

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 60 (2013)

**Heft:** 2

**Artikel:** Le choix moral dans la pensée de Rabbi Hillel de Vérone

**Autor:** Sadik, Shalom

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-760995>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 14.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

SHALOM SADIK

## Le choix moral dans la pensée de Rabbi Hillel de Vérone<sup>1</sup>

Rabbi Hillel de Vérone (décédé aux alentours de 1295)<sup>2</sup> a consacré la plus grande partie de son œuvre philosophique aux problèmes de l'âme humaine.<sup>3</sup> La compréhension philosophique du choix humain tient une place privilégiée dans sa pensée. Il étudie ce sujet dans plusieurs parties de son principal ouvrage le *Livre des Rétributions de l'Âme*.<sup>4</sup> De plus, R. Hillel a consacré la première des trois *Questions Philosophiques*,<sup>5</sup> écrites après cet ouvrage, à la compréhension de la dynamique interne de l'âme amenant au bon ou au mauvais choix.<sup>6</sup> Cette *Question* est l'un des textes qui traite du processus interne du choix humain de la manière la plus directe dans la pensée juive médiévale. C'est paradoxalement l'un des écrits de R. Hillel le moins étudié par la recherche moderne.<sup>7</sup> Il peut donc être utile, tant pour

<sup>1</sup> Je remercie C. Sirat et Y. Schwartz pour l'aide apporté à la rédaction et l'écriture de cet article.

<sup>2</sup> R. Hillel est né entre 1220 et 1230 dans le nord de l'Italie. Sur sa biographie et son enseignement philosophique voir SERMONETA, G. : *Rabbi Hillel ben Shemuel ben Elazar de Verone et sa pensée philosophique*. Thèse de doctorat Université Hébraïque de Jérusalem: Jerusalem 1962 ; SCHWARTZ, Y. : *Über die Vollendung der Seele. Hebräisch-Deutsch / Hillel von Verona*. Freiburg : Herder 2009, 9-48 ; ZONTA, M. : *La filosofia antica nel Medioevo ebraico*. Brescia : Paideia 1996, 31; 126, 226-228; RIGO, C.: *H. ben Samuel of V.*, in: CRAIG, E. (ed.) : *Routledge Encyclopedia of philosophy*. Tom IV. London : Routledge 1998, 431-433; SIRAT, C. : *Introduction à la philosophie juive au Moyen Âge*. Paris : Vrin 1983, 305-306.

<sup>3</sup> Sur son rôle de traducteur voir ROTHCHILD, J.P. : *Du latin à l'hébreu : quelques problèmes posés par des traductions médiévales*, in: SED-RAJNIA, G. : *Rashi, 1040-1990 : Hommages à Ephraïm E. Urbach*. Paris : Éditions du Cerf 1993, 695-712. Sur son rôle dans la compilation du traité de *Beatitudo de Anima* voir DAVIDSON, H.A. : *Averrois Tractatus de animae beatitudine*, in : LINK-SALINGER, R. : *A straight path: Studies on Medieval philosophy and culture. Essays in honor of Arthur Hyman*. Washington DC : Catholic University of America Press 1988, 57-73 ; GEOFFROY, M./STEEL, C. : *Averroes. La béatitude de l'âme*. Paris: Vrin 2001, 17-37.

<sup>4</sup> Sur ce livre voir la très bonne édition de G. Sermoneta Jérusalem 1981, ainsi que la traduction allemande de Y. Schwartz (traduction avec la collaboration de A. Fidora). Toutes les citations de ce livre sont tirées de l'édition de SERMONETA, G. : *Livre des Rétributions de l'Âme*. Jérusalem : Meqitze Nirdamim 1981.

<sup>5</sup> Ce texte se trouve à la fin de la première édition du *Livre des Rétributions de l'Âme*, Sh. HALBERSTAM. Lyck : Meqitze Nirdamim 1874, 45a-55a. Toutes les citations des Trois Questions sont tirées de cette édition.

<sup>6</sup> Les deux autres Questions sont : 2. Si la mort a été causée par la faute du premier homme. 3. Si la croyance dans la chute des anges est véridique. Sur ces deux Questions et la relation entre les dires de R. Hillel et la pensée scholastique (essentiellement de Thomas d'Aquin) voir G. Sermoneta.

<sup>7</sup> Le *Livre des Rétributions de l'Âme* a été étudié, édité et traduit par G. Sermoneta et Y. Schwartz. Les deux autres Questions ont été étudiées par G. Sermoneta. Seule cette Question

la compréhension de la philosophie de R. Hillel que pour l'étude de la pensée juive médiévale sur le libre arbitre et sa définition scientifique, de consacrer une étude approfondie à l'essence du choix selon R. Hillel.

Le but de cet article est d'analyser le processus psychologique amenant au choix humain dans la pensée de R. Hillel. Dans un premier temps nous établirons le rôle des différentes facultés de l'âme dans les décisions humaines, puis nous étudierons l'explication donnée par le philosophe aux mauvais choix des hommes.

Comme l'a démontré Y. Schwartz sur des questions telles que l'essence de l'âme et son influence sur les miracles,<sup>8</sup> l'originalité de R. Hillel tient pour une grande part dans sa compilation de sources d'origine variée, sources qu'il a modifiées selon sa propre et originale opinion.

Dans la seconde partie de cet article, nous analyserons l'utilisation que fait R. Hillel de ses trois principales sources: Maïmonide; Averroès et St. Thomas d'Aquin<sup>9</sup> afin d'élaborer sa propre opinion sur l'essence du choix et de sa dynamique.

Nous espérons que cette étude permettra, non seulement de faire connaître l'opinion originale d'un philosophe juif (jusqu'à ces dernières années relativement délaissé) sur la question du choix humain, mais aussi de dévoiler un pan des relations intellectuelles entre juifs, chrétiens et musulmans au Moyen-Âge.

#### RÔLE DES DIFFÉRENTES FACULTÉS DE L'ÂME DANS LE PROCESSUS DU CHOIX

L'analyse philosophique de la dynamique interne de l'âme s'interroge sur la relation entre ses diverses facultés. Quels sont les rôles respectifs de la faculté intellectuelle (משכיל), de la sensitive (מרגיש), de celle de la volonté (רצון) et de celle du désir (מתעורר) dans le processus amenant aux choix humains ? Rabbi Hillel établit clairement, vers la fin de sa *Question* sur la faute des anges, que la volonté humaine est semblable à la volonté animale et ne provient pas de la partie intellectuelle de l'âme:<sup>10</sup>

et le commentaire de R. Hillel sur les 25 Propositions de Maïmonide (dans l'introduction de la seconde partie du *Guide des Égarés*) restent jusqu'à présent relativement négligés par la recherche moderne.

<sup>8</sup> Sur ce sujet voir aussi SCHWARTZ, Y. : *Magie, philosophie et kabbale. Le commentaire mystique du Guide des Égarés à la fin du Moyen-âge*, in : *Daat* 64-66 (2009) 99-132 (Heb.).

<sup>9</sup> Les écrits d'Avicenne et de Gundisalius sont, eux aussi, parmi les principales sources de Rabbi Hillel. Mais leur influence sur le rôle des différentes facultés de l'âme et sur la première des trois Questions Philosophiques de Rabbi Hillel est, à mon sens, moins importante.

<sup>10</sup> Sur cette question voir G. Sermoneta, 130-166. Sermoneta compare l'opinion de R. Hillel à celle de Saint Thomas sur ce sujet. La fin de cette Question parle de l'essence de la volonté des anges. R. Hillel dit que pour permettre une faute il faut qu'il existe une certaine dualité entre l'intellective et la volonté, dualité qui n'existe pas chez les anges. Il est intéressant de noter qu'un des développements permettant l'akrasia dans la philosophie de Platon est précisément la division de l'âme tandis que cette division est inexistante dans la philosophie de Socrate, niant la possibilité de l'akrasia. Sur ce sujet voir BOBONICH, Ch. : *Plato*

Et si tu dis qu'il y'a dans leur essence deux principes différents<sup>11</sup>, dans ce cas la volonté qu'ils possèdent (les anges) n'est pas l'intellect, mais (serait) identique à la volonté humaine ou à celle des autres animaux et c'est impossible [...].<sup>12</sup>

Dans ce passage, nous voyons que la volonté des hommes, comme celle des animaux, n'est pas liée à leur intellect. R. Hillel nous apprend à la fin de cette *Question*, que les anges ne peuvent pas fauter car leur volonté et leur intellect sont identiques. La possibilité de la faute humaine découle de la séparation, chez l'homme, de l'intellect et de la volonté.

Rabbi Hillel montre dans plusieurs textes que la volonté est un acte de l'âme.<sup>13</sup> Il explique la relation entre l'âme et l'intellect dans un important passage du *Livre des Rétributions de l'Âme* :

Car il est connu que la sagesse est la forme de l'âme, comme la santé est la forme du corps. Et il en découle ceci : l'âme est la chose grâce à laquelle nous vivons, et nous disons que nous vivons par le vivant [...] et que nous réfléchissons par l'intellect. Il (l'intellect) est la chose grâce à laquelle tout est un seul ensemble et un seul genre. Et étant donné que l'intellect est la forme de toute l'âme en général, comme je l'ai démontré, et le sujet n'agit pas sauf par sa forme comme je l'ai dit. Dans ce cas l'âme accomplira toutes ses actions par l'intellect qui est sa forme. Et donc nous disons de l'âme qu'elle est connue (comme) être du corps naturel. Dans ce cas l'intellect est la forme dans laquelle agit l'âme, cet être du corps naturel, pas seulement l'être de la faculté vivante et sensitive et mouvante, mais aussi intellectuel.

Et de ceci découle que l'intellect donne toute les facultés, et même le vivant et le végétal et le sensitif comme la forme de laquelle viennent toutes les formes, et l'intellect sera la forme du corps naturel par l'âme. Et il se trouvera donc deux formes, l'âme forme du corps et l'intellect forme de l'âme. Et ces deux formes sont comme une seule chose et c'est une nouveauté.<sup>14</sup>

on *Akrasia and Knowing Your Own Mind*, in : BOBONICH, Ch./DESTRÉE, P. : *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinu's*. Leiden : Brill 2007, 41-60 ; Carone, G.R. : *Akrasia and the Structure of the Passions in Plato's Timaeus*, in : IBID, 101-118. Cette analyse de la différence entre Platon et Socrate est aussi basée sur le témoignage d'Aristote dans le début du *Septième Livre de l'Ethique à Nicomaque*. Pour une autre interprétation de Socrate comme permettant aussi la possibilité de l'akrasia voir entre autres : BRICKHOUSE, T./SMITH, N. : *Socrates on Akrasia. Knowledge and the Power of Appearance*, in : BOBONICH, Ch./DESTRÉE, P. : *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinu's*. Leiden : Brill 2007, 1-18.

<sup>11</sup> La volonté des anges et leur intellect.

<sup>12</sup> *Trois Questions*. Lyck 1874, Pp. 54b. Original hébraïque (toute les traductions sont les nôtres, les mots entre parenthèse ont été rajoutés pour améliorer la compréhension du texte) :

וְאִתְּ שֶׁהֵם ב' עֲנִיִּינִים חֲלוּקִים בְּעֶצְמָם, א"כ הַרְצוֹן שִׁישׁ לָהֶם אֵינָנו שְׂכָל, אֵלָא כְּמוֹ רְצוֹן אָדָם אוֹ שׁוֹם בְּע"ח אַחֵר וְזֶה שׁוֹא..

Le but de ce passage est d'affirmer que les anges n'ont pas une volonté identique à celle des hommes.

<sup>13</sup> Par exemple *Livre des Rétributions de l'Âme* I. 3 Pp. 49-50; I, 7 Pp. 101-102.

<sup>14</sup> *Livre des Rétributions de l'Âme*, I, 7 Pp. 143-144. Original hébraïques :



Dans ce passage nous voyons la relation entre l'âme (נפש) et l'intellect humains. L'âme est ce qui donne la vie au corps et qui est également la forme du corps. Mais cette forme possède elle-même une forme qui est l'intellect.<sup>15</sup> R. Hillel affirme que toutes les actions d'un sujet sont accomplies par sa forme. L'intellect est donc, d'une certaine manière, responsable de toutes les actions de l'âme grâce à son niveau ontologique supérieur dont découlent les autres facultés de l'âme. Le philosophe ne dit pas que l'intellect est la seule force de l'âme à fonctionner mais que les autres facultés, appartenant à l'âme en tant qu'âme et dont la forme est l'intellect, proviennent de la forme de l'âme qui est l'intellect. La nouveauté revendiquée par R. Hillel tient dans le fait qu'il établit que ces deux formes ne sont en fait qu'un même élément.

Quelle est donc la place, selon R. Hillel, des différentes facultés de l'âme ? La volonté est une qualité qui appartient à l'âme en tant que telle et non à l'intellect, bien que toutes les facultés de l'âme proviennent de l'intellect doté d'un plus haut niveau ontologique. La faute, impossible chez les anges mais possible chez l'homme, a pour origine la séparation entre la volonté et l'intellect. Par conséquent, l'état positif empêchant la faute est celui où les différentes facultés de l'âme obéissent à l'intellect. La volonté, qui appartient à un niveau ontologique plus bas et donc plus près du corps, décide des actions pratiques de l'homme. C'est pourquoi, lorsqu'éclate un conflit entre la volonté et l'intellect, les actions de l'homme obéissent à la volonté ce qui entraîne la faute. De plus, selon R. Hillel, le corps peut pousser la volonté vers la faute et l'âme doit alors se servir de

כי ידוע שהחכמה היא צורת הנפש, כמו שהבריאיות צורת הגוף. ומזה יוולד כך: הנפש הוא הוא הדבר שבעבורו אנו חיים, ונאמר שאנו חיים בעד החיוני...ונשכיל בעד המשכיל, הוא הדבר שבעבורו יהיה הכל משפט אחד ומין אחד. והואיל שהשכל הוא צורת הנפש אל כולה בכלל, כמו שהראיתי, והדבר לא יפעול אלא בצורתו כאשר אמרתי. אם כן הנפש היא פועלת כל פעולותיה בשכל שהיא צורתה. וכבר נאמר בנפש שהיא נודעת היות מן הגוף הטבעי. אם כן השכל הוא הוא הצורה שבה תפעול הנפש זה ההיות מן הגוף הטבעי לא לבד ההיות שיש לו מכח חיוני ומרגיש ומתנועע, אלא גם השכלי.

ויולד מזה שהשכל נותן כל הכחות, ואפילו החיוני והצומח והמרגיש, כמו הצורה שממנה באים כל הכחות, ויהיה השכל צורת הגוף הטבעי באמצעות הנפש. וימצאו הנה לפי זה ב' צורות, הנפש צורה לגוף והשכל צורה לנפש. ושני הצורות המה כמו דבר אחד וזה חידוש.

<sup>15</sup> Il est certain que nous voyons dans ce passage une influence de la théorie de la multiplicité des formes venant de Rabbi Salomon Ibn Gabirol. R. Hillel a pu connaître cette théorie directement du livre écrit en arabe et dont a été conservée seulement la traduction latine de R. Ibn Gabirol (*Fons vitae*). Son contemporain Rabbi Shem Tov Ibn Falquera a traduit en hébreux des extraits de l'original arabe. Il est aussi très probable que R. Hillel ait connu cette théorie des commentaires de Thomas d'Aquin dans lesquels cette théorie est citée. Par exemple, commentaires du *de Anima* II, 1 note 15. Sur l'utilisation de cette théorie d'Ibn Gabirol par R. Hillel voir Y. Schwartz, 32.

Sur la théorie de la pluralité des formes voir entre autres PRALONG, C. : *La causalité de la matière: Polémiques autour d'Aristote au XIII et XIV siècle*, in : *Revue philosophique de Louvain* 97 (1999) 483-509 ; GILSON, R. : *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris : Vrin (1952) 433-457.

ses diverses facultés pour amener le corps à obéir à l'intellect plutôt qu'à ses impulsions.<sup>16</sup>

La faute, selon R. Hillel, résulte d'une rupture entre le degré ontologique de l'âme et ses actions. Selon l'ordre de la nature, l'âme doit remplir les ordres de sa forme qui est l'intellect comme le corps doit remplir ceux de l'âme. Mais comme il est possible que le corps n'obéisse pas à l'âme, ce qui entraîne la maladie,<sup>17</sup> il est possible que l'âme n'obéisse pas à l'intellect, ce qui entraîne la faute.<sup>18</sup>

La bonne action est donc un enchaînement, passant de l'intellect à la volonté, puis de la volonté à l'acte. Mais comment définir le rôle de l'intellect et de ses diverses facultés dans le processus du choix ?

R. Hillel répond à cette question dans un passage de la seconde partie du *Livre des Rétributions de l'Âme*. Il y décrit les différentes facultés de l'intellect. D'abord il démontre que l'intellect théorétique (שכל עיוני) a pour domaine réservé la connaissance des intellects séparés. Cette science est la vraie sagesse ainsi que la partie la plus importante de la philosophie. Ensuite, R. Hillel décrit les autres facultés de l'intellect:

Et l'(intellect) pratique, il est encore (divisé) en deux modes, car de lui vient la (faculté) cognitive [...] <sup>19</sup> et la (faculté) artisanale [...] <sup>20</sup>. La (faculté) cognitive est celle par laquelle est il considère la chose, si elle vaut la peine d'être faite ou non, et différencie entre ce qui convient et ce qui ne convient pas parmi les actions et les valeurs <sup>21</sup> humaines. Et il est d'une grande utilité pour introduire la réussite de l'âme, car il est le dirigeant et le directeur du désir vers les choses voulues, et il la rend droite : désirant le bien et repoussant le mal [...] <sup>22</sup> Malgré tout cela, il (l'intellect pratique) est aussi théorétique en un sens, c'est-à-dire dans le sens de la recherche et la réflexion qui lui permet de faire la différence entre l'(acte) méritant (d'être fait) et celui ne méritant pas (d'être fait), et (entre) le profitable et le nocif pour tous les sujets proposés à l'acte [...] ainsi la différence entre le théorétique et le pratique est juste dépendante des objets [...] et il n'y a pas de différence entre eux par l'essence mais seulement par la présence accidentelle des objets. Car les objets de (l'intellect) théorétique sont juste le vrai et le faux, et les objets de (l'intellect) pratique sont le bien et le mal.<sup>23</sup>

<sup>16</sup> Sur la manière dont l'âme doit diriger le corps voir *Livre des Rétributions de l'Âme* II, 2 P. 173. Dans ce texte R. Hillel compare l'âme au gouverneur d'une ville rebelle (עיר סוררת).

<sup>17</sup> R. Hillel compare expressément la faute (venant d'un accident dans l'âme) à la maladie (venant d'un accident dans le corps: *Trois Questions*, Pp. 48 a.

<sup>18</sup> Dans le passage suivant, R. Hillel parle de la possibilité d'une influence contraire: l'intellect peut être complètement détruit par les accidents de l'âme. Nous parlerons de cette possibilité plus loin.

<sup>19</sup> Ici R. Hillel donne deux parallèles latines aux termes hébraïques מחשבי.

<sup>20</sup> Ici R. Hillel donne la parallèle latine du terme hébraïque מלאכותי.

<sup>21</sup> Hébreux מדות.

<sup>22</sup> Ici R. Hillel parle de l'artisanale.

<sup>23</sup> *Livre des Rétributions de l'Âme* II, 2 Pp. 159-160. Original hébraïque:

Dans ce texte<sup>24</sup>, R. Hillel explique comment l'intellect influence les actions humaines. L'intellect pratique, et plus précisément sa faculté cognitive, juge quelles actions sont bonnes ou mauvaises et quelles sont celles qui méritent d'être accomplies. Nous voyons ici une double qualité de la faculté cognitive. Elle ne procède pas seulement à un jugement de valeur entre le bien et le mal, mais aussi à un jugement d'intérêt : que vaut-il la peine de faire ou non, qu'est-ce qui est profitable à l'homme ou ne l'est pas. Selon R. Hillel, c'est la même faculté de l'âme qui est responsable de ces deux types de considération et de décision.

La faculté cognitive n'est pas uniquement responsable de l'appréciation des différentes actions mais elle juge aussi des différentes valeurs morales à la base de ces actions. Selon R. Hillel, cette faculté est non seulement celle qui aide l'homme à choisir s'il doit se lever pour aller prier ou rester endormi, mais aussi celle qui donnera aux différentes valeurs leur place réciproque. Par exemple qu'y a-t-il de plus important : s'engager dans l'armée et remplir son devoir envers sa patrie ou rester à l'arrière pour s'occuper d'un parent malade et remplir ainsi son devoir filial ? Ces deux types de questions dépendent selon R. Hillel de la faculté cognitive de l'intellect pratique.

De plus, chaque humain a le devoir d'utiliser cette faculté pour apprécier la qualité de ses différentes habitudes morales. R. Hillel adopte la théorie du juste milieu de Maïmonide comme base de son éthique.<sup>25</sup> L'homme doit évaluer s'il est assez, trop ou insuffisamment généreux, calme

והמעשי הוא עוד על ב' פנים, כי ממנו מחשבי... וממנו מלאכותיי... המחשבי הוא אותו שבו יהיה ההשתכלות בדבר, אם ראוי שיעשה או לאו, ומבדיל בין הנאות והבלתי נאות בפעולות ובמדות אנושיות. והוא מבוא גדול אל הצלחת הנפש, כי הוא הוא המנהיג והמנהל את הכח המתעורר על הענינים הרצוניים, ומיישר אותו לראות בטוב ולמאוס ברע... אמנם עם כל זה הוא גם כן עיוני מצד אחד, כלומר מצד העיון והשתכלות שיש לו להבדיל בין הראוי ובלתי ראוי, והמועיל והמזיק בכל הענינים המובאים אל המעשה... לפי זה שהפרש שיש בין העיוני והמעשי הוא רק לפי הנכחיים... ואין הפרש ביניהם בעצם אלא במקרה הנכחיים. כי נוכחי העיוני הם האמת והשקר לבד, ונוכחי המעשי הם הטוב והרע.

<sup>24</sup> Qui est sans conteste une adaptation du deuxième des *Huit Chapitres* de Maïmonide.

<sup>25</sup> *Livre des Rétributions de l'Âme* II, 1 P. 153 ; II, 2 Pp. 165-166. A propos de cette théorie voir aussi ARISTOTE : *Ethique à Nicomaque* I et aussi III and IV *Ethique à Eudeme* II, 3 et III; AL FARABI : *Fusûl Al-Madani'* I, 16. Maïmonide : *Huit Chapitres* essentiellement Chapitre Quatre. Sur le rapport entre Maïmonide et Al Farabi voir DAVIDSON, H. : *Maimonides Shemonah Peraqim and Alfarabi's Fusûl Al-Madani'*, in : HYMAN, A. : *Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy*. New York : American Academy for Jewish Research 1977, 116-133 ; WEISS, R.L. : *Maimonides' Ethics - The Encounter of Philosophic and Religion Morality*. Chicago : University of Chicago Press 1991, 9-32. A propos de la relation entre Maïmonide et Aristote voir : FOX, M. : *The Doctrine of the Mean in Aristotle and Maimonides. A Comparative Study*, in : STEIN, S./LOEWE, R. : *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*. London : The University of Alabama Press 1979, 93-120 ; FRANK, D.H. : *Humility as a Virtue. A Maimonidean Critique of Aristotle's Ethics*, in : ORMSBY, E.L. : *Moses Maimonides and his Time*. Washington : Catholic University of America Press 1989, 89-99 ; FRANK, D.H. : "With all your Heart and with all your Soul..." *The Moral Psychology of the Shemonah Peraqim*, in : LEVINE, H./COHEN, R.S. : *Maimonides and the Sciences*. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers 2000, 25-33; JACOBS, J. : *Aristotle and Maimonides. The Ethics of Perfection and the Perfection of Ethics*, in : *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002) 145-163.

etc. Ces valeurs et ces habitudes morales n'appartiennent pas en propre à l'intellect et à ses différentes facultés mais au désir. Cette faculté<sup>26</sup> est responsable de la volonté et des différentes habitudes morales. Selon R. Hillel, les humains doivent se servir de leur intellect et de sa faculté cognitive pour dominer le désir et faire en sorte que leur volonté et leurs habitudes morales soient en accord avec ce qu'ils considèrent comme bien et profitable.<sup>27</sup>

Vers la fin de ce texte, R. Hillel prend position en faveur de l'opinion d'Avicenne<sup>28</sup> selon laquelle il n'y a pas de différences essentielles entre l'intellect pratique et l'intellect théorétique. La seule différence est que leur objet est d'un genre différent.<sup>29</sup> Les objets de l'intellect théorétique sont la vérité et le mensonge, c'est-à-dire des objets théorétiques et abstraits, le vrai ou le faux. Les objets de l'intellect pratique sont au contraire des éléments pratiques, qualifiés de vrai ou de faux, et caractérisés par leurs natures changeantes. La même action pourra être bonne ou mauvaise, selon les circonstances.<sup>30</sup> Cette définition de la différence entre les deux facultés intellectuelles est importante pour notre étude car elle montre qu'il n'y a pas de différence essentielle entre la pensée pratique et la pensée théorétique. L'intellect est un et fonctionne de la même manière, qu'il soit pratique ou théorétique. La différence entre l'intellect pratique et théorétique ne réside que dans le nom attribué à des objets différents, définissant la même action intellectuelle.

Donc, selon R. Hillel, la bonne décision est prise par l'homme qui utilise son intellect pour découvrir la vérité, dominer et juger la nature de son désir, ainsi que pour conduire ses différentes capacités (habitude morale, volonté et autres valeurs) vers des actions bonnes et positives.

<sup>26</sup> Sur la manière dont cette faculté doit servir Dieu et sur ses diverses capacités (dont la volonté). Voir *Livre des Rétributions de l'Âme* I, 2 Pp. 165.

<sup>27</sup> R. Hillel décrit dans le passage suivant (*Livre des Rétributions de l'Âme* II, 2 Pp. 162-165) la manière dont l'homme doit se servir de ses facultés sensibles et désirantes. R. Hillel se base sur Maïmonide, *Huit Chapitres* Chapitre Deux, disant que les fautes et les bonnes actions viennent uniquement de ces deux facultés.

<sup>28</sup> AVICENNE : *Kitab al-Najat* II, 6, 4 (RAHMAN, F. : *Avicenna's De Anima. Being the Psychological Part of Kitâb Al-Shifâ*. London : Oxford University Press 1959, 32-33).

<sup>29</sup> Sur ce sujet voir aussi *Livre des Rétributions de l'Âme* I, 7 P. 120.

<sup>30</sup> Sur le sujet de la différence entre le bien et le mal d'une part et la vérité et le mensonge de l'autre voir MAÏMONIDE : *Guide de Égarés* I, 2 (première partie chapitre deux, ainsi que pour les citations qui suivent). A propos de cette différence chez Maïmonide voir entre autres : KLEIN-BRASLAVY, S. : *Maimonides Interpretation of the Adam Stories in Genesis. A Study in Maimonides Anthropology*. Jerusalem : Magnes 1986, (heb.) 141-149 ; HARVEY, W.Z. : *Maimonides and Spinoza on the Knowledge of Good and Evil*, in : *Iyyun* 28 (1978) (heb.), 167-185 ; KASHER, H. : 'Hakham', 'Hasid', and 'Tov', in *Maimonides' Writing: A Study in Terms and their Reference*, in : *Maimonidean Studies* 4 (2000) 81-106 ; KREISEL, H. : *Maimonides' Political Thought. Studies in Ethics, Law and the Human Ideal*. New York : State University of New York Press 1999, 93-124.



## EXPLICATION DE LA FAUTE SELON R. HILLEL

R. Hillel consacre à l'explication de la différence entre les bons et les mauvais choix la première de ses trois *Questions Philosophiques*. L'auteur commence cet ouvrage en affirmant que la liberté est accordée par Dieu à l'homme.<sup>31</sup> De plus, selon lui, il est impossible que le choix humain soit dû au hasard. Le hasard est en effet changeant, et si chaque choix était lié au hasard, cela entraînerait le manque de constance du choix et la diminution de son importance ontologique.

La partie suivante de cette *Question* traite de l'absence de l'influence du corps ou de l'influence sociale sur le choix humain.<sup>32</sup> Les arguments de R. Hillel sont d'ordre philosophique,<sup>33</sup> théologique<sup>34</sup> ou empirique.<sup>35</sup> Il arrive à la conclusion, appuyée sur une citation des *Huit Chapitres* attribués à Maïmonide, que les conditions corporelles et surtout sociales poussent chaque individu dans une direction donnée, mais que l'homme peut choisir et agir contrairement à ses conditions corporelles.

Avant de répondre aux problèmes de la liberté du choix humain, R. Hillel consacre quelques pages à la relation entre la liberté humaine et la connaissance divine.<sup>36</sup> R. Hillel adopte la réponse classique des philosophies juive<sup>37</sup> et chrétienne<sup>38</sup> médiévales. D'abord, il insiste sur la différence

<sup>31</sup> *Trois Questions*, P. 45 a.

<sup>32</sup> *Trois Questions*, Pp. 45 b-46 b.

<sup>33</sup> Par exemple l'âme est la forme du corps. C'est donc l'âme qui agit dans le corps qui pâtit uniquement de ses actions.

<sup>34</sup> Par exemple : Si l'homme était déterminé par son corps qu'elle serait la justification de la rétribution divine?

<sup>35</sup> Par exemple nous voyons que certaines personnes ont un potentiel corporel chaud et sont en fait plus calmes. Et aussi que des justes peuvent naître et être élevés dans une société de pécheurs et l'inverse.

<sup>36</sup> *Trois Questions*, Pp. 46 b-47 b.

<sup>37</sup> Il cite la réponse de Maïmonide dans le *Guide des Égarés* III, 20. R. Hillel rajoute, à juste titre, qu'il développe la réponse de Maïmonide. A propos de l'optique de Maïmonide sur cette question voir note 62. Sur la question de l'omniscience divine et de son rapport avec la connaissance divine dans la pensée juive médiévale avant R. Hillel voir KRYGIER, R. : *A la limite de Dieu. L'énigme de l'omniscience divine et du libre arbitre humain dans la pensée juive*. Paris : Publisud 1998, 41-135 ; KNOLLER, L. : *Das Problem der Willensfreiheit in der älteren jüdischen Religionphilosophie*. Breslau : Koebner 1884 ; STEIN, L. : *Die Willensfreiheit und ihr Verhältniss zur Göttlichen Präscienz und Providenz bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters*. Berlin : Baer 1882 ; ALTMANN, A. : *Free Will and Predestination in Saadia, Bahya and Maimonides*, in : ALTMANN, A. : *Essays in Jewish Intellectual History*. Hanover New-Hampshire : University Press of New England 1981, 35-64 ; HYMAN, A. : *Aspects of the Medieval Jewish and Islamic Discussion of "Free Choice"*, in : MANEKIN, Ch./KELLNER, M. : *Freedom and Moral Responsibility. General and Jewish Perspectives*. Maryland : University Press of Maryland 1997, 136-152.

<sup>38</sup> A propos du libre arbitre dans la pensée scholastique en général voir entre autres VERWEYEN, J. : *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik. Auf Grund der Quellen dargestellt und kritisch gewürdigt*. Heidelberg : C. Winters Universitätsbuchhandlung 1909. Sur l'optique de Thomas d'Aquin voir note 77. Il faut noter que dans la pensée musulmane



entre la connaissance divine et la connaissance humaine, due à la différence de leur essence. Ensuite, il affirme que la prescience divine ne change pas la qualité des événements qu'elle connaît à l'avance. Selon lui, les existants ont trois sortes de principes, (שורשי הנמצאות וראשויותיהן) la forme, la matière et le manque (העדר). A ces trois principes correspondent trois attributs (תוארים): l'obligatoire, le possible (אפשר)<sup>39</sup> et l'impossible.

Selon R. Hillel, la connaissance divine, prouvée par le fait que Dieu est la cause de toutes choses,<sup>40</sup> ne change en rien la nature de l'événement. Ce qui de par sa nature est possible reste possible, bien que la prescience divine connaisse à l'avance quelle possibilité se produira effectivement. R. Hillel est donc un partisan du paradoxe entre la connaissance divine et la connaissance humaine, qui affirme que les hommes ne peuvent comprendre la prescience à cause de la différence entre leur essence humaine et l'essence divine. De plus, R. Hillel soutient la réponse classique : ce qui arrivera dans le futur est connu de Dieu mais ce qui est connu de Dieu ne sera pas causé par cette connaissance.<sup>41</sup>

Dans la suite de cette *Question*, R. Hillel explique la différence entre le choix du bien et le choix du mal:

Et je dis, contrairement à l'opinion de la masse des penseurs, que le choix du bien et du mal ne sont pas semblables. Le choix du bien a effectivement de grandes causes essentielles et non accidentelles comme en ont toutes les autres choses naturelles : ces quatre causes c'est-à-dire « accidentelle » ; la formel ; l'efficiente et la finale la même manière (ces quatre causes) existent dans le choix du bon acte.<sup>42</sup>

Dans la suite de ce passage, R. Hillel expose comment ces quatre causes poussent l'homme à faire le bien. Tout d'abord, sa matière est supérieure à

médiévale l'optique déterministe est plus populaire que dans la pensée juive ou chrétienne de l'époque. A propos des débats entre les différents courants du Kalam musulman sur ce sujet voir WOLFSON, H.A. : *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press 1976, 601-719 ; GRIMARET, D. : *Theories de l'acte humain en théologie musulmane*. Lille : Vrin 1982 ; FRANK, R.M. : *The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of Abd Al-Gabbar*, in : *Le Muséon* 95 (1982) 323-355. A propos de l'opinion d'Averroès voir note 71.

<sup>39</sup> Sur la division entre la puissance (כוח) et la possibilité (אפשר) voir : *Livre des Rétributions de l'Âme* I, 3 Pp. 32-45 ; *Commentaire des 25 Propositions de Maïmonide Trois Questions* 7 P. 35 a ; 23 Pp. 38 a-39 a. Y. SCHWARTZ Pp. 14-15.

<sup>40</sup> Sur cet argument de la connaissance divine voir entre autre Maïmonide *Guide des Egarés* III, 21.

<sup>41</sup> R. Hillel termine sa discussion sur cette *Question* par l'affirmation que Dieu ne change le possible que par un miracle. Et que le changement de nature du possible serait semblable au changement de nature de l'impossible, qui selon Maïmonide (*Guide des Egarés* III, 16) reste impossible même pour Dieu.

<sup>42</sup> *Trois Questions*, P. 47 b. Original hébraïque:

ואומר שאין הבחירה שוה בטוב או ברע כמו שיבינו המונינים, אמנם הבחירה בטוב באמת יש לה סבות גדולות עצמיות בלתי מקרייות וכמו שיש אל כל שאר הענינים הטבעיים ד' סבות כל' חומריית צוריית פועלת תכליתית כן ישנם בבחירת במעשה הטוב...

celle des autres êtres corporels, car elle est prête à recevoir son intellect. Ensuite, la cause formelle est l'âme de l'homme. Puis, la cause efficiente est l'intellect, pratique et théorique, qui pousse l'homme à ressembler aux anges. Et pour terminer, la cause finale est le but de l'homme, c'est à dire, accéder au monde futur.

Nous voyons dans cet important passage que selon R. Hillel, il existe une différence essentielle entre le bon et le mauvais choix.<sup>43</sup> Toutes les facultés naturelles de l'homme tendent spontanément vers le bien. Son âme, son corps et son intellect ont été faits par le créateur avec une tendance vers le bon choix. Ce choix doit amener l'homme au paradis après sa mort. R. Hillel affirme<sup>44</sup> que cette approche, séparant le bon du mauvais choix est une optique originale et personnelle, différente de l'opinion des penseurs qui l'ont précédé.

Comment est-il possible que l'homme, créé pour faire le bien et dont toutes les causes essentielles tendent vers le bien, ait la capacité de choisir le mal ? R. Hillel répond à cette question dans le texte suivant:

Et si tu dis selon ce qui a été mentionné plus haut<sup>45</sup> qu'il y a là (quelque chose) obligeant l'homme à la bonne action et au service (divin). Même si tu lui dis qu'il sera puni pour l'action mauvaise et la rébellion et, cela étant, il ne recevra pas<sup>46</sup> de récompense pour la bonne action étant donné toutes les causes (סבות) qui (l'amènent à) être serviteur de Dieu et l'obligent tellement (à agir) de cette manière. Il y a deux réponses à tes arguments: la première, est que Dieu certes, a fait (l'homme) au commencement complet et droit, comme nous l'avons dit, mais il (Dieu) lui a quand même donné le choix en cadeau et lui a ôté l'obligation [...] <sup>47</sup>. La deuxième raison qui fait que (l'homme) mérite une récompense pour le service (divin) c'est que bien qu'il ait essentiellement, de part la création de sa nature, des causes (סבות) essentielles qui lui apportent la perfection (le poussant à faire le bien). Il y a quand même (des causes) empêchant et enlevant par accident (sa bonne nature) et ce sont les facultés (כח) matérielles comme la faculté sensitive et la faculté désirante, qui sont dans l'âme en tant qu'elle est unie au corps.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> Dans la suite de cette Question, R. Hillel dit expressément que ces deux choix sont de nature essentiellement différente P. 48 b-49 a. En fait selon R. Hillel, le seul rapport entre ces deux choix est leur nom commun (שיתוף השם בלבד).

<sup>44</sup> Affirmation exacte comme nous le verrons dans la deuxième partie de l'article.

<sup>45</sup> L'original hébraïque marque אן כן j'ai traduit 'selon ce qui a été dit plus haut' d'après le contexte.

<sup>46</sup> Malgré la punition pour la rébellion.

<sup>47</sup> Ici R. Hillel explique que le choix (בחיירה) a été accordé à l'homme pour qu'il soit possible de lui accorder la récompense s'il fait le bon choix.

<sup>48</sup> *Trois Questions* P. 48 b. R. Hillel termine ce passage par l'affirmation que l'homme doit choisir les causes essentielles (amenant au bien) plutôt que les causes accidentelles (amenant au mal). Il est intéressant de noter que R. Hillel affirme expressément que ces deux forces resteront dans l'âme après sa séparation du corps (*Livre des Rétributions de l'Âme* I, 5 P. 69; II, 2 Pp. 169-170. Original Hébraïque:

R. Hillel explique qu'il y a une justification, non seulement à la punition divine des fauteurs, mais encore à la rétribution des justes. Le philosophe justifie cette récompense en affirmant que malgré les raisons essentielles qui poussent l'homme à faire le bien, il a encore et toujours la possibilité de faire le mal.

R. Hillel donne deux explications complémentaires au pouvoir qu'a l'homme de faire le mal. Premièrement, une raison d'ordre théologique : malgré les raisons poussant l'homme à faire le bien, Dieu l'a libéré de l'obligation et lui a accordé le choix de faire le bien ou le mal et le rendant ainsi responsable de ses bonnes ou mauvaises actions. Ensuite, une raison d'ordre scientifique et psychologique : R. Hillel explique qu'en plus de sa nature essentielle le poussant vers le bien, l'homme a des facultés pouvant, par accident, l'empêcher de remplir son but qui est de faire le bien et l'entraîner ainsi à commettre de mauvaises actions. Ses facultés appartiennent à l'âme en tant qu'elle est en rapport avec le corps. Ce sont les facultés sensibles et désirantes. Pour ces deux raisons, l'homme, bien que sa nature essentielle le pousse uniquement vers le bien, a la possibilité de faire le mal et mérite donc une récompense lorsqu'il choisit le bien.

Ces deux réponses sont liées. R. Hillel explique dans la deuxième réponse la manière naturelle par laquelle Dieu a donné à l'homme la liberté du choix et l'a libéré de l'obligation.<sup>49</sup> Dieu a placé la nature humaine tendant vers le bien dans un corps, qui par ses facultés, ne tend pas toujours vers le bien. Ces facultés sont particulièrement la faculté sensitive et la faculté désirante. Cela ne contredit pas le fait que l'homme, même en prenant en compte ces dernières facultés, tende encore vers le bien. De par leur essence, ces facultés devraient être soumises à l'intellect. Mais elles ont la possibilité d'agir accidentellement de manière contraire à leur nature et d'amener ainsi l'homme à fauter.

Dans la première partie de cette étude, nous sommes arrivés à la conclusion que, selon R. Hillel, la volonté dépendait de la faculté désirante de l'âme. De par son essence, cette faculté obéit à l'intellect car elle vient d'un degré ontologiquement inférieur. Il est néanmoins possible que, par accident, cette faculté de l'âme se rebelle contre l'intellect et choisisse le mal plutôt que le bien.

וא"ת א"כ יש כאן מכריח לאדם על מעשה הטוב והעבודה, אפי' את"ל שיענש על מעשה הרע והמרי ועכ"ז לא יקבל שכר על מעשה העבודה הואיל ויש לו כ"כ סבות להיות עובד אלוהים והמה כ"כ מכריחות אותו ככה, תשובה לדבריו מב' פנים: הא' שאע"פ שהשם עשאו מתחלה שלם וישר כאשר אמרנו עכ"ז נתן לו הבחירה מתנה ושלל ממנו את ההכרח... הטעם השני שיש לו לקבל שכר על העבודה הוא בעבור שאע"פ שיש לו בעצם מטבע יצירתו הסיבות העצמיות המשלימות אותו כמו שאמרתי, עכ"ז יש לו מניאים ומסירים במקרה והמה הכחות החומריות כחו כח המרגיש וכח המתעורר, שהם בנפש מצד התחברה אל גוף...

<sup>49</sup> Cette optique correspond à celle de Maïmonide affirmant que Dieu agit dans le monde par l'intermédiaire des causes naturelles et que toute les actions naturelles peuvent être attribuées directement à Dieu (*Guide des égarés* II, 48).

Dans la suite de cette *Question*, R. Hillel explique pourquoi des hommes choisissent le mal. Après avoir une fois de plus établi que la nature de l'homme le pousse vers le bien, R. Hillel mentionne des exemples de mauvais choix par accident :<sup>50</sup>

Ce qui est arrivé<sup>51</sup> à celui ayant choisi le mal, c'est qu'un accident est arrivé à son âme et l'a subjugué ou bien qu'est survenue un accident (comme) la faiblesse de ses facultés intellectuelles et le renforcement de ses facultés corporelles, accident dû à une cause (סבה) accidentelle intérieure (à l'homme) ou extérieure comme la société de gens méchants ou la peur des maîtres [...]<sup>52</sup>

Dans ce texte apparaît la différence entre les trois parties de l'homme qui influencent le choix. L'intellect ne peut amener l'homme qu'au bien. C'est pourquoi sa force est positive et amène l'homme au bon choix, tandis que sa faiblesse est l'une des causes du mauvais choix. L'âme, probablement la partie désirante de l'âme qui contient l'intellect, peut être amenée au bien ou au mal. Naturellement, elle doit être soumise à l'intellect, mais elle peut aussi, par accident, être amenée à fauter. La troisième partie est représentée par les facultés corporelles de l'homme. Si ces facultés se renforcent, en parallèle avec la faiblesse de l'intellect, elles peuvent amener l'âme à se soulever contre l'intellect pour parvenir, libérée des limites imposées par l'intellect, au plaisir du corps.<sup>53</sup> Dans ce dernier cas, contrairement, à sa nature, l'intellect est subjugué par les forces corporelles. Ce manque de fonctionnement de l'intellect et ce renforcement des parties corporelles de l'homme entraîne, d'après les passages vus auparavant, la soumission de la volonté à la faculté sensitive et, ensuite, à la faute.

Plus loin dans ce passage R. Hillel confirme la différence entre le bon et le mauvais choix n'ayant de commun que le nom (שיתוף השם) et revient sur la justice de la rétribution des actes humains. A la fin de cette *Question*,<sup>54</sup> R. Hillel paraphrase le grand commentaire d'Averroès<sup>55</sup> sur la physique d'Aristote. Il termine sa *Question* en disant qu'on ne peut se demander d'où vient le mal. Le mauvais choix est un accident qui par définition arrive, sans cause essentielle et qui conduit la plupart du temps au mal.

<sup>50</sup> R. Hillel compare ces mauvais choix venant d'un accident de l'âme à la maladie venant d'un accident du corps.

<sup>51</sup> Le malade, dont il a parlé avant est semblable au fauteur.

<sup>52</sup> *Trois Questions* P. 48 a. original hébraïque:

כן קרה לזה שבחר ברע הוא מקרה שקרה לנפשו והוממה או ממקרה חולשת כחותיו השכליות ותגבורת כחותיו החומריות המתאוות לשום סבה מקרית או פנימית או חצונית כמו חברת אנשים רעים או פחד אדונים...

<sup>53</sup> Sur la possibilité que les facultés corporelles dominent l'âme voir entre autres *Livre des Rétributions de l'Âme* II, 3 P. 200.

<sup>54</sup> *Trois Questions* Pp. 49 a-50 a.

<sup>55</sup> Nous reviendrons sur l'utilisation des écrits d'Averroès dans la deuxième partie de l'article. Il se sert de la traduction latine du grand commentaire avant la traduction hébraïque faite après sa mort. A propos de la date de la traduction hébraïque du grand commentaire sur la physique voir note 73.



Selon R. Hillel le choix a donc pour source non pas l'intellect mais la volonté, qui est elle-même dépendante de la partie désirante de l'âme. Il est d'ailleurs possible que ces deux termes, choix et volonté, soient dans certaines de leurs significations, des synonymes dans la pensée de R. Hillel.<sup>56</sup> De par leur nature, la volonté et l'âme doivent recevoir leurs ordres de l'intellect. Mais à cause de leur indépendance, qui n'existe pas chez les anges, ces facultés peuvent par accident se séparer de l'intellect et amener l'homme à la faute. Le rôle de la faculté sensitive dans le processus de la faute est probablement celui de l'alternative de l'intellect. Les sens sont faits, de par leur essence, pour servir la faculté désirante, cette dernière obéissant à l'intellect. Mais par accident il peut arriver que les sens poussent la faculté désirante à les suivre et à se révolter contre l'intellect.

Le point le plus original de l'interprétation de R. Hillel est la différenciation totale qu'il fait entre le bon et le mauvais choix. A son avis, le bon choix découle de la nature même de l'homme, selon laquelle chaque faculté ontologiquement inférieure est soumise aux facultés supérieures. Tandis que le mauvais choix ne vient pas d'un mauvais penchant ou d'une mauvaise faculté humaine, mais d'un accident empêchant le bon et naturel déroulement du processus de décision. R. Hillel ne décrit pas la nature humaine comme étant tiraillée entre le bien et le mal, mais comme tendant toute entière vers le bien, le mal étant réduit à la condition d'accident. L'opinion de R. Hillel est donc la synthèse de deux points de vue courants dans la philosophie médiévale, le mal est défini comme un manque sans essence propre et l'essence humaine comme étant liée à la faculté intellectuelle.<sup>57</sup>

R. Hillel tire la conclusion extrême de ces deux points de vue et établit clairement que l'homme a été programmé par Dieu pour faire le bien et

<sup>56</sup> Le sens du choix étant une volonté agissant dans les cas où il existe plusieurs possibilités différentes. La volonté a un sens plus large car elle existe aussi dans les cas où il n'y a pratiquement qu'une possibilité. Par exemple R. Hillel dénigre expressément le choix aux anges qui ne peuvent, à son avis, que faire le bien (*Trois Questions* Pp. 54 a-55 a) car le mauvais choix est un accident et les anges ne sont pas soumis aux accidents. A propos du choix voir entre autres *Livre des Rétributions de l'Âme* II, 1 P. 149 ; *Trois Questions* Pp. 45 a-50 a. A propos de la volonté voir entre autres *Livre des Rétributions de l'Âme* I, 1 P. 7 ; I, 3 Pp. 49-50 (de ces passages il ressort clairement que toute action de l'âme bougeant le corps vient de la volonté) ; I, 3 P. 25-26 ; I, 5 P. 67 ; II, 2 P. 149 ; II, 2 P. 165-166. Et à propos de la définition du choix comme faisant partie de la volonté voir *Trois Questions* P. 49 b.

<sup>57</sup> Dans le cours de la seconde partie de cet article nous verrons le rapport entre R. Hillel et ses principales sources sur ce sujet. Il est important de noter que tout le développement de cette question est en relation avec la position d'Aristote, à savoir que le but de toute action humaine est l'obtention d'un bien quelconque. Comme nous le verrons la différence entre l'opinion de R. Hillel et celle d'Aristote vient de sa position (proche de celle de Platon) comme quoi tout homme a pour but le bien (dans le sens ontologique de Platon) et non un bien (comme chez Aristote).



pour soumettre à son intellect ses autres facultés.<sup>58</sup> Le mal est une erreur accidentelle de la nature humaine et le bon choix est essentiellement différent du mauvais. Les principaux auteurs cités par R. Hillel, bien qu'acceptant ces deux points de vue, n'ont pas été jusqu'à cette conclusion radicale quant à la séparation totale entre le bon et le mauvais choix.

LA POSITION DE R. HILLEL COMPARÉE À CELLES DE SES PRINCIPALES SOURCES (MAÏMONIDE, AVERROÈS ET THOMAS D'AQUIN).

Dans la première partie de cet article a été analysée l'opinion de R. Hillel quant à la différence entre le bon et le mauvais choix. Le but de cette seconde partie est de comparer son opinion, selon laquelle le mauvais choix n'est qu'un accident, avec l'opinion de trois de ses principales sources: Maïmonide, Averroès et Thomas d'Aquin.<sup>59</sup>

Maïmonide est, sans contexte, le philosophe le plus cité dans les écrits de R. Hillel.<sup>60</sup> Au cours de la *Question* sur l'essence du mauvais choix, R. Hillel cite longuement deux passages de Maïmonide, le premier tiré du *Traité des Huit Chapitres*<sup>61</sup> et le second du *Guide des Égarés*.<sup>62</sup> Pour comprendre l'opinion originale de R. Hillel, il est donc important de la comparer avec celle de sa principale source juive.

Par rapport au deux points de vue résumés plus haut, Maïmonide<sup>63</sup> établit que la nature de l'homme est essentiellement définie par son in-

<sup>58</sup> C'est aussi l'opinion de Platon, dans le quatrième livre de la *République*. Dans ce livre Platon établit que l'intellect doit naturellement (selon la justice) dominer les tentations humaines par l'intermédiaire du courage.

<sup>59</sup> Dans le cadre restreint de cet article nous ne pourrions pas considérer la position de l'ensemble des sources de R. Hillel. D'autre philosophe ayant sans aucun doute une importance décisive sur la pensée de R. Hillel, comme Avicenne, Gundissalinus ou R. Salomon Ibn Gabirol, ne seront pas analysés ici. Ces philosophes l'ayant plus influencé sur d'autre sujet, comme l'essence de l'âme, et moins sur la question de la différence entre le bon et le mauvais choix.

<sup>60</sup> Cela ne veut pas forcément dire que Maïmonide l'ait le plus influencé, nous verrons dans la suite de l'article que la position de R. Hillel sur le choix est en fait plus proche de celle de Saint Thomas.

<sup>61</sup> *Trois Questions* P. 46 b. A propos de la possibilité qu'a l'homme de dominer ses tendances naturelles.

<sup>62</sup> Dans le but d'expliquer la différence entre la connaissance divine et la notre.

<sup>63</sup> A propos de l'opinion de Maïmonide sur le choix humain il existe une controverse entre les différents chercheurs. Certains chercheurs ont affirmé que Maïmonide, dans le degré ésotérique du *Guide des Égarés* expose aux lecteurs attentifs une opinion déterministe : PINES, S. : *Abul Barkat Poetics and Metaphysics*, in : *Scripta Hierosolymitana* 4 (1960) 120-198 ici 192-198 ; ALTMANN, A. : *Free Will and Predestination in Saadia Bahya and Maimonides*. ALTMANN, A. : *Essays in Jewish Intellectual History*. Hanover New-Hampshire : University Press of New England 1981, 47-54 ; SOKOL, M. : *Maimonides on Freedom of the Will and Moral Responsibility*, in: *Harvard Theological Review* 91 (1998) 25-39 ; HARVEY, Z. : *Maimonides on Genesis 3:22*, in : *Daat* 12 (1980) 15-22 (Heb.) (Z. Harvey est le seul chercheur qui ait affirmé qu'il existe aussi un degré ésotérique et déterministe dans les écrits légaux de Maïmonide).

tellect.<sup>64</sup> De plus, il définit aussi le mal comme un manque accidentel et n'ayant pas d'essence.<sup>65</sup> Maïmonide se sert aussi du terme choix (אכ'תיאר) pour designer les mauvais choix de l'homme.<sup>66</sup>

Malgré ses importants points communs avec R. Hillel, Maïmonide ne définit nulle part le mauvais choix comme un accident.<sup>67</sup> Au contraire, dans le dernier chapitre de la deuxième partie du *Guide des Egarés*, il fait la différence entre trois sortes de causes : les causes essentielles et naturelles (ד'אתיה טביעיה); les causes venant des choix humains (אכ'תיאר)<sup>68</sup> et les accidents (ערצ'יה). Grâce aux exemples que Maïmonide expose pour chacune de ces catégories, il ressort que le choix dépend de la décision de l'homme qui

Selon l'opinion d'autres chercheurs, Maïmonide s'oppose au déterminisme dans tous ses écrits tant légaux que philosophiques : GELLMAN, J.G. : *Freedom and Determinism in Maimonides' Philosophy*, in : ORMSBY, E.L. : *Moses Maimonides and his Time*. Washington : Catholic University of America Press 1989, 139–150 ; SADIK, S. : *Maimonides's Mechanism of Choice*, in : *Association of Jewish Studies review* (en préparation). Il faut aussi noter l'opinion intermédiaire de plusieurs chercheurs affirmant qu'il existe, dans la pensée de Maïmonide, un libre arbitre très limité : STERN, J. : *Maimonides' Conception of Freedom and the Sense of Shame*, in : MANEKIN, Ch./KELLNER, M. : *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives*. Maryland : University Press of Maryland 1997, 217–265 ; qui limite le libre arbitre humain au sentiment de honte que ressent l'intellect vis-à-vis des actions commises par le corps ; FREUDENTHAL, G. : *La détermination partielle, biologique et climatologique, de la félicité humaine: Maïmonide versus al-Fārābī à propos des influences célestes*, in : LÉVY, T./RASHED, R. : *Maïmonide philosophe et savant (1138–1204)*. Leuven : Peeters 2004, 79–129, qui accentue l'influence des causes naturelles au dépend de la liberté humaine. Pour une comparaison de l'opinion de Maïmonide et de celle de Saint Thomas sur ce sujet, voir WOHLMAN, A. : *Thomas d'Aquin et Maïmonide un dialogue exemplaire*. Paris : Éditions du Cerf 1988, 207–266. Il est important de noter qu'au Moyen-Âge, Maïmonide était vu par tous comme un partisan d'un libre arbitre effectif, la seule exception notoire étant l'interprétation d'Abner de Burgos, postérieure à R. Hillel. Sur l'opinion d'Abner voir : ABNER OF BURGOS : "Minhat Qenaot." *Ofrenda de zelos*, ed. W. METTMAN. Opladen: Westdt. Verlag 1990 (Chapter 7, Pp. 41–43, opinion résumée par BAER, Y. : *Sefer Minhat Qenaot by Abner of Burgos*, in : Tarbitz 11 (1943) 196–198 (Heb.) ; see GERSCHENZON, S. : *The View of Maimonides as a Determinist in "Sefer Minhat Qenaot" by Abner of Burgos*, in : *World Congress of Jewish Studies* 9, C (1986) 93–100. Le même débat existe aussi à propos de de l'opinion d'Aristote. Sur ce sujet voir entre autres SORABJI, R. : *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*. New York : Cornell University Press 1980. Partisan de l'interprétation volontariste d'Aristote (il résume les différentes optiques des chercheurs dans les p. 9–19). Selon lui la cause chez Aristote explique l'acte fait par l'homme après coup, mais ne le détermine pas ; KENNY, A. : *Aristotle's Theory of the Will*. New Haven : Yale University Press 1979, qui est partisan d'une interprétation déterministe d'Aristote.

<sup>64</sup> Par exemple *Guide des Egarés* I, 7 ; III, 54.

<sup>65</sup> Par exemple *Guide des Egarés* III, 10–12. Dans ces chapitres, Maïmonide décrit le manque comme un accident et le mal comme un manque.

<sup>66</sup> Par exemple *Guide des Egarés* I, 71 ; III, 8 ; 12 ; 51.

<sup>67</sup> Concernant l'opinion de Maïmonide sur les accidents voir par exemple NURIEL, A. : *Concealed and Revealed in Medieval Jewish Philosophy*. Jerusalem : Magnes 2000, (heb.) 100–109 ; FACKENHEIM, E. : *The Possibility of the Universe in Al-Farabi, Ibn Sina and Maimonides*, in : PAAJR. 16 (1946–1947) 39–70 ; WOLFSON, H.A. : *Hallevi and Maimonides on Design, Chance and Necessity*, in : PAAJR. XI (1941) 105–163. Ces deux derniers articles traitent surtout de la possibilité de la création du monde.

<sup>68</sup> Comprenant la volonté des animaux (ארצה' חיואן).

choisit, sans relation avec sa teneur bonne ou mauvaise. Les causes accidentelles sont des conséquences des actions humaines non désirées par l'homme qui agit.<sup>69</sup> Par exemple la vente de Joseph par ses frères en Egypte permet le sauvetage des juifs, mais ce n'était pas le but de la vente mais une conséquence accidentelle, bien que positive, de cet acte. Selon Maïmonide, il existe donc une différence entre le choix et l'accident. La conséquence du choix est désirée, que le choix soit bon ou mauvais, alors que la conséquence de la cause accidentelle n'est pas prévue par sa cause proche, même si cette conséquence est positive. Le choix ne peut donc par définition pas être un accident et aucun choix ne peut être qualifié d'accidentel.

D'après Maïmonide et R. Hillel, le mauvais choix découle d'un manque chez l'homme qui choisit mal (manque de connaissance, manque de contrôle de soi...). Les deux philosophes sont de plus d'accord pour désigner ce manque comme un accident, étranger à la nature humaine.<sup>70</sup> Mais leur façon d'appréhender le choix est très différente. Selon Maïmonide, l'acte du choix reste essentiellement le même qu'il soit bon ou mauvais. L'homme a la possibilité de choisir entre le bien et le mal. Quelle que soit sa décision, elle n'influencera pas l'essence même de son choix qui reste la même. Selon R. Hillel, après que l'homme ait choisi, deux sortes de choix sont définis : le bon choix, qui vient de l'essence humaine, et le mauvais, qui est la conséquence d'un accident.

Maïmonide analyse le choix, essentiellement, selon sa cause efficiente. Selon lui chaque humain utilise certaines de ses facultés, surtout l'intellect pratique, pour peser le pour et le contre d'une action et ensuite procéder au choix. Le sauvetage des enfants de Jacob après la vente de Joseph en Egypte, bien que positif, est accidentel, car les frères ne pouvaient anticiper cette conséquence de leur acte, conséquence improbable et imprévisible. De son côté, R. Hillel analyse le choix d'abord selon sa cause formelle. Le bon choix provient de l'essence propre de l'homme, et est donc essentiellement différent du mauvais choix, qui est accidentel.<sup>71</sup> La différence entre bon choix et accident ne dépend pas de la possibilité pour l'homme de prévoir les conséquences de ses actes, mais des conséquences ontologiques de ces mêmes actes.

Une autre différence de taille entre l'opinion de ces deux penseurs sur le choix humain réside dans les termes qu'ils utilisent pour expliquer la

<sup>69</sup> Cette définition correspond à celle d'Aristote (physique II, 5-7).

<sup>70</sup> La différence étant que chez R. Hillel de Vérone la désignation de cet accident comme telle est expressive, tandis que chez Maïmonide elle dénote de sa définition générale de l'accident et du mal.

<sup>71</sup> Cette différence de point de vue ressemble fort à celle de Platon et d'Aristote. Le premier regarde le choix surtout du point de vue de l'accord entre les degrés ontologiques de l'homme (*République* livre 4) tandis que le second s'intéresse surtout aux facultés humaines à l'œuvre dans la décision humaine (de *L'âme* III 9-11 ; *Ethique à Nicomaque* VI-VII).

faute humaine. Chez Maïmonide, la liberté humaine réside dans la pensée humaine (פִּכְר dans l'original judéo-arabe).<sup>72</sup> Cette faculté de l'âme, n'existe que chez les hommes, contrairement aux anges et aux animaux, qui disposent du choix mais pas de la pensée, et qui fonctionnent donc de manière déterminée.<sup>73</sup> La liberté humaine vient d'une faculté bien définie de l'âme dont l'homme peut se servir pour se tourner vers le bien ou le mal. L'inexistence d'un tel terme dans le lexique philosophique de R. Hillel est probablement l'une des raisons qui l'ont poussé à définir le choix comme venant de la relation entre la volonté et l'intellect et à différencier le bon choix du mauvais. Selon Maïmonide, le processus du choix est le même chez les anges, les animaux et les hommes. Les différences qui existent entre eux proviennent de la suite d'événements psychologiques précédant le choix, essentiellement à cause du rôle de la pensée. Au contraire, chez R. Hillel la pensée n'existe pas comme faculté indépendante de l'âme,<sup>74</sup> ce qui l'amène à définir la différence entre le bon et le mauvais choix comme venant de la relation entre l'intellect et la volonté. Cette relation est différente dans le cas d'un bon ou d'un mauvais choix.

La seconde source la plus citée dans la *Question* de R. Hillel est le long commentaire d'Averroès<sup>75</sup> sur la physique d'Aristote. En fait, la dernière partie de cette *Question*<sup>76</sup> est une paraphrase de ce commentaire dont R. Hillel connaissait la version latine, antérieure à la traduction hébraïque

<sup>72</sup> Sur cette faculté et son rôle dans la décision humaine voir entre autre *Huit chapitres* chapitre 1-2 ; *Guide des égarés* I, 2 ; I, 72 ; III, 8 ; III, 54. Sur le rôle de ce terme dans la pensée judéo-arabe ainsi que sa disparition dans la philosophie juive écrite en hébreu voir SADIK, S. : *Sur le sens des mots fikr et wahm dans le judéo-arabe et sur le problème de leur traduction en hébreu au Moyen-âge*, in : Leïsonenu 75 (2013) 267-286.

<sup>73</sup> Sur le choix des anges et le fait qu'ils soient déterminés à faire le bien contrairement aux humains voir *Guide des égarés* II, 7. Sur le choix des animaux voir *Guide des égarés* II, 48 ; sur la détermination des animaux voir par exemple *Guide des égarés* I, 72.

<sup>74</sup> L'inexistence de la pensée comme faculté indépendante de l'âme est très courante dans la philosophie juive hébraïque de la fin du moyen-âge. Une des raisons principales de cette absence réside dans le mélange entre les significations des termes פִּכְר et וְהִם dans les traductions hébraïques du judéo-arabe.

<sup>75</sup> A propos de l'opinion d'Averroès quant à la question du libre arbitre humain voir entre autres : BELO, C. : *Chance and Determinism in Avicenna and Averroès*. Leiden : Brill 2007, 121-224 (pour un résumé des différentes opinions parmi les chercheurs modernes voir 16-17). Cette chercheuse expose une interprétation déterministe d'Averroès. La présentation de l'opinion du philosophe musulman se basera essentiellement sur cette dernière recherche. Pour d'autres opinions voir KOGAN, B.S. : *Averroes and the Metaphysics of Causation*. Albany : State University of New York Press 1985 ; KOGAN, B.S. : *Some Reflections on the Problem of Future Contingency in Alfarabi, Avicenna, and Averroes*, in : RUDAVSKY, T. : *Divine Omniscience and Omnipotence*. Dordrecht : D. Reidel 1985, 95-101 ; DE LIBERA, A. : *Averroès L'intelligence et la pensée. Sur le De anima*. Paris : Vrin 1998.

<sup>76</sup> *Trois Questions* Pp. 49 a-50 a.



qu'il ne pouvait connaître.<sup>77</sup> R. Hillel se sert de ces citations pour soutenir trois points de son argumentation:

L'accident, par définition, n'arrive que comme une conséquence possible, relativement rare<sup>78</sup> ou à probabilité égale,<sup>79</sup> de sa cause et sans rapport avec l'essence de la cause ; l'accident survient également comme conséquence des actes volontaires et découlant de la pensée humaine ; l'accident est une conséquence involontaire de sa cause.

Ces trois points renforcent la position de R. Hillel. Selon lui, le mauvais choix est possible, il ne découle pas de l'essence humaine et est une conséquence non voulue de la pensée et de la volonté humaine dont le but reste le bien. L'homme ne veut pas faire le mal, mais il le fait, car un accident le rend inconscient du mauvais côté de son choix ou incapable de dominer ses actions.<sup>80</sup>

Il existe pourtant quelques différences importantes entre l'opinion de R. Hillel et celle d'Averroès. Selon R. Hillel, le mauvais choix est toujours la conséquence d'un accident de l'âme humaine. Le philosophe musulman, qui a probablement une optique proche de celle de Maïmonide quant à la nature du choix, ne parle pas de cette implication possible de sa théorie. Selon Averroès, l'accident ne peut trouver sa source dans l'essence humaine mais, pour sauvegarder l'égalité entre le bon et le mauvais choix, ce dernier s'abstient d'identifier tous les mauvais choix à des accidents. Pas que franchit R. Hillel.

De plus, l'opinion d'Averroès est déterministe, contrairement à celle de R. Hillel. C'est une différence de taille qui modifie la définition de l'accident. Selon Averroès, l'accident est déterminé par la totalité des causes naturelles et n'est donc un accident que par rapport à sa cause proche. Par contre, dans la pensée de R. Hillel l'accident, par définition, ne peut être prédit à l'avance et n'a pas de cause qui le détermine. L'accident est donc un accident de manière absolue et non pas seulement en relation avec sa cause proche.

<sup>77</sup> La traduction latine de ce commentaire a eu lieu au début du 13<sup>ème</sup> siècle tandis que la traduction hébraïque n'a été faite qu'au début du 14<sup>ème</sup> siècle. R. Hillel paraphrase les Pp. 66 a-71 b de l'édition latine. Sur les dates des différentes traductions et leur texte voir GLASNER, R. : *On Averroès. Commentarium magnum in Aristotelis Physicorum librum septimum*, in : *Aestimatio* 4 (2007) 207-212.

<sup>78</sup> Moins de 50% des cas.

<sup>79</sup> 50 % des cas.

<sup>80</sup> Nous voyons dans cette Question (*Trois Questions* Pp. 49a) que R. Hillel accepte expressément la possibilité de l'akrasia. Sur cette question dans la pensée médiévale voir: SAARINEN, R. : *Weakness of the Will in Medieval Thought From Augustine to Buridan*. Leiden : Brill 1994.



Les écrits de St. Thomas d'Aquin<sup>81</sup> sont la source la plus proche de l'opinion de R. Hillel<sup>82</sup> car le docteur angélique décrit expressément toute mauvaise action comme accidentelle,<sup>83</sup> l'homme ne voulant de par son essence que le bien.<sup>84</sup> Selon St. Thomas, le mal est une conséquence non voulue de l'attraction d'un bien. Par exemple, l'homme qui commet l'adultère désire un bien charnel, le mal vient du fait que la femme est mariée à un autre, ce qui est une conséquence accidentelle, et non voulue en soi, de ce bien.

Un autre point commun entre St. Thomas et R. Hillel est la définition de la faute comme un manque d'ordre (inordination) venant de l'absence d'accord entre la volonté humaine et l'intellect.<sup>85</sup> Selon les deux philosophes, la nature de la volonté est d'agir selon les conseils de l'intellect et de suivre la raison et la loi divine. Mais la volonté peut aussi se tourner vers le mal sous l'influence de causes extérieures ou intérieures telles que l'ignorance, la mauvaise habitude ou les tentations corporelles.

De plus, chez les deux penseurs, l'homme qui faute est toujours responsable de ses actes et capable d'agir différemment. Selon eux, l'être humain ne se trouve jamais dans une situation dans laquelle fauter est son unique choix possible.<sup>86</sup> Le choix, qui est une condition intrinsèque de la faute,

<sup>81</sup> Sur l'opinion de St. Thomas sur la liberté humaine, il existe une controverse importante dans la recherche moderne. Sur la question du rapport (déterministe ou non) des différentes forces de l'âme voir entre autres : CORBIN, M. : *Du libre arbitre selon Thomas d'Aquin*, in : Archives de philosophie 54 (1991) 177-212 ; DE FINANCE, J. : *Être et agir. Dans la philosophie de Saint Thomas*. Rome : Presses de l'Université Grégorienne 1960, 295-312 ; HAYEN, A. : *L'intentionnel selon Saint Thomas*. Bruges : Desclée de Brouwer 1954 ; BAUMANN, K. : *The Concept of Human Acts Revisited. St. Thomas and the Unconscious in Freedom*, in : Gregorianum 80 (1999) 147-171 ; MONTANARI, G. : *Determinazione e Liberta in San Tommaso D'Aquino*. Roma : Lateran University Press 1962, 100-105 ; EARDLEY, P.S. : *Thomas Aquinas and Giles of Rome on the Will*, in : Review of Metaphysics 56 (2003) 835-862. Sur le résumé du débat moderne concernant les autres sujets ayant trait à la question déterministe (surtout la question de l'indépendance de l'homme par rapport à la divinité et la question de la faute originelle) selon St-Thomas voir SADIK, S. : *Déterministe et Trinité dans la pensée d'Abner de Burgos*. PHD Thèses. Ber-Sebha 2011, 184-192 (Heb.).

<sup>82</sup> Thomas est une des sources principales de R. Hillel. Le septième chapitre de la première partie du *Livre des Rétributions de l'Âme* est en fait une paraphrase de l'écrit *De unitate intellectus contra Averroistas* du docteur angélique. Sur l'influence de St. Thomas sur R. Hillel voir surtout G. Sermoneta. A propos de ce texte et de la critique de St. Thomas contre l'optique d'Averroès voir DE LIBERA, A. : *Thomas d'Aquin contre Averroès*. Paris : Vrin 1994, 9-73.

<sup>83</sup> En plus des points communs entre Maïmonide et R. Hillel, qui sont aussi acceptés par St. Thomas.

<sup>84</sup> Voir par exemple THOMAS D'AQUIN : *Summa contra gentiles* II, 47 ; III 4 et surtout 14 ; *Scriptum super libros sententiarum*. I. d.46 a.3 ; *Summa theologiae* I-I q. 82 a. 1 ; *De Malo* I, q. 3 ; *De Veritate* q. 22 a.1+5 ; Ou le docteur angélique dit que tous les êtres désirent (appétent) le bien ; Commentaire sur l'*Ethique à Nicomaque* I Lectio I 10. Il est important de noter que cette définition du mal comme un accident est inexistante dans le texte d'Aristote commenté par St-Thomas et est donc un ajout jugé important par le docteur angélique lui-même.

<sup>85</sup> Par exemple THOMAS D'AQUIN : *Summa theologiae* I-II q. 75 surtout a. 1-2.

<sup>86</sup> Contrairement à l'opinion déterministe d'Averroès vue plus haut.

vient de la possibilité réelle qu'a l'homme d'agir différemment.<sup>87</sup> Saint Thomas et R. Hillel s'accordent donc quant à la liberté réelle du choix, contrairement à Averroès, ainsi qu'aux différentes facultés de l'âme actives lors du choix et qu'à la définition du choix comme un accident, contrairement à Maïmonide et Averroès.

R. Hillel connaissait parfaitement les différents écrits de saint Thomas et il semble donc qu'il ait adopté des notions énoncées par le docteur angélique telles que les différences facultés de l'âme actives dans le processus psychologique du choix et la définition du mal comme un accident.

Malgré ces points communs avec R. Hillel, il existe des divergences essentielles entre la psychologie des deux philosophes. Une des différences réside en l'absence chez R. Hillel de la distinction entre les termes finaux (*finis*) de la volonté humaine et les termes intermédiaires (*ad finem*).<sup>88</sup> Le docteur angélique utilise cette distinction pour séparer la volonté humaine d'accéder au bien suprême (la béatitude et la vision de Dieu)<sup>89</sup> de la volonté d'acquiescer un bien intermédiaire. La mauvaise action selon Saint Thomas vient dans certains cas de l'erreur de l'homme qui préfère un bien intermédiaire de moindre valeur, comme un plaisir corporel, à un bien intermédiaire supérieur, comme l'étude.<sup>90</sup> Le bien intermédiaire supérieur rapproche l'homme de son but final.<sup>91</sup>

Chez R. Hillel la volonté de l'homme est toujours tournée vers le bien dans le sens ontologique du mot (proche du bien suprême de Saint Thomas bien que non complètement identique) et non vers un bien intermédiaire. La volonté de l'homme qui fautive selon Saint Thomas est motivée par un bien de niveau inférieur amenant au mal par accident. Au contraire, selon R. Hillel la volonté de ce même homme est en soi un accident. La volonté réelle et essentielle de tout homme est de faire le bien dans le sens ontologique et platonicien du terme et non dans le sens aristotélicien et thomiste. Selon R. Hillel l'accident n'est pas dans l'acte de l'homme qui fautive<sup>92</sup> et ses conséquences pratiques mais dans la volonté

<sup>87</sup> Par exemple THOMAS D'AQUIN : *Summa theologiae* I-I q. 83 a. 1 ; I-II q. 13 a. 2+6 ; *De Veritate* q. 22 a. 6 ; *De Malo* q. 6 a. 1. C'est la raison pour laquelle le choix n'existe pas chez les animaux qui sont déterminés par leurs instincts à agir d'une manière et pas d'une autre.

<sup>88</sup> Cette distinction revient assez souvent dans les écrits de saint Thomas par exemple THOMAS D'AQUIN : *Summa theologiae* I-II q. 8-16 et surtout q. 8 a. 2 ; q. 11. a. 3 ; q. 12 a. 4 ; q. 13 a. 3 ; q. 14 a. 2 ; q. 15 a. 3 ; q. 16 a. 3 ; *Scriptum super libros sententiarum* II d. 24, q. 3 ; *De Veritate* q. 22 a. 9 dans cet article Saint Thomas appelle les termes intermédiaires "médiante".

<sup>89</sup> Voir par exemple THOMAS D'AQUIN : *Summa theologiae* I-I, q. 82 ; I-II, q. 2-3. *De Malo* q. 6 a. 1.

<sup>90</sup> Voir par exemple THOMAS D'AQUIN : *Scriptum super libros sententiarum* I d. 1 q. 2 a. 4.

<sup>91</sup> L'infériorité du premier bien peut aussi venir d'un mal accidentel, et non voulu en soi, obligatoire pour assouvir la volonté de l'homme d'accéder au bien inférieur.

<sup>92</sup> Sur les causes de la faute voir par exemple THOMAS D'AQUIN : *Summa theologiae* I-II q. 18-19. Dans ses deux questions Saint Thomas explique les différences entre les bonnes et les

même de cet homme qui se tourne par accident vers des mauvaises choses qu'il ne veut pas vraiment, car toute volonté tend essentiellement vers le bien suprême. Chez Saint Thomas l'accident et le mal résident dans les conséquences et l'objet de l'acte mauvais. La nature essentielle du choix vers le bien ou vers le mal ne change pas contrairement aux conséquences et au processus psychologique amenant au bon ou mauvais choix. À l'inverse, selon R. Hillel le mauvais choix lui-même est un accident ce qui le différencie clairement du bon choix.

Malgré leur commune définition de la volonté, tournée toujours vers le bien, et du mal comme un accident, St. Thomas définit l'essence du bien d'une manière aristotélicienne, alors que R. Hillel suit une opinion plus proche de celle de Platon, ce qui entraîne des visions très divergentes de la volonté humaine et de la relation entre le bon et le mauvais choix.

Une autre divergence entre les deux penseurs concerne la définition des causes de la faute. Selon R. Hillel la faute, comme accident, doit avoir une cause. Au contraire Saint Thomas expose à plusieurs reprises les différentes causes de la faute.<sup>93</sup> Cette distinction entre les deux positions ne découle pas des causes réelles de la faute, car les deux philosophes s'accordent sur le rôle des tentations corporelles et de l'ignorance comme principaux facteurs de fautes. Elle provient de la définition du terme cause et de sa signification ontologique.<sup>94</sup> Selon Saint Thomas, la faute est un acte et, comme tel, doit nécessairement avoir une cause.<sup>95</sup> La cause explique la faute comme l'arbre qui cache le soleil explique l'obscurité, c'est-à-dire accidentellement et non essentiellement, mais cette relation est définie comme une relation téléologique par Saint Thomas. Au contraire, selon R. Hillel la faute ne peut avoir de causes car elle survient accidentellement. La cause en tant que telle amène essentiellement à sa conséquence, l'accident ne peut donc, par définition, avoir de cause au sens propre du terme et se trouve en dehors de toutes les relations téléologiques.

La distinction entre les deux penseurs n'est donc pas uniquement une question de sémantique mais tire son origine de la divergence de leur point de vue quant à la relation de cause à effet. Selon Saint Thomas, la

mauvaises actions sans établir de différence essentielle entre elles. Il parle dans la q. 18 a. 5-6; q. 19 a. 1 d'une différence d'espèce (*secundum speciem*) entre le bon et le mauvais acte. Mais il faut noter que cette différence vient de l'objet différent de l'acte (la matière de l'acte) et de son but final (la forme) et non d'une distinction essentielle entre les deux processus psychologiques. Une distinction qui existe chez R. Hillel et entraîne une différence essentielle entre le bon et le mauvais choix.

À propos des causes des fautes voir aussi THOMAS D'AQUIN : *Summa theologiae* I-II q. 75 a. 1-2 et aussi q. 76-78 surtout 78 a. 1 ; *De Malo* q. 2 a. 3-4 ; *Summa contra gentiles* III, 9. Pour la cause du mal en général étant par nature un accident voir aussi I-I q. 49 a. 1.

<sup>93</sup> À ce sujet voir la note précédente.

<sup>94</sup> En tous cas pour ce qui concerne la psychologie humaine.

<sup>95</sup> Voir THOMAS D'AQUIN : *Summa theologiae* I-II q. 75 (surtout a. 1).

cause peut être définie comme telle à partir du moment où elle explique sa conséquence même de manière accidentelle. A l'opposé, selon R. Hillel, la seule cause possible est la cause essentielle, car un accident ne peut, par définition, avoir de cause. Il est intéressant de noter que R. Hillel était conscient de cette distinction entre son opinion et celle de Saint Thomas, ce qui lui permet d'accentuer l'originalité de son opinion par rapport à celle de tous les autres penseurs, y compris le docteur angélique. R. Hillel teinte de platonisme la pensée de Saint Thomas ce qui en change profondément la signification.

Malgré les nombreux points communs entre R. Hillel et St. Thomas, il existe une importante différence entre les deux philosophes. Le docteur angélique maintient une position profondément conforme à celle d'Aristote quant à la nature du choix. A son avis, on ne peut faire une différence essentielle entre le bon et le mauvais choix. L'essence du choix dépend principalement des facultés de l'âme actives lors du processus psychologique amenant au choix.<sup>96</sup> Si toutes les facultés intellectuelles de l'homme sont en œuvre dans le bon choix comme dans le mauvais, il n'y a pas de raison d'établir une différence essentielle entre les deux.

Au contraire, selon R. Hillel l'essence du choix ne dépend pas des facultés actives lors du choix, et sur ce sujet il est pleinement en accord avec Saint Thomas, mais de son rapport avec le bien ontologique. Le choix a été créé par Dieu pour que l'homme choisisse le bien.<sup>97</sup> La volonté humaine, l'intellect et les autres facultés de l'âme ainsi que tout l'ordre ontologique de l'être humain ont été créés dans ce but. Le mauvais choix est un accident contre la nature de l'âme humaine et est donc essentiellement différent du bon choix.

Même si Saint Thomas a eu une influence décisive sur la position de R. Hillel, ce dernier a lu ses écrits d'une manière proche de celle de Platon, ce qui a profondément changé la signification des idées communes aux deux philosophes. R. Hillel a pu dire comme Saint Thomas que le mal est un accident et que l'homme veut essentiellement le bien et donner à ses phrases un sens très différent de celui qu'elles avaient dans la pensée profondément aristotélicienne de Saint Thomas.

#### CONCLUSION DE R. HILLEL, ENTRE PLATONISME ET ARISTOTÉLISME

Dans la première partie de l'article, nous avons vu que R. Hillel établit une différence essentielle entre le bon et le mauvais choix, et affirme que cette différence est contraire à l'opinion de la masse des chercheurs. Dans la

<sup>96</sup> A propos de ce processus voir entre autres THOMAS D'AQUIN : *Summa theologiae* I-II q. 6-17.

<sup>97</sup> Bien que Dieu ait quand même donné à l'homme la possibilité de choisir le mal, ce qui lui fait mériter une récompense s'il choisit le bien.



deuxième partie de l'article, nous avons effectivement remarqué que selon ses trois principales sources, les choix bons ou mauvais sont essentiellement les mêmes. A mon sens, l'originalité de la position de R. Hillel provient de la compilation de sources conformes à l'opinion d'Aristote avec une position principalement platonicienne:<sup>98</sup>

D'une part, R. Hillel use de la terminologie d'Aristote parlant d'accident, de forme attachée à la matière, des quatre causes, mais d'autre part, il adopte une position fondamentalement platonicienne. Un des exemples les plus marquants de cette position est la définition du bien comme bien ontologique. Selon Aristote le bien peut être relatif. C'est pourquoi, les trois penseurs cités plus haut (essentiellement St. Thomas) affirment que tout acte a pour but le bien, quoiqu'il puisse être mal par accident. Selon Platon<sup>99</sup>, la définition du bien est ontologique, il n'existe qu'un bien absolu et la nature de l'homme tend vers lui.<sup>100</sup> Selon les penseurs postérieurs à Aristote, l'homme qui choisit de faire le mal préfère<sup>101</sup> poursuivre un bien inférieur au dépend d'un autre plus important, ce qui entraînera par accident, le mal. Ces développements n'ont pas d'influence essentielle sur la nature du choix tant que celui-ci découle d'un processus psychologique se servant des mêmes facultés de l'âme. Selon R. Hillel, le mal vient de la rupture entre le niveau ontologique des différentes parties de l'âme et leur rôle dans le choix, ce qui transforme un bon choix, conforme à la nature humaine, en un mauvais choix qui n'est plus qu'un accident. Le choix de l'homme qui choisit le mal n'a plus aucun rapport avec le choix de celui qui choisit le bien. Un accident dans son âme a amené l'homme qui choisit le mal à rompre le processus qui devait naturellement l'amener à choisir le bien, changeant ainsi la nature même du choix d'un processus venant de l'essence humaine en un accident.

La position originale de R. Hillel quant à la différence entre le bon et le mauvais choix est donc la synthèse de la philosophie d'Aristote et de la position platonicienne concernant l'essence de l'homme et du bien.

<sup>98</sup> Il est important de noter que la synthèse entre les opinions d'inspiration platonicienne et les positions d'Aristote est courante au Moyen-âge. Néanmoins la synthèse de Rabbi Hillel sur la question du choix humain est originale.

<sup>99</sup> Voir par exemple la dernière partie de Protagoras.

<sup>100</sup> Je laisse de côté ici les divergences entre les différents écrits de Platon (surtout entre 'Protagoras' et 'la République') sur la question de division de l'âme, sur ce sujet voir entre autres : SHIELDS, Ch. : *Unified Agency and Akrasia in Plato's Republic*, in : BOBONICH, Ch./DESTRÉE, P. : *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*. Leiden : Brill 2007, 61-86. Ainsi que les autres articles concernant Platon dans ce volume.

<sup>101</sup> A propos de la question de l'Akrasia dans la pensée d'Aristote voir *Ethique à Nicomaque* VII 1-3. Ainsi que DESTRÉE, P. : *Aristotle on the Causes of Akrasia*, in : BOBONICH, Ch./DESTRÉE, P. : *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*. Leiden : Brill 2007, 139-166 ; ZINGANO, M. : *Akrasia and the Method of Ethics*, in : IBID : 167-192 ; CHARLES, D. : *Aristotle's Weak Akrites. What does her Ignorance Consist in?*, in : IBID : 193-207.

*Résumé*

*Le but de cet article est d'analyser le processus psychologique amenant au choix humain dans la pensée de Rabbi Hillel de Vérone (décédé aux alentours de 1295). Dans la première partie de notre analyse nous voyons que, selon Rabbi Hillel, l'homme a été programmé par Dieu pour faire le bien et pour soumettre à son intellect ses autres facultés. Le mal est une erreur accidentelle de la nature humaine et le bon choix est essentiellement différent du mauvais. La deuxième partie de l'article compare cette opinion de Rabbi Hillel aux théories de ses trois principales sources: Averroès; Maïmonide et Saint Thomas d'Aquin.*

*Abstract*

*The aim of this article is to analyze the psychological process of human choice in the thought of Rabbi Hillel of Verona (died approximately in 1295). The first part of the article shows how, according to Rabbi Hillel, God created humans in the endeavor that they will be good and submit to their intellect over their other faculty. Evil is an accident of people therefore choosing good is essentially different than choosing evil. The second part of the article compares this opinion of Rabbi Hillel to the theory of his three major's sources: Averroes; Maimonides and Thomas of Aquinas.*