

Le temps : prisme de décomposition du Guide des Egarés

À l'époque où Maïmonide (1134 Cordoue - 1204 Fostat) écrit le Guide des Egarés, la philosophie est dominée par Aristote et ses commentateurs arabes. Nous allons essayer de montrer en quoi la structure du Guide est fondamentalement liée à un héritage grec dont le Cordouan n'arrive pas à se départir : l'idéal statique de la science hellénistique. Pour n'avoir pas estimé la distance qui sépare la Bible de la philosophie telle qu'elle se présente à son époque, Maïmonide n'a pas vu la brèche qu'opère le problème de la création *ex nihilo* au sein de la philosophie aristotélicienne. Cet article s'oppose en cela à la lecture de Jacob Gordin dans son texte « Maïmonide, Aristote ou le sens de l'histoire »¹.

1/ Le projet maïmonidien d'interprétation de la Bible.

Maïmonide précise son objectif dans l'introduction du Guide des Egarés (p.6²) :

Ce traité a d'abord pour but d'expliquer le sens de certains noms qui se présentent dans les livres prophétiques. Parmi ces noms il y en a qui sont homonymes, mais que les ignorants prennent dans l'un des sens dans lequel l'homonyme est employé ; d'autres sont métaphoriques, et on les prend dans le sens primitif dont la métaphore est empruntée ; d'autres enfin sont amphibologiques, de sorte que tantôt on croit qu'ils sont employés comme noms appellatifs et tantôt on se figure qu'ils sont des homonymes. (...) Car le but de ce traité tout entier et de tout ce qui est de la même espèce est la science de la loi dans sa réalité, ou plutôt il a pour but de donner l'éveil à l'homme religieux chez lequel la vérité de notre loi est établie dans l'âme et devenue un objet de croyance, qui est parfait dans sa religion et dans ses mœurs, qui a étudié les sciences des philosophes et en connaît les divers sujets, et que la raison humaine a attiré et guidé pour le faire entrer dans son domaine, mais qui est embarrassé par le sens extérieur (littéral) de la Loi et par ce qu'il a toujours compris ou qu'on lui a fait comprendre du sens de ces noms homonymes, ou métaphoriques, ou amphibologiques, de sorte qu'il reste dans l'agitation et dans le trouble. Se laissera-t-il guider par sa raison et rejettera-t-il ce qu'il a appris en fait de ces noms ?

¹ Les nouveaux cahiers. N°31, hiver 1972-73. Réédition Dans *Ecrits le renouveau de la pensée juive en France* (Albin Michel 1993).

² Les références sont celles de la réédition, chez Maisonneuve et Larose (2003), de la traduction annotée de Salomon Munk.

Le projet est donc avant tout une interprétation de la Bible. Pourquoi réinterpréter la Bible ? Quelle torsion le Cordouan veut-il imposer aux versets ? La Bible semble montrer, dans son sens obvie, un Dieu qui est dynamique, qui agit dans le monde et dans le temps.

2/ Le temps dans la philosophie antique et ses conséquences herméneutiques.

Maïmonide tente d'éliminer cette vision pour donner une image atemporelle du Dieu biblique. En ce sens, il reste tributaire des postulats concernant le temps pour la philosophie antique. Bergson résumera bien la situation : « *Au fond de la philosophie antique gît nécessairement ce postulat : il y a plus dans l'immobile que dans le mouvant, et l'on passe par voie de diminution ou d'atténuation de l'immutabilité au devenir* »³.

Ce fondement ne sera pas discuté par Maïmonide. Il faudra donc nier à Dieu toute compromission avec le temps, le montrer dans son éternité, son intemporalité, son impassibilité, ainsi que récuser au divin toute forme de changement (I-55). Le temps est « *un accident qui compète au mouvement* »⁴, c'est-à-dire que le temps est une grandeur physique dont on ne peut parler que pour le mouvement⁵, or seul ce qui est matériel peut subir une transformation : temps et espace sont duels chez Aristote⁶. Ainsi, tout ce qui suggérera une matérialité de Dieu ou une temporalité devra être réinterprété : ce sera l'objet de la première partie du Guide.

Prenons comme exemple, pour le problème de la non-spatialité de Dieu, le mot *Tselém* (I-1 ; p.35) : il sera compris comme « *compréhension intellectuelle* » et non « *forme* » comme le voudrait l'hébreu standard. Pour le problème de l'immutabilité (l'intemporalité), les termes '*ala* (monter) ou *yarad* (descendre) appliqués à Dieu désigneront respectivement la révélation

³ *L'évolution créatrice*. PUF 2001 ; p.315. On consultera avec profit la « Note sur l'éternité, le temps et le concept » dans « Introduction à la lecture de Hegel », d'Alexandre Kojève p.336 à 380. (Gallimard. Collection tel). L'auteur passe en revue les grands systèmes philosophiques grecs pour examiner comment ils se sont positionnés entre le temps et l'éternité.

⁴ Définition tirée de la *Physique* d'Aristote. Voir I-52 ; p199 et note 1. I-73 ; p.380. II-introduction ; p.15. II-13 ; p105.

⁵ Rappelons que « *mouvement* » s'entend souvent comme « *transformation* », par exemple la fusion de la glace.

⁶ Fondamentalement ceci est lié à la vitesse finie des transformations dans la physique grec. On sait que de Galilée à Einstein (exclu), la vitesse des objets n'a pas de limite supérieure. Einstein, aussi bien en relativité restreinte que générale, assignera aux vitesses une limite supérieure : la célérité de la lumière dans le vide, avec les conséquences théoriques et pratiques que cette limite impliquera. Ainsi du 17^{ème} au 19^{ème} siècle, le temps et l'espace seront indépendants. Le vingtième siècle reviendra sur cette indépendance, en tout cas en ce qui concerne les deux relativités. Cependant, la physique quantique n'arrive pas (pour le moment) à intégrer cette limite supérieure dans son édifice théorique. Voir pour une illustration de ces questions classiques « La matière-espace-temps » de Gilles Cohen-Tannoudji et Michel Spiro (Folio essai n° 138).

« descendant sur le prophète » et « la cessation de cet état d'inspiration prophétique » (I-10 ; p.57). Maïmonide expliquera ainsi de nombreux noms et verbes qui s'opposent à la conception courante de Dieu pour le philosophe de cette époque⁷.

3/ Difficultés liées à la création *ex nihilo*.

Un second problème retient notre auteur dans la première moitié de la deuxième partie du Guide : la création *ex nihilo*, c'est-à-dire à partir du néant. Là encore, comment comprendre que le monde peut être créé à l'intérieur d'un temps sans début ni fin ? Maïmonide explique que ni Aristote ni Platon n'admettaient la création *ex nihilo* (II-13 ; p.104 à 114).

Alors que Platon soutenait l'existence d'un démiurge qui informait la matière première qui coexistait avec Lui, Aristote pensait « *qu'aucune chose matérielle ne peut être produite sans une matière (préexistante) (...) que le temps et le mouvement sont éternels et permanents, sans naissance ni corruption* »⁸. Le jeu sera serré : Maïmonide avoue que la création *ex nihilo* « *ne peut pas non plus [tout comme la thèse de l'éternité du monde] être établie par une démonstration rigoureuse* » (II-16 ; p.128). Il sera donc amené à trouver la thèse qui présente « *le moins d'invraisemblances* » (II-23 ; p.180), à partir d'une argumentation astronomique (II-24 ; p.182 à 195).

Bien que les textes bibliques pourraient s'interpréter allégoriquement en faveur de l'éternité du monde, le Cordouan ne le fera pas, car contrairement à l'incorporalité de Dieu qui a été démontrée et exige d'interpréter allégoriquement les textes, l'éternité du monde « *n'a pas été démontrée, et par conséquent il ne convient pas de faire violence aux textes et de les interpréter allégoriquement pour faire prévaloir une opinion dont on pourrait aussi bien faire prévaloir le contraire en raisonnant d'une autre manière (...). Mais admettre l'éternité (du monde) telle que la croit Aristote, c'est-à-dire comme une nécessité, de sorte qu'aucune loi de la nature ne puisse être changée et que rien ne puisse sortir de son cours habituel, ce serait saper la religion à sa base, taxer de mensonges tous les miracles, et nier tout ce que la religion a fait espérer ou craindre (...)* ». (II-25 ; p.196).

⁷ I-1 à I-16, I-18 à I-31, I-36 à I-45 et I-65 à I-67, soit 41 chapitres !

⁸ Je n'esquisserai pas la conception platonicienne du temps (voir Timée 37 et 38). En effet, Maïmonide ne semble pas s'en réclamer explicitement. On pourra consulter Sarah Klein Breslavi, *Piroush HaRambam LeSipour Briyat HaOlam*, Magnes, 1987, p. 228-260 pour une conception opposée à la nôtre (Je remercie Samuel Elikan pour cette référence).

Maïmonide continue :

Il faut savoir que dès qu'on admet la nouveauté du monde, tous les miracles devenant possibles, la (révélation de la) Loi devient possible aussi, et toutes les questions qu'on pourrait faire à ce sujet s'évanouissent. Si donc on demandait : pourquoi Dieu S'est-il révélé à tel homme et pas à tel autre ? Pourquoi Dieu a-t-Il donné cette Loi à une nation particulière, sans en donner une à d'autres ? Pourquoi l'a-t-Il donnée à telle époque et ni avant ni après ? Pourquoi a-t-Il ordonné de faire telles choses et défendu de faire telles autres ? (...) la réponse à toutes ces questions serait celle-ci : c'est ainsi qu'Il l'a voulu, ou bien c'est ainsi que l'a exigée Sa sagesse. (Ibid.)

Mais il affirme par ailleurs :

Cette question –à savoir si le monde est éternel ou créé– restant indécise, j'accepte la solution donnée par la prophétie, qui explique des choses auxquelles la faculté spéculative ne saurait arriver (II-16 ; p.129).

Fort de cette remarque, il faudra légitimer la prophétie d'une manière générale, de façon à convaincre les égarés relativement à cette question, ce qui sera l'objet des chapitres 32 à 48 de la deuxième partie.

4/ De la prophétie

La question de la création *ex nihilo* occupe de nombreux chapitres et justifie à elle seule les très longs développements sur la prophétie. Rappelons que Maïmonide écrit :

Si cette émanation [divine] se répand à la fois sur les deux facultés, je veux dire sur la rationnelle et l'imaginative, [comme nous l'avons exposé et comme l'ont exposé d'autres philosophes], et que l'imaginative a été créée primitivement dans toute sa perfection, c'est là ce qui constitue la classe des prophètes (II-37 ; p.291)⁹.

La prophétie ne peut faire violence à la faculté rationnelle, ce qui a pour conséquence que la création *ex nihilo* peut aussi se réclamer d'une certaine rationalité :

Sache que la prophétie, en réalité, est une émanation de Dieu, qui se répand par l'intermédiaire de l'intellect actif sur la faculté rationnelle d'abord, et ensuite sur la faculté imaginative. (II-36 ; p.281)

Il précise plus loin :

⁹ Voir aussi II-38 ; p.297, pour le développement de la faculté intellectuelle dans l'état prophétique.

Ce n'est que sur elle [la faculté rationnelle] que s'épanche (directement) l'intellect actif qui la fait passer à l'acte, et c'est par la faculté rationnelle que l'épanchement arrive à la faculté imaginative. (II-38 ; p.298)

5/ Tentative de Jacob Gordin pour aplanir ces difficultés

Jacob Gordin a voulu en déduire que *« le problème de la création cesse d'être un problème de l'être naturel, cosmologique, pour devenir un problème de l'histoire et de la philosophie de l'histoire, (...) mais dans ce monde éternel que domine l'inexorable nécessité ou l'aveugle hasard, il n'y a pas de place pour l'homme et son histoire, car il n'y a pas de place pour la liberté, (...) ce qui arrive à l'humanité cesse d'être un enchaînement de processus dits du développement naturel, indifférents les uns aux autres, et acquiert un sens central en devenant l'histoire messianique. »*

Pourtant, Gordin commet une erreur logique : ce qui est démontré, ce n'est pas la liberté humaine mais la liberté divine. Abrabanel¹⁰ ne fera pas la même erreur : pour lui la création *ex nihilo* permet l'existence de miracles (comme le dit Maïmonide lui-même), mais aussi, par conséquent, *« la rétribution des actes promis par la Torah. Car la récompense et la punition pour l'application des commandements ou leur transgression ne sont pas des phénomènes naturels. Comment envisager que la peine de retranchement pour avoir mangé des graisses interdites, ou qu'une vie plus longue pour avoir renvoyé la mère [avant d'avoir pris l'oisillon] soient naturels, ainsi que les autres récompenses liées à l'accomplissement des commandements, si ce n'est que telle est la volonté du créateur, pour qui tout est possible comme la glaise dans la main du potier ? »*¹¹ .

Ainsi, la liberté créatrice n'est pas nécessairement accordée à l'homme comme le voudrait Gordin. Ce qui lui est accordé, c'est le libre-arbitre, qui est la condition nécessaire pour parler de rétribution. Maïmonide y reviendra lorsqu'il abordera le problème de la Providence (III-17 ; p.124). Plus, Maïmonide n'accorde pas à l'homme la place que voudrait lui accorder Gordin, comme le Cordouan le montrera tout au long du chapitre 13 de sa troisième partie.

¹⁰ *Mifalot Elokim*. Premier discours. Chapitre 3 ; p.14. Il ne fera que développer ce qu'a écrit le Cordouan : *« Taxer de mensonges tous les miracles, et nier tout ce que la religion a fait espérer ou craindre »*.

¹¹ *Mifalot Elokim*. Premier discours, chapitre 3. Ed. Otsar Haposskim p.14.

La définition de la notion de temps comme « *accident qui compète au mouvement* » est bien le temps des phénomènes naturels. Cette définition ne sera pas modifiée tout au long du Guide. Après avoir montré l'importance de la création du monde *ex nihilo* (II-30 ; p.233), Maïmonide ramène un *midrash* selon lequel « *l'ordre des temps avait existé auparavant [la création du monde]* ». Il s'agit selon lui d'une opinion « *blâmable* » si on la prend dans son sens obvie¹², à savoir « *que le temps existât avant l'existence du Soleil* ».

Une fois admise la création du monde à partir du néant, le Cordouan reste sur une définition du temps de type naturaliste. Maïmonide –en bon aristotélicien– ne parle pas de liberté au sens large, pas plus qu'il ne parle d'histoire ou d'élection, comme le voudrait Gordin. Il reste prisonnier d'une vision du temps sans histoire. Il suit en cela le récit biblique pour qui le déploiement du temps n'est que la succession des erreurs de l'humanité, la lente dégradation de l'état moral des hommes et l'oubli de Dieu¹³.

6/ La prophétie et le dialogue avec Dieu sont-elles possibles ?

Si Dieu se révèle aux hommes par l'intermédiaire de la prophétie c'est donc qu'il intervient dans le temps ! Regardons de plus près le contenu de cette révélation. Maïmonide avait déjà averti :

Je ne pense pas qu'après être arrivé à ce point et avoir reconnu que Dieu existe, mais non par l'existence¹⁴, et qu'il est un, mais non par l'unité, tu n'aies besoin qu'on t'expose (la nécessité) d'écarter de Dieu l'attribut de la *parole*. (I-65 ; p.290)

Dieu ne « parle » pas, et pour une raison simple, c'est que pour parler il faut être un corps, parler nécessite du temps ! S'Il concède à *communiquer* aux hommes, c'est uniquement en « empruntant » la langue humaine, car « *la parole est une chose créée* » (Ibid.).

La création s'entend donc ici comme le signe que tout ce qui existe ne provient pas de l'être de Dieu. Bien au contraire, la création est un miracle qu'a produit la divinité, car comment

¹² Maïmonide en donnera une explication p.235 : « *Tout fut créé simultanément [le premier jour] et ensuite les choses se distinguèrent les unes des autres* ». Je n'ai pas compris comment l'auteur sort de l'aporie, si « *les luminaires furent suspendus le quatrième jour* », le temps pu être scandé durant les premiers jours, alors que le Soleil n'avait pas encore entamé sa course !

¹³ Voir Hilkhote Avoda Zara vé'hokote Hagoyim. I.1.

¹⁴ C'est-à-dire pas de la même façon dont on parlerait d'existence pour les objets, les hommes ou les anges. (Voir I-58 ; p.243)

pourrait-Il avoir besoin d'une créature ? Si Dieu concède à révéler plutôt qu'à *Se* révéler, ce n'est même pas pour dire la Loi, car les juifs n'entendirent lors de la « révélation » sinaïtique que des voix (II-33 ; p.269).

À l'exception des deux premiers commandements qui relèvent « *de la spéculation humaine* », ils n'entendirent donc que ce qu'ils savaient déjà ou –tout-au-moins– ce qu'ils auraient dû savoir. Dieu ne *Se* révèle pas, ne révèle pas la Loi. En fait, ce qu'Il révèle est l'autorité de Moïse, car la « *parole s'adressa à Moïse seul* » (II-33 ; p.268)¹⁵.

Même s'il y a prophétie, l'homme *n'interagit* pas avec Dieu, pas plus que Dieu avec l'homme¹⁶. En éliminant le temps de la théologie, Maïmonide élimine tout médium par lequel l'homme pourrait interagir avec Dieu¹⁷. L'homme ne pourra même pas parler *sur* Dieu : en maintenant Dieu dans son éternité, il n'a pas la capacité de « parler de Dieu », il est contraint à regretter d'en avoir trop dit, c'est le sens de la « *théologie négative* » :

Les attributs négatifs sont ceux dont il faut se servir pour guider l'esprit vers ce qu'on doit croire à l'égard de Dieu ; car il résulte de leur part aucune multiplicité, et ils amènent l'esprit au terme de ce qu'il est possible à l'homme de saisir de Dieu. (I-58)

Autant dire que l'homme est astreint à demeurer dans l'énigme de la question du divin.

Donc Dieu ne révèle pas Sa Loi aux hommes, Il la révèle à un homme chargé de la dire aux autres hommes. Comment cela est-il possible ? Pour cela, le Cordouan doit s'exprimer sur le problème général de la « Providence », objet de la troisième partie du Guide.

7/ La Providence peut-elle être personnelle ?

C'est toujours au sein de cette version aristotélicienne de la temporalité que se comprend la Providence. En effet, Aristote ne reconnaît de providence que générale:

¹⁵ Voir sur la question de l'autorité de Moïse, Yéssodei hatorah 8.1.

¹⁶ On trouvera en III-51 ; p. 440, Une expression qui semble montrer le contraire. Il n'en n'est rien, il s'agit pour l'homme de tourner sa pensée vers Dieu, et si Dieu reste lié à celui qui se consacrerait à Lui, ce n'est pas parce qu'Il serait transformé par la prière, mais car il *agit* en sa faveur.

¹⁷ Il reste encore la prière, mais même si Maïmonide nous a donné quelques indications sur ce sujet, la prière qu'il préconise s'approche plus d'une méditation que d'une demande. Voir à ce sujet III-51. Pour une autre approche, on pourra consulter <http://www.bmj.org.il/files/1991294403062.pdf>.

Il émane de la Providence en question quelque chose qui a pour effet de conserver et perpétuer les *espèces*, tandis que la permanence des individus est impossible (III.17 ; p.117).

Aristote a trouvé l'éternité sur Terre dans le cycle reproductif des espèces animales. Certes, cette dimension immanente de l'éternité ne déplaira pas à Maïmonide (p.130), et il voudra la compléter par une providence individuelle. Mais parle-t-il d'histoire, comme le pense Gordin ? Maïmonide détaille son opinion sur la Providence :

C'est que je crois que dans ce bas monde, je veux dire au-dessous de la sphère de la Lune, la Providence divine n'a pour objet, en fait d'individus, que ceux de la seule espèce humaine, et c'est dans cette espèce seule que toutes les conditions des individus, ainsi que le bien et le mal qui leur arrivent, sont conformes au mérite, comme il est dit (Deut. 32, 4) : *car toutes Ses voies sont justice*. (III-17.p.124)

Il ne parle que peu du peuple juif en tant que tel, si ce n'est comme affilié à Avraham. Il n'y a que peu d'histoire individuelle et encore, celle-ci ne compte véritablement que pour certains êtres d'exception :

Seul celui auquel il s'attache quelque chose de cet épanchement (de l'Intelligence divine) participera de la Providence suivant la mesure selon laquelle il participe de l'Intelligence. (III-17 ; p.135)

Maïmonide ne dépassera pas l'image scientifique du temps. C'est pourquoi il sera amené à une aporie qui fera couler beaucoup d'encre : comment concilier « libre-arbitre » de l'homme et préséance divine ?

En effet, drapé dans son éternité, Dieu sait tout et depuis toujours¹⁸. Or l'homme est responsable de ses actes et susceptible d'être rétribué pour eux, c'est donc qu'il en est vraiment l'acteur. La réponse proposée est connue sous le nom de théorie des futurs contingents :

Lorsque Dieu sait qu'un être possible arrive à l'existence, cela ne fait nullement sortir cet être possible de la nature du possible ; au contraire, il conserve cette nature, et la connaissance (anticipée) de ce qui naîtra des choses possibles n'exige pas nécessairement qu'elles se réalisent ensuite de l'une des deux manières possibles. (III-20 ; p151)

¹⁸ Voir I-55 ; p225 et III-20 ; p.147.

Ainsi, l'action de l'homme ne change pas la face du monde, elle demeure au niveau personnel sans conséquence pour le reste de l'humanité.

On comprend que Crescas¹⁹ voudra reléguer la croyance en la création *ex nihilo* à une place secondaire : il a bien vu que le cordouan ne lui accordait une place que vis-à-vis de la question de la rétribution, comme le comprend Abrabanel. Il n'en demeure pas moins que la volonté de mettre la rétribution et le châtement au sein du temps, dans le domaine infra-lunaire (« sur terre ») donne à l'acte (moral) humain, c'est-à-dire l'accomplissement des commandements, son seul domaine d'intervention : la terre. L'action humaine ne dépasse pas la sphère infra-lunaire, et ne « monte » pas jusqu'à Dieu²⁰ !

Conclusion : temps de la nature et temps de la Création.

Maïmonide reste tributaire d'une vision du temps profondément naturaliste. En ce sens, il n'a pas su (pu ?) interpréter la création *ex nihilo* exposée par la Bible, ce qui se traduit techniquement par son incapacité à dépasser la dimension dogmatique de ce postulat.

On pourra comparer la différence entre le temps de la nature et celui d'un temps comme médium de la création, en mettant en parallèle la thèse du *Guide* avec celle de Bergson :

Il y a une grande différence entre la connaissance que l'artiste possède de l'œuvre qu'il a produite et celle qu'un autre possède de cette même œuvre. En effet, si l'œuvre a été exécutée conformément à la science de l'artiste, alors celui-ci, en exécutant son œuvre, n'a fait que suivre sa science ; mais pour tout autre qui contemple cette œuvre et acquiert une connaissance parfaite, la science suit l'œuvre. Ainsi par exemple, l'artiste qui a fait cette boîte dans laquelle par l'écoulement de l'eau se meuvent des poids de manière à indiquer les heures qui sont passées du jour ou de la nuit, connaît et comprend parfaitement toute la quantité d'eau qui doit s'écouler, le changement de position de cet écoulement, chaque fil qui est tiré et chaque boule qui descend. S'il connaît les mouvements, ce n'est pas parce qu'il considère les mouvements qui arrivent en ce moment ; c'est le contraire qui a lieu, car les mouvements qui ont lieu en ce moment n'arrivent que conformément à sa science. (III-21 ; p.155)

¹⁹ Voir *Lumière de l'Eternel*. Trad. E. Smilévitch. Ed.Hermann. Troisième discours. Première section : « La croyance en la création », qui sera placée au rang des « Croyances vraies auxquelles, nous qui avons foi en la Torah divine, devons croire et celui qui renie l'une d'entre elles est qualifié d'hérétique » et non pas parmi « Les axiomes religieux qui sont les bases et les fondements sur lesquels est érigée la maison de Dieu... » (Deuxième discours, p.531).

²⁰ Voir III-54 ; p.465.

Tout est prévu, il n'y a pas d'accident, la cause finale dirige la main de l'artiste avec une certitude qui n'accepte pas l'improvisation : le modèle n'est pas celui de l'artiste, mais celui de l'ingénieur.

Bergson écrira quant à lui :

Le peintre est devant sa toile, les couleurs sont sur la palette, le modèle pose ; nous voyons tout cela, et nous connaissons la matière du peintre : prévoyons-nous ce qui apparaîtra sur sa toile ? Nous possédons les éléments du problème : nous savons d'une connaissance abstraite comment il sera résolu, car le portrait ressemblera sûrement au modèle et sûrement aussi à l'artiste ; mais la solution concrète apporte avec elle cet imprévisible rien qui est le tout de l'œuvre d'art. Et c'est ce rien qui prend du temps²¹.

Chez Maïmonide le temps va diffracter, décomposer la création divine. C'est un regard rétrospectif. Si l'homme crée, ce qu'il crée est connu par avance et il n'y a pas de place pour une confrontation avec la matière qui produirait du neuf ou quelque chose d'inouï : l'homme ne sera jamais l'artiste décrit par Bergson. Selon le Cordouan, l'homme est libre de choisir entre accomplir les commandements ou les transgresser, mais cette liberté n'excède pas ces limites.

²¹ *L'évolution créatrice* ; p.340. Il ne s'agit pas pour nous de prêter un crédit à la théorie bergsonnienne, elle ne nous sert que de pierre de touche pour tester la théorie maïmonidienne. Nous aurions pu ramener d'autres auteurs comme Kojève (*Introduction à une histoire raisonnée de la philosophie païenne*. Voir en particulier la fin du tome III. Gallimard Collection tel. p.390), ainsi que certains éléments de la physique moderne où le temps apparaît dans sa dimension créatrice (penser par exemple au phénomène de cristallisation, ou aux « rouleaux de Bénard »), mais là n'est pas notre propos.