Christian JAMBET, *Qu'est-ce la philosophie islamique?*, Paris, Éditions Gallimard, 2011, 472 p.

Christian Jambet consacre un beau livre à la philosophie islamique qui l'intrigue depuis plusieurs décennies. Dans le sillage de son défunt mais inoubliable maître Henry Corbin, lui-même auteur d'une remarquable *Philosophie islamique*, Ch. Jambet nous livre une passionnante enquête où il ne se contente pas de faire oeuvre de simple doxographe mais introduit au coeur même de toutes ces spéculations philosophiques des considérations nouvelles puisqu'on y découvre le fruit des efforts intellectuels aussi bien des penseurs arabo-andalous, que simplement arabes ou persans.

L'auteur a préféré recourir au terme philosophie plutôt que pensée, il a aussi jeté son dévolu sur islamique plutôt qu'arabe. Cela s'explique par le fait qu'il inclut dans cette vaste étude aussi bien la pensée arabe que la pensée iranienne (qui avait jadis passionné son maître) et quant au terme philosophique il en explique l'usage un peu particulier qu'en firent les musulmans lors de leur confrontation avec la pensée grecque.

Outre la qualité d'érudition de cet ouvrage, on peut remarquer l'étendue de l'information et le vaste spectre de la présentation : l'auteur n'oublie pas que la philosophie islamique a évolué dans un moule originellement grec mais surtout qu'elle eut une accompagnatrice de longue durée, la philosophie juive du Moyen Age. En cela il constitue une exception notable et fort bienvenue, reflétant ainsi la remarquable ouverture d'esprit de Henry Corbin, jadis collègue de Georges Vajda à la V^e section de l'EPHE.

Dès les premières pages de ce livre, l'auteur révèle son mode d'appréhension du sujet ; il cite donc, entre autre Pierre Hadot, éminent spécialiste de la philosophie antique, chez qui il trouve une belle citation de Philon d'Alexandre, statuant une sorte de hiérarchisation dans le domaine de la pensée : en elle-même, la philosophie n'est pas le sommet de l'édifice. Elle est subordonnée à la sagesse. Et en quoi consiste cette dernière ? En une approche correcte, en une saine intelligence des Écritures...

Ce n'est sûrement pas le fruit du hasard si, dès ces premières lignes, l'auteur cite Abû Hâmid al-Ghazâlî (ob. 1111) qui, contrairement à ce que pourraient faire croire ses diatribes contre la philosophie d'essence alfarabo-avicennienne (cf. *Les Intentions des philosophes, la Destruction des philosophes*), avait de la science une haute idée puisqu'il en faisait le moyen d'accéder à une certaine proximité à Dieu. Certes, on a montré que l'ouvrage que al-Ghazâlî visait était un compendium iranien, résumant les thèses philosophiques de l'époque. Certes, on peut rétorquer que par science,

DOI: 10.1163/19585705-12341241

le célèbre théologien mystique entendait la connaissance spirituelle des choses... Cela me fait penser à un tout autre penseur, le juif allemand Franz Rosenzweig, grand admirateur de Juda ha-Lévi, *l'alter ego* en quelque sorte d'al-Ghazâlî) qui posait la question suivante : *Que savons nous quand nous savons ?* Ou dans son passionnant *Livret de l'entendement sain et mal-sain* : *Qui es-tu pour parler, tenir un discours sur Dieu ?*

Ch. Jambet marque bien les deux termes de l'alternative : si nous faisons fi, écrit-il, de cette symbiose entre pensée philosophique et héritage religieux, traditionnel, nous ne rendons pas compte convenablement de ce que l'on nomme la philosophie islamique, et si nous la coupons de ses sources prophétiques, nous nous trouvons confrontés à un autre problème. Il faut donc se garder de ces deux écueils. J'ai déjà eu l'occasion de l'écrire ailleurs au sujet de la philosophie juive : faire suivre ce substantif d'une épithète connotant une tradition religieuse, une révélation ou un message prophétique peut sembler un oxymore. Georges Vajda avait jadis, en 1972, commencé un bel article sur les études portant sur la philosophie juive par cette phrase révélatrice : *le concept de philosophie juive est peu clair*... Il en est de même de cette philosophie islamique, tant la parenté est grande entre ces deux rameaux presque semblables, contraintes ou ayant librement choisi de philosopher dans un double cadre (qui n'est pas un carcan) : la tradition écrite révélée (Bible, Coran) et la tradition orale inspirée (le midrash, le hadith). Mais il y a aussi des spécificités, notamment la tendance ismaélienne, notamment le cas du *dâ'î* qui occupe une place légitime aux côtés du *faylasûf*, son collègue gréco-musulman.

On sent bien qu'ici on est en quête d'un savoir total absolu, où l'éthique ne saurait être traitée séparément de la théorie de la connaissance : l'homme est un tout insécable, il n'est pas bon de laisser en dehors de cette totalité quoi que ce soit. Trois termes retiennent ici l'attention et désignent différents niveaux de la connaissance, *hikma*, *falsafa* et *'irfân*, le dernier stade étant celui de la connaissance absolue, mystique, l'auteur met entre guillemets illuminative. Il n'y a pas, à proprement parler, de séparation hermétique entre l'en-deçà et l'au-delà, même si cette inclusion, partant d'excellentes intentions, a quelque peu défiguré, sous la plus de propagandistes contemporains, la nature même de cette idée.

Au sein de cette philosophie islamique, l'auteur statue l'existence de quatre ingrédients fondamentaux ; une préoccupation métaphysique permanente, le souci de l'eschatologie (le terme ultime de l'existence n'est pas touché avec la disparition physique, l'islam parlant constamment d'*al-âkhira*), l'exégèse allégorique ou le commentaire philosophique des

sourates du Coran et enfin, le couronnement de l'édifice ou ce qu'il faut bien nommer la religion extérieure, les symboles grossiers dont se sert le texte révélé pour toucher le vulgaire, qui cède devant la spiritualité pure. Cette dernière étape est illustrée par ce splendide conte philosophique qu'est *l'Épître de Hayy ibn Yaqzan* du philosophe-médecin ibn Tufayl, le premier homme à s'être livré à une critique philosophique très fine des traditions religieuses (vient avant G.E. Lessing et Hermann Samuel Reimarus) et donc de l'idée même de révélation : son solitaire, le fameux Hayy, se construit lui-même un système à la fois philosophique et religieux, qui le conduit inéluctablement à l'adoration spirituelle de Dieu. On peut d'ailleurs déplorer que le legs d'ibn Tufayl n'ait pas vraiment eu de grands héritiers depuis l'époque médiévale. Mais l'exemple d'ibn Tufayl montre bien que l'islam n'a pas manqué de maîtres spirituels ayant une approche sage de leur religion.

Ch. Jambet ne se contente pas de nous instruire, il s'en prend aussi, de manière courtoise, aux idées fausses ou un peu orientées qui voulaient voir, surtout au XIX^e siècle, dans cette philosophie islamique un exercice inutile de la scolastique. Admirateur de Renan, je dois, néanmoins, reconnaître qu'il n'avait pas de l'islam en général une très haute idée, et ce pour plusieurs raisons, dont la moins importante n'est pas l'époque à laquelle il vivait qui marque le lancement de la colonisation des pays arabes depuis l'Afrique du nord jusqu'au Proche Orient... Par ailleurs, l'auteur de la *Vie de Jésus* tenait la chaire d'hébreu et d'araméen au Collège de France, et ses connaissances en arabe étaient moins robustes, en dépit de son *Averroès et l'averroïsme*, écrit sans avoir lu beaucoup de lignes de l'Ibn Rushd arabe... En fait, on concevait à cette époque là, la modernité comme étant exclusivement chrétienne, il ne faut pas oublier l'héritage de Hegel (que cite l'auteur) et pour lequel le christianisme était vraiment la religion parfaite. Ce qui lui attira une sèche réplique émanant d'un rabbin réformé, Abraham Geiger (ob. 1872) qui écrivit ceci : *le christianisme n'est pas moderne et le modernité n'est pas chrétienne*... En somme, l'historiographie n'est jamais totalement immunisée contre l'idéologie dominante dans un pays donné à un moment donné.

Ch. Jambet écrit (p. 62 *in fine*) une phrase qu'il convient de cerner et d'explicitier : *la fonction de l'activité philosophique en islam n'est pas de produire une « critique » de la religion*. Mais alors que fit ibn Tufayl dont je viens de parler plus haut ? Ou bien ne fait-il pas partie de la philosophie dite islamique ? Si Averroès, et avant lui al-Fârâbî, reformule en concepts divins la représentation coranique de Dieu, de ses miracles, de son activité créatrice

et providentielle, ne propose-t-il pas une critique des traditions religieuses ? Certes, ce ne sont pas les critiques que les penseurs grecs depuis Théagène de Rhégium (Reggio de Calabre), allégoriste du VI^e avant J.C., adressaient à des récits mythologiques. Ce que firent les Grecs ne pouvait pas s'assimiler à ce que firent les *falâsifa* dans leur commentaire philosophique du Coran pour la bonne raison que les textes révélés, comme la Tora, par exemple, n'étaient pas des mythes... Et puisque nous parlons des allégoristes et de leur exégèse de prédilection, *albâtîn* (le sens profond, caché, interne) par opposition au *zâhir* (l'obvie, l'apparent), il faut signaler qu'al-Ghazâlî, déjà cité, a fulminé tout un traité de réfutation contre les allégoristes, *Kitâb al-rad 'alâ fadâ'ih al-bâtiniyya* (édité par Ignaz Goldziher). Il les accuse d'être borgnes, de ne voir le texte coranique que d'un seul oeil, l'oeil de la spéculation et qualifie leur exégèse de scandaleuse. Le même débat se produira dans la France méridionale vers la fin du XIII^e siècle avec les allégoristes débridés dont le célèbre Lévi ben Abraham ben Hayyim de Villefranche, auquel Léo Baeck consacra d'excellentes études en 1900 dans le MGWJ. Ces hommes eurent l'audace, remarquable pour l'époque, de dire que tous les versets bibliques, depuis la Genèse jusqu'au don de la Tora, n'étaient que figure, parabole et allégorie (*dimyon, hikkouy u-machal*). De tels propos ont rendu un fort mauvais service à la cause de la philosophie dont la pratique fut sévèrement contingentée. En islam, on aurait réglé cette affaire d'une façon chirurgicale, les juifs, eux, n'avaient pas de pouvoir et durent en appeler au bras séculier, après s'être plaints aux... Dominicains !

Je notais *supra* que Ch. Jambet n'a pas négligé les similitudes avec le judaïsme, il traite un peu plus loin de la situation commune au judaïsme et à l'islam. Ceux qui n'ont pas peur de la critique textuelle des textes sacrés savent, au moins depuis Abraham Geiger, ce que la religion musulmane doit à la religion juive... Rien d'étonnant, par conséquent, si leurs réactions face à la philosophie, présentent quelques similitudes, même si, cette fois-ci, ce sont les juifs qui se sont inspirés des Arabes, leurs frères en esprit.

Comme leurs collègues arabes, les philosophes-herméneutes (Paul Ricoeur) ont voulu définir la relation existant entre leurs textes révélés, d'une part, et la vérité des idées philosophiques, découlant du syllogisme, d'autre part. Ils sont parvenus au résultat suivant : dans leur formulation première, le Coran d'une part, la Bible, d'autre part, ne contiennent pas la vérité mais peuvent efficacement nous guider vers elle. C'est l'idée même de la véracité des Écritures qu'on trouve aussi chez Philon d'Alexandrie,

le père de l'exégèse allégorique en milieu juif judéo-hellénistique. Les Arabes utilisaient le vocable *irshād* (qui rappelle *rashīd*) sur lequel les juifs ont formé un calque un peu laborieux, *hayshara*, le guidage vers...

Ch. Jambet cite les bons orientalistes, il évoque Ignaz Goldziher, le célèbre islamologue judéo-hongrois qui disait que les prophètes n'étaient pas des philosophes. Derrière cette formule lapidaire se cache une citation talmudique qui a tant intrigué les penseurs : *hakham 'adif mi-navi*, le sage est préférable au prophète. Or, c'est poser de manière tout autre le problème de la supériorité ou de l'infériorité de la connaissance prophétique par rapport à la connaissance philosophique. Ici, s'impose une référence à Albalag, averroïste déterminé qui interpréta Maïmonide dans ce sens. Cette exaltation de la science, du savoir (*al-'ilm*) (une racine, lisons nous, ne connaissant pas moins de huit cents occurrences dans le Coran) est présent tant dans la Bible que dans le Coran : le Deutéronome et les Psaumes, sans même parler de la littérature sapientiale, sont sursaturés de cette notion que Dieu est sagesse, sa création est intelligence. Il suffit de s'en référer au livre d'Isaïe pour s'en convaincre. Le terme arabe *hikma* a la même racine sémitique de l'hébreu *hochma*, car ce sont deux langues consonantiques, la vocalisation n'est venu qu'après. Le Coran, influencé par les textes révélés précédents, a magnifié la puissante intelligence de David et de son fils Salomon, célèbres pour leur sagesse et leur rectitude et leur savoir faire. Et aussi leur sens de la justice (si l'on oublie l'épisode d'Urie le hittite sur lequel le Coran jette le voile de Noé). Mais le Coran met probablement l'accent sur le génie d'administrateur du roi David, fondateur de la monarchie du même nom.

Comment la révélation a-t-elle exercé une influence sur la philosophie ? En rendant nécessaire par les penseurs rationalistes la mise sur pied d'une prophétologie philosophique. Dieu, conçu comme l'intellect suprême, à nul autre pareil, effuse des intelligibles sur son représentant préposé au gouvernement du monde sublunaire, l'intellect agent. Celui-ci fournit un certain influx qui s'épanche sur l'intellective mais aussi sur l'imaginative du prophète, ce dernier point expliquant le caractère souvent métaphorique et imagé du discours du devin ou du voyant. Seul Moïse, nous dit Maimonide, a échappé à ce double traitement : il a vu Dieu, visage contre visage, donc son inspiration prophétique est intégralement bonne et ne requiert, quant à sa formulation, aucune correction.

L'auteur du *Guide des égarés* met sur pied une véritable prophétologie philosophique qui se résume ainsi : le candidat à la prophétie doit parachever ses qualités éthiques et dianoétiques et accéder à la perfection sur ces

deux plans. Mais la question s'est posée de savoir si cette théorie n'était pas trop naturaliste, en un mot si l'on ne ramenait pas le don prophétique à un simple phénomène naturel... à la portée de tous ceux capables de satisfaire aux conditions requises. Maimonide s'en rendit compte et se vit contraint d'insérer une sorte de condition suspensive, un véritable veto divin : c'est Dieu, instance suprême, qui décide en fin de compte, il peut décréter que tel individu ou tel autre, même ayant rempli toutes les conditions préalables, ne se hissera pas au rang de prophète. Comme Maimonide s'est souvent contredit, sciemment, afin d'occulter sa pensée profonde aux yeux de lecteurs inadéquats ou mal préparés, on peut s'interroger sur la sincérité de son propos. En effet, l'adjonction de ce veto divin, véritable clause suspensive, porte atteinte à un phénomène que l'on voudrait croire naturel. Mais cette modification ressemble beaucoup à une concession apparente faite à des esprits fidéistes. On peut aussi émettre une autre hypothèse : Maimonide a peut-être cherché à restreindre le don prophétique, contestant ainsi, sans le dire vraiment, l'inspiration divine de quelques prophètes autoproclamés..., ce qui pouvait viser des voisins un peu envahissants. Le Moyen Âge, même philosophique, est inconcevable sans ces polémiques religieuses.

Dans ce livre de Ch. Jambet, Maimonide occupe une certaine place, ainsi que ses commentateurs modernes, notamment Léo Strauss et Julius Guttman. Maimonide envisageait deux choses : la perfection du corps et celle de l'âme, tel est le double objectif poursuivi par la Tora. Mais pour l'auteur du *Guide*, un texte écrit en judéo-arabe mais avec des caractères hébraïques, ce n'est pas le bonheur politique qui compte : avoir des richesses, une famille, un bon travail etc. sont des biens imaginaires, en revanche, l'acquisition de la sagesse, le bonheur métaphysique est un acquis impérissable, l'antichambre de l'immortalité. L'auteur signale que l'interprétation strausienne diverge et veut voir en Maimonide un homme aux yeux duquel la politique importait, notamment pour le plus grand nombre, la foule des incultes, incapables d'accéder à l'univers éthérique de la philosophie.

Le rôle de la philosophie est-il central, primordial, ou se contentet-elle d'un simple rôle d'adjuvant ? Ch. Jambet renverse l'ordre des termes et se demande s'il faut parler d'un islam philosophique ou en rester à la formule du début, la philosophie islamique... Au fond, cela ne changerait pas grand' chose, la raison ou la capacité liante du concept (Kant) jouerait toujours le même rôle. En revanche, le développement sur le rôle de la Raison dans l'établissement des règles rituelles, la jurisprudence et l'activité déductive des juristes, ne laisse pas d'être important. Car une

fois que la parole de Dieu est donnée, il lui faut tout de même l'activité ordonnatrice et classificatrice de la Raison pour avancer et inspirer l'action des adeptes.

Cette Raison avait déjà auparavant ou au même moment inspiré les *mutakallimûn*, les adeptes du *kalâm*, sorte de théologie rationnelle de l'islam (on ne trouve pas d'autre traduction) qui tentèrent d'articuler une démarche conséquente des faits divins. Ils sont passés dans l'histoire de la pensée sous le nom des adeptes de l'unité et de la justice divines (*ahl al-'adl wa'l-tawhîd*). Pour se faire une idée de la démarche ratiocinante de ces hommes, il suffit de dire un mot de leur théorie de la compensation qui confine au ridicule : si un promeneur écrase de sa chaussure une fourmi-lière, provoquant l'agonie de milliers de fourmis, si un animal de boucherie est conduit à l'abattoir, eh bien, dans l'au-delà Dieu offrira une « compensation » même à ces animaux, injustement tués... Ces hommes ont poussé jusqu'à ses ultimes conséquences l'idée qu'ils se faisaient de la théodicée. Même Maimonide les soumet à une critique dévastatrice dans les derniers chapitres de la première partie de son *Guide des égarés*.

Comment vivre dans une société islamique en conformité avec les idéaux philosophiques ? On ne disposait que du modèle de l'Antiquité grecque pour ce qui était de l'art de vivre et de mener une existence en conformité avec la recherche du vrai et la pratique du bien. L'univers des *falâsifa* mais aussi des *mutakallimûn* avait eu connaissance de la fameuse maxime delphique, *connais-toi toi-même*. Ainsi que l'avait montré le regretté Alexandre Altmann dans une très belle étude, cette maxime qui place dans la maîtrise de ses facultés psychologiques le clef du bonheur et d'une existence harmonieuse, fut adaptée par les Arabes à leur propre univers religieux où Dieu tient une place centrale. On étendit donc le champ d'application de cette maxime en y établissant une connexion entre l'âme humaine et son créateur, Dieu, ce qui donna ceci : connais ton âme, Ô homme, et tu connaîtras ton Dieu (*A'rif nafsaka ya insân wa-ta'rif rabbaka*). Dieu comme chez ibn Bâjjja et avant lui al-Fârâbî, se place au coeur même de l'ultime félicité humaine. D'ailleurs, la Bible hébraïque avait énoncé une idée très proche qui consistait à faire du retour sur soi un préalable à un retour vers Dieu : *we-shavta el levavékha we-shaw ha-Shem élokhé lakh*... Mais existe-t-il une assurance de jouir d'un parfait bonheur dans notre condition de mortel ? C'est là l'un des problèmes les plus préoccupants qui provoqua même, dit-on, la récusation par al-Ash'arî du système des *Mutakallimûn* : chacun connaît la fameuse histoire de la femme qui donna naissance le même jour à deux jumeaux, l'un survit tandis que l'autre meurt immédiatement après

sa venue au monde. Horriblement embarrassé par les questions lancinantes d'une mère éplorée, le sage pense se tirer d'affaire en expliquant que Dieu, dans son souveraine et infinie sagesse, savait d'emblée que l'enfant mort-né serait un grand impie et a donc préféré mettre un terme immédiat à sa vie. Mais la mère dit que l'enfant n'avait encore fait aucun mal et qu'en tout état de cause, il aurait pu s'amender, on aurait pu lui laisser une chance de se racheter... Le sage resta court, d'aucuns disent même qu'il éclata en sanglots... Cette anecdote montre que la tentative de déchiffrer les carnets de la Providence a toujours suscité bien des problèmes.

La philosophie est-elle un art de vivre ? Une manière d'accéder au bonheur ? Oui, évidemment, si l'on ne confond pas la sagesse avec une ascèse sans concession aucune à la faiblesse de la nature humaine ! Même dans la littérature talmudique, certains ont allègrement franchi le pas : parmi le voyage spirituel des quatre, Ben Azzai refusait le mariage et la procréation. Que d'autres, s'écriait-il, se chargent de peupler le monde ! Maïmonide lui-même, lui fera écho près d'un millénaire après. Certes, Maimonide s'est marié et engendra un fils, mais dans sa définition du bonheur, il semble confondre bonheur et béatitude. En d'autres termes, il distingue entre le bonheur métaphysique, véritable quête d'éternité, d'une part, et le bonheur politique qu'il considère comme un mal nécessaire, d'autre part, dont se satisfait aisément le vulgaire. Ce bonheur politique couvre toute vie sociale, la femme, les enfants, la bonne santé, les biens matériels. Or, Maimonide a taxé ces derniers éléments de biens imaginaires, la seule perspective valable à ses yeux étant cette recherche d'immortalité, seule apte à accorder l'éternité. Tout le reste est périssable et finit par disparaître. Ce qui n'est pas le cas de la vie future. On mesure ici ce qui séparait la sagesse coranique de la philosophie grecque proprement dite, qui n'assentit pas au monothéisme. Certes, la notion de loi (*shari'a*) n'est pas absolument inconciliable avec l'activité des nomothètes à Athènes. Mais il fallut faire preuve d'une certaine ingéniosité exégétique pour rapprocher Athènes de la Mecque.

Les problématiques traitées par Ch. Jambet ont le mérite, entre tant d'autres, de montrer la grande proximité de cette philosophie islamique à des penseurs non musulmans ayant grandi dans le même milieu : ce fut le cas de tant de penseurs juifs, karaïtes ou rabbanites, mais ce fut surtout l'exemple donné par Maimonide en personne. Juif jusqu'au bout des ongles, si j'ose dire, il fut imbibé de notions gréco-arabes puisées principalement chez ses deux inspireurs patentés, al-Fârâbî et Avicenne, et ce dernier bénéficie d'une évidente sympathie aux yeux de Ch. Jambet... Chantre de

l'alfarabo-avicennisme, Maimonide n'eut pas été en mesure d'édifier son système philosophique sans l'apport de ces deux devanciers musulmans.

Dans un beau chapitre intitulé l'injonction monothéiste, l'auteur s'interroge sur la fonction politique de la pratique de la *falsafa* sous le califat abbasside. Il a raison de pointer la fragilité des fondements politiques de ce régime, confronté comme tous les régimes de cette culture à un double problème : la légitimation de l'autorité et la transmission de celle-ci. On lit une phrase très concise qui résume bien toute la problématique : *la philosophie islamique est un discours de l'ordre*. Il y a là aussi la volonté d'introduire un apaisement généralisé dans le corps social et les différentes écoles de pensée religieuse, incitées par ce discours mesuré et construit sur une certaine logique (*sinâ'at al-mantiq*), à être plus tolérantes. On précédait ainsi Hegel qui dira que le verbe doit se substituer à la violence. La pratique philosophique, même adaptée à des milieux craignant Dieu, devait bannir la violence nue des rangs de la société islamique et irriguer celle-ci de valeurs compatibles avec le credo du prophète. En outre, la pratique et l'enseignement de la philosophie corrigent les désordres générés par les inégalités, les injustices et les violences. Il ne faut pas omettre, cependant, que la philosophie a parfois sérieusement miné les assises de l'ordre social, à la fois en milieu musulman (al-Ghazâlî) et en milieu juif (les controverses autour de Maimonide et des écrits scientifiques qui perdurèrent jusqu'en 1306)...

Comme toute religion en cours de constitution, l'islam a dû combattre des sectes hérétiques jaillies de son propre sein. Le terme *zandaqa* désignant originellement des sectes manichéennes a fini par recouvrir tout déviationnisme religieux. Au fond, comme dans tous les systèmes de la philosophie juive, la pensée islamique a une obsession, l'unicité divine, en faveur de laquelle elle a mobilisé tout le dispositif syllogistique du legs hellénique. Les Arabes appellent cela le *tawhîd* et les juifs le *yihoud*, deux termes dérivés d'une même racine sémitique ancienne. Particulièrement lumineuses sont les pages qui montrent le subtil passage de l'analyse philosophique à une démarche inspirée de la philosophie première dont l'objet primordial devient identique à la préoccupation majeure de la théologie, à savoir la démonstration de la souveraineté de l'Un réel, par lequel tout le reste existe et qu'il a créé par un acte libre de sa volonté. Un philosophe comme Averroès ne se laissera pas vraiment convaincre de la justesse d'un tel argument car, à ses yeux comme aux yeux de ses sectateurs juifs et chrétiens, la volonté divine est éternelle et immuable. Comment admettre, par exemple, que ce Dieu, cet Un absolument unique agisse après n'avoir pas

agi, en d'autres termes crée après n'avoir pas créé. En conclusion, la création dans le temps est, philosophiquement parlant, inconcevable... Aristote nous enseigne dans le livre VIII de sa *Physique* que le temps est le nombre du mouvement et qu'un instant T initial est impossible. Maimonide l'avait bien compris même s'il s'ingénie dans son *Guide des égarés* à occulter sa foi en l'éternité de l'univers, afin de ne pas troubler la conscience naïve de la religion populaire.

On retrouve chez le penseur juif Juda ha-Lévi les mêmes critiques contre la philosophie que celles articulées par des penseurs musulmans contemporains ou antérieurs. Pour cet auteur du *Cusari*, bréviaire antiphilosophique d'un théologien pourtant formé à cette dialectique, deux arguments visent à ruiner les fondements de cette science qui se donne abusivement des qualités qu'elle ne possède pas : d'abord, elle est controversée par ses propres tenants et ensuite elle ne peut se prévaloir d'aucun martyr alors que ceux-ci sont légion dans le camp de la religion... L'auteur oubliait singulièrement le cas de Socrate condamné à boire la cigüe !

Mais tout ceci prouve une nouvelle fois que même la métaphysique a des implications ou des répercussions d'ordre social, aspects que d'éminents spécialistes pluridisciplinaires comme Léo Strauss ont su dégager avec netteté. On lit avec délectation cette citation où ce spécialiste de Spinoza, de Platon et de Maimonide, dégage avec bonheur les voies par lesquelles la pensée platonicienne a pu, grâce à la thématique de la loi, se rapprocher sans violence de la démarche religieuse, si chère aux philosophes enracinés dans une tradition écrite et orale.

Outre cette centralité de la loi religieuse, un autre problème de taille se posait aux penseurs-théologiens, la légitimation de la connaissance prophétique. C'est à ce niveau que la cité parfaite satisfait aussi aux exigences religieuses et morales. La seule vertu philosophique n'est pas suffisante, le prophète n'est pas, comme semblait le croire Maimonide, un *Ersatz* de philosophe : la Révélation doit être considérée comme une donnée à part entière. Vers la fin de son ouvrage, Ch. Jambet écrit une phrase qui résume bien tout le propos de ce type de pensée, à cheval sur deux mondes, deux univers mentaux : « pour actualiser les potentialités de l'intellect humain, la guidance prophétique est indispensable. » Toute la problématique se trouve résumée dans cette phrase lapidaire.

On s'interroge aussi sur la compatibilité de la *shari'a* et de la liberté. Est-ce que l'essence même de l'islam ne restreint pas quelque peu l'autonomie humaine ? À ce sujet, ou plutôt en marge de cette problématique, on relève la mention d'un célèbre verset coranique (2 ; 256) qui stipule qu'il ne

doit pas exister de contrainte en matière religieuse. C'est bien ainsi, c'est bien traduit. Mais l'un de nos collègues islamologues d'Outre-Rhin a soutenu, il y a quelques années, avec brio, que ce verset pouvait se comprendre autrement, et notamment comme une polémique souterraine à l'égard du caractère excessivement positiviste du judaïsme dont les lois alimentaires comporteraient tant d'interdits qui sont autant de contraintes. Cette approche n'est pas à balayer d'un revers de la main... Après tout, le nom même de cette religion, l'islam fait penser au terme allemand de Hingabe, l'abandon confiant à Dieu, si cher aux grands noms de la mystique médiévale germanique, depuis Meister Eckhart jusqu'à Jakob Boehme et son thuriféraire Friedrich Christian Oetinger...

Dans sa thèse soutenue à l'université de Bonn, vers 1830 et qui portait sur les emprunts de Mahomet au judaïsme (*Was hat Muhammad aus dem Judehthume aufgenommen?*) Abraham Geiger, brillantissime rabbin réformé allemand, a expliqué ainsi l'origine du terme ISLAM : dans le chapitre 17 (verset 1) du livre de la Genèse, Dieu dit à Abraham : *héyé tamim* soit intègre, parfait, irréprochable. La paraphrase araméenne de la Bible, seule traduction reconnue comme étant canonique, traduit *âr mushlam*, qui a pu se lire avec un *yod*, ce qui donnait *mushlim*... Mais la racine arabe signifie bien soumission, obéissance à Dieu. Comme Abraham.

Mais revenons au thème de la liberté ! Ce n'est sûrement pas le fruit du hasard si l'auteur revient sur cette délicate question dans sa brève conclusion. J'ai bien aimé dans l'avant-dernière ligne du livre cette comparaison entre le judaïsme libéral allemand des XVIII^e-XIX^e siècles et l'islam philosophique. Il a manqué à cette religion un Moïse Mendelssohn, lequel a pris la relève d'un Maimonide. Or, entre Averroès et nous, qui pouvons nous citer de vraiment marquant ?

Ce livre si riche et si original marquera les recherches islamologiques actuelles par la solidité de son érudition, la qualité de son écriture et son empathie.

Maurice-Ruben HAYOUN