne détermine à l'avance aucun effet nécessaire, mais cause seulement des effets possibles. Elle ne produit rien à coup sûr et toujours, mais seulement la plupart du temps et dans la mesure seulement où les forces autonomes qui agissent dans les substances terrestres ne s'y opposent pas.

Comment, se demandera-t-on à présent, cette contingence des phénomènes se manifeste-t-elle dans l'homme. Eh bien, d'une façon simple. L'homme est en tant que tel doué d'une nature première, la *fiṭra insāniyya*, qui est en lui comme la mémoire biologique ou la trace ou l'écho de l'indétermination fondamentale du monde physique. Autrement dit, l'homme sait immédiatement, avant même d'y avoir pensé de manière réfléchie, qu'il n'est pas déterminé à faire ceci ou cela, mais qu'il décide de le faire ou de ne pas le faire. Ainsi, il sait qu'il a une capacité d'action sur et dans un monde de choses possibles. C'est là, pour Farabi, une donnée première et pour cette raison, irréductible de la conscience que l'homme prend de lui-même dans le monde. La notion de possible, parce qu'elle est inscrite dans notre *fiṭra* et notre conscience première, est la première chose que nous connaissons, ce qui signifie que nous savons d'emblée que nous sommes des agents libres, et cela même si nous apprenons plus tard que nos possibilités ont une limite.

Ce thème me conduit à revenir pour finir sur l'idée de prophétie et de révélation.

Ce que je viens de dire de la *fiṭra* est le résumé d'un passage polémique dans lequel Farabi s'adresse aux théologiens de la *Ġabriya* qui niaient tout ensemble et la contingence du monde et la capacité humaine d'autodétermination. Pour eux, tout est nécessaire et déterminé par Dieu, aussi bien les phénomènes naturels que les événements humains. Farabi les accuse de négliger le dictamen de notre conscience qui nous dit que nous sommes libres. Il les accuse de faire violence à l'évidence au nom d'un discours tout fait, la *šarī'a*. Il les accuse, en d'autres termes qui sont de lui et non de moi, de privilégier un discours conventionnel qui ne reflète l'opinion que d'un homme isolé, et de négliger du même coup notre bien le plus précieux qui est ce que chacun de nous connaît grâce à sa nature, la *fiṭra*². En somme, il pose l'alternative suivante: soit la *fiṭra* et la raison, soit la *šarī'a* et l'opinion qu'aucune autre religion auparavant n'avait soutenue, à savoir que l'homme n'est pas libre. Soit nous partons des données premières de connaissance que recèle la *fiṭra* et nous les ordonnons de manière rigoureusement logique, comme le font les philosophes; soit nous décidons de partir d'une opinion isolée au simple motif qu'elle a été soutenue par quelqu'un de fameux, mais sans éducation, *laysa bi-nabiḥ*.

Tout ceci pour attirer votre attention sur le fait qu'au contraire de ce qu'on soutient communément, on ne trouve absolument pas chez Farabi l'idée que le prophète est en même temps un philosophe. Je termine sur ce point en disant que Maimonide était parfaitement au fait de la position de Farabi sur la prophétie et la révélation, comme on peut s'en convaincre en lisant par exemple la seconde partie du *Guide des égarés* et notamment cette phrase (II, 37, p. 292 Munk) où il nous met en garde, en s'inspirant de Farabi (*Fuṣūl muntaza'a*), contre les hommes qui, sans avoir reçu la moindre éducation scientifique, croient cependant avoir des visions prophétiques et se prennent pour des prophètes. C'est que, pour Maimonide comme pour Farabi, seul l'homme qui s'est consacré à l'étude de la science, c'est-à-dire de la philosophie aristotélicienne, pourra au bout du compte s'unir à l'entité immatérielle dont je

² Farabi leur fait remarquer ironiquement que la possibilité même qu'ils ont de se tromper si lourdement dans leurs paroles et dans leurs actes repose en dernière analyse sur la possibilité qui existe dans les choses et qui est le contraire de la nécessité divine qu'ils veulent voir partout.

parlais tout à l'heure, à savoir l'Intellect agent. Or, seul celui qui s'est uni à l'Intellect agent peut recevoir le flux immatériel et la révélation. La révélation n'est d'ailleurs qu'un autre nom de l'union avec l'Intellect agent. A partir de là, puisqu'il faut être un philosophe parfait pour devenir ensuite un prophète, on pourrait être tenté de demander à Maimonide s'il est possible d'envisager qu'un homme soit devenu prophète avant l'apparition et la diffusion de la philosophie. Tout porte à croire, me semble-t-il, que cela est impossible. Or, puisque tel est le cas, comment Maimonide lui-même peut-il prétendre sérieusement que Moïse était un prophète accompli? S'il s'autorise à soutenir cette assimilation, c'est en fait au prix d'une fiction qui consiste à faire du récit de la *Genèse* et du *Livre d'Ezéchiel* l'équivalent d'un compendium des sciences physique et métaphysique. Nous sommes donc tenus de croire que Moïse avait appris au moins la physique dans la *Genèse*. Quant à la métaphysique, Moïse n'a pas pu l'apprendre puisque le livre d'Ezéchiel n'avait pas encore été écrit. Cette fiction, comme on le voit, a donc bien un prix, qui est celui de la vraisemblance d'une thèse qui ne relève plus de la philosophie, mais bien de la foi personnelle. A moins que Maimonide ne veuille justement attirer notre attention sur le caractère fictif de tout rapprochement entre prophétie et philosophie – ce qui est tout à fait possible aussi.

Pour le reste de ce que nous avons vu, il conviendrait de se demander quelle est, de la physique ou de l'éthique, la discipline qui commande à l'autre. Je m'explique. J'ai intitulé ma communication "la sous-détermination physique de l'éthique". Par cette formule, vous l'aurez compris, je voulais dire que l'éthique respective de Maimonide et de Farabi reposent sur une certaine conception du monde physique. En effet, le but de chacun est de fonder en raison l'existence de la liberté humaine. Or, la liberté ne devient vraiment concevable que dans un monde qui admet une certaine indétermination. Il fallait donc d'abord poser les bases d'un monde indéterminé pour ensuite être en mesure d'affirmer la liberté de l'homme. Cela dit, vous aurez peut-être noté que chez l'un comme chez l'autre, la liberté est certes quelque chose qu'il est possible de fonder en raison, mais ce n'est pas pour autant une chose qui s'explique vraiment en elle-même. Elle est là avant qu'on y réfléchisse. C'est un fait irréductible, un point de départ dont il faut partir. La liberté est un fait, c'est-à-dire quelque chose qu'il serait absolument vain et absurde de vouloir nier. Je serais donc tenté de dire que ce n'est pas, en définitive, la physique qui fonde l'éthique chez ces deux penseurs, mais l'inverse: il se pourrait en effet que la reconnaissance de la liberté de l'homme ait orienté les deux hommes vers la recherche d'une explication physique *ad hoc*. Ce faisant, ils auront découvert ce que des philosophes postérieurs ont appelé l'intérêt de la raison. L'intérêt de la raison, pour Farabi et Maimonide, consistait à montrer que l'homme est libre, arguments physique à l'appui. Cela veut dire que la première prémisse de leur raisonnement sur la nature du monde, déterminée ou indéterminée, n'était pas elle-même une prémisse proprement physique, mais bien un principe éthique. Quoi qu'il en soit de la validité de leur raisonnement, je suis heureux de noter que la physique moderne semble confirmer leur conclusion. Nous sommes bien, semble-t-il, dans un monde aux fondements matériels indéterminés.