



Faculté de théologie (TECO)

Religion et philosophie chez Averroès et Maïmonide

Vers la constitution d'une identité croyante

Mémoire réalisé par
Arthur Dorin Teodorescu

Promoteur(s)
Marc Maesschalck

Lecteur(s)
Abdessamad Belhaj

Année académique 2016-2017
Master en sciences des religions, à finalité approfondie

Introduction

« *Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam* » (Erigène, *De praedestinatione*, dans Gilson, 1921, p. 7). De quelque manière les philosophes questionnés dans ces pages auraient-ils pu se rapporter à cette phrase, ils l'auraient certes immédiatement comprise. Ce qui pour nous, aujourd'hui, n'est peut-être pas tellement assuré, en raison de la séparation de longue date intervenue entre des domaines qui sont devenus, en ce qui nous concerne, imperméables.

Ce travail se propose d'investiguer un rapport particulier qu'ont pu entretenir au cours de l'histoire la religion et la philosophie. Ce rapport est abordé d'un point de vue qui se veut philosophique, sans pourtant se subsumer à une philosophie de la religion, telle que la discipline s'est développée à partir des Temps Modernes, à travers les Lumières, l'idéalisme allemand, le positivisme du XIX^{ème} siècle etc. et jusqu'à la contemporanéité qui est la nôtre, postmoderne ou déjà au-delà de ce label. En choisissant un moment délimité dans l'histoire, le XII^{ème} siècle, avec deux penseurs issus de traditions religieuses différentes, mais dont chacun a marqué d'une manière insigne sa respective tradition et pas seulement, nous entendons explorer la façon dont ce rapport a pu avoir un rôle dans la constitution d'une identité croyante que chacune de ces traditions a ultérieurement englobée, réfutée ou oubliée, tout en gardant ses traces.

Pour cette tâche nous avons choisi deux philosophes de premier rang, Averroès/Ibn Rushd (1226-1198) et Maïmonide/(Rabbi) Moshe ben Maïmon (1238-1204), non seulement en raison de leur quasi-contemporanéité, ou de leur origine commune cordouane, mais surtout parce que, même si leur biographies ne se sont jamais intersectées, leur parallélisme traverse, avec des détours dus aux traditions religieuses respectives pourtant significatifs, un même milieu intellectuel qui était en gros celui de l'aristotélisme arabe médiéval. Et plus important

encore, tous les deux se sont explicitement posés le problème du rapport entre religion et philosophie. En général, à l'époque, les philosophes étaient aussi théologiens ou avaient au moins connaissances poussées de théologie, tandis que la réciproque n'était toujours valable.

Le besoin de penser la relation entre la vérité de la foi révélée et celle obtenue par l'exercice de la raison humaine, entre la tradition religieuse et celle d'une pratique philosophique n'était aucunement une nouveauté au XII^{ème} siècle, partout où l'héritage de l'Antiquité païenne, grecque notamment, avait déjà rencontré un des trois monothéismes abrahamiques, ou parfois même deux ou toutes à la fois. Comme « la vérité ne peut contredire la vérité », se manifestaient tentatives ou bien de les concilier, ou bien d'éliminer la « fausse » vérité (philosophique, d'habitude) en bénéfice ou par l'intermède de la vraie (en général, sinon toujours, religieuse). Au besoin, le bras séculier était là pour trancher la dispute.

Méthodologiquement, nous allons nous adresser à nos philosophes mêmes, à travers un choix de textes, accompagnés bien entendu de leurs commentaires datant de notre époque, concernant les lieux de rencontre ou, et c'est la même chose, de divergence entre la philosophie et la religion, concernant des nœuds problématiques d'importance fondamentale pour la compréhension du monde et l'action et la liberté humaines. Des questions relatives, par exemple, à l'existence, l'unicité et l'incorporalité de Dieu, à l'éternité ou à la création du monde, à la causalité divine, étaient abordées en égale mesure par les philosophes et les théologiens (qui empruntaient souvent aux premiers d'une manière plus ou moins appropriée les outils, ce qui rend plus difficile, et parfois impossible, la différenciation, surtout lorsque le philosophe et le théologien habitent la même personne).

On peut constater en ce sens un double mouvement dans la connexion entre la philosophie et le religieux. Dans le premier, allant de la philosophie à la théologie, les contenus de la foi sont munis d'un fondement argumentatif supposé certifiant, censé donc la confirmer. Dans l'autre, inversement, la philosophie reçoit de la religion du « matériau » pour son exercice, c'est-à-dire des thèmes ou des concepts, mais aussi des exigences et des finalités autres que celles qu'elle avait habituellement de par et pour elle-même. Nous nous proposons de montrer comment, au carrefour de cet échange pourtant asymétrique, à partir d'une identité primaire, « naturellement » héritée par le même individu dans le cadre de sa communauté religieuse d'origine, le rapport qui s'établit entre philosophie et religion ou religion et philosophie permet à celui qui y est exposé la constitution d'une identité seconde, que nous appellerons « identité croyante », terme qui ne relève du tout de l'époque médiévale dont nous nous occupons et qui devra être explicité. Il faut pourtant préciser du début qu'il s'agira

évidemment d'une identité « textuelle », les textes aujourd'hui disponibles étant tout ce qui nous reste des penseurs du passé

On se trouve, historiquement parlant, au XII^{ème} siècle, loin encore du changement de paradigme qui a permis dès les débuts des Temps Modernes l'apparition de l'idée (moderne) de sujet. Comment poser alors la question de l'identité sans tomber dans un des plus évidents anachronismes ? Si le sujet dans le sens moderne n'était pas encore pensé, les médiévaux avaient quand même hérité de leurs anciens (et des nôtres) le concept de l' « âme », avec une fonction même partiellement analogue dans leurs constellations conceptuelles. Retrouvée et repensée dans la perspective d'une « archéologie du sujet », la notion philosophique de l'âme, lieu de l'intellection, parmi d'autres fonctions, pourra jouer le rôle d'un opérateur dans la constitution de la nouvelle identité. Finalement, notre identité croyante sera confrontée avec des perspectives qui nous sont contemporaines, fournies par la sociologie ou la psychologie sociale des religions.

Nous avons pensé utile, tout au début, de précéder notre démarche, en indiquant aussi une grande partie du cheminement à suivre, d'un chapitre introductif concernant le rapport entre philosophie et religion dans le Moyen Âge latin, c'est-à-dire là où il nous reste le plus accessible. Deux éminents historiens-philosophes, l'un du siècle passé, l'autre contemporain, nous guideront ici, Étienne Gilson et Alain de Libera. Avec le premier, en partant de sa défense de l'existence et du sens d'une « philosophie chrétienne », on essaiera surtout de comprendre le fonctionnement d'un rationalisme religieux (chrétien, en occurrence) en philosophie. Du second on retiendra ici notamment l'ouverture vers le « héritage caché » de la philosophie médiévale juive et musulmane et ses conséquences sur plusieurs traditions philosophiques à l'époque proprement dite et parfois jusqu'aux nos jours.

Les deux chapitres suivants abordent la pensée de Maïmonide à partir des textes de son *Guide des égarés* et, en moindre mesure, de la *Mishné Torah*, en cherchant de comprendre pourquoi et comment le rabbin-philosophe a envisagé sa problématique, celle de l'existence, l'unicité et l'incorporalité de Dieu (chapitre II) et, conjointement, celle de la dispute entre l'éternité et la création (temporelle ?) du monde (chapitre III), à la lumière du même rapport qui nous préoccupe. Dans l'exposition, l'ordre des questions reste celle justifiée par l'auteur, et elle n'est pas anodine. On pourra identifier ici les marques du premier sens de la susdite relation, celui qui va de la philosophie vers la théologie.

Comme le recours à la dialectique en tant que discipline et méthode de pensée est extrêmement important et non moins suspect, en cas de mauvais usage, chez tous les deux philosophes étudiés, le bref excursus comparatif qui lui est dédié (chapitre IV) est censé éclairer notre démarche en amont, vers Maïmonide, comme en aval, vers Averroès.

Le chapitre suivant (V) regarde, en présentant la pensée d'Averroès exposée dans son *Discours décisif*, moins l'« harmonie » entre la philosophie et la religion évoquée par des traductions en anglais dans certaines versions du titre, mais justement l'acte de philosopher en tant qu'obligation religieuse (pour ceux qui en sont capables). Cette défense de l'exercice philosophique entreprise avec les moyens (dialectiques) de la science du droit religieux islamique sera interprétée dans la perspective du deuxième sens du mouvement mentionné, c'est-à-dire de la religion vers la philosophie.

Le même sens du mouvement sera poursuivi dans la première partie du chapitre VI, comparatif comme le IV, où le traitement du problème de la causalité divine chez Maïmonide sera centré sur son concept d'« épanchement », qui, en dépit de sa parenté avec le concept néoplatonicien d'émanation, nous semble plutôt inspiré de la tradition scripturaire. Au contraire, le premier sens de la relation, donc de la philosophie vers la religion, pourra être mis en évidence à partir de la conception sur la causalité avancée par Averroès, dans son *Incohérence de l'incohérence*.

Finalement, le développement du problème de l'identité croyante et son articulation avec, d'une part, le rapport entre le philosophique et le religieux, et de l'autre, avec l'âme en tant que concept fonctionnellement « ancêtre » du sujet moderne, feront l'objet d'un dernier chapitre (VII), où Alain de Libera guidera de nouveau notre recherche, cette fois-ci avec son *Archéologie du sujet*, surtout en partant de sa relecture d'Averroès. Le caractère particulier de notre concept d'identité, spécifique à une élite intellectuelle numériquement restreinte, sera aussi mis en évidence.

I. Préliminaires chrétiens

1. Raison et foi au Moyen Âge latin

1.1. Philosophie chrétienne, un cercle carré ?

Déjà au début des années '30, Etienne Gilson soulevait philosophiquement la question du sens de la « philosophie chrétienne », syntagme censé désigner premièrement et d'une manière insigne ce que les historiens de la discipline appelaient et continuent encore d'appeler la « philosophie médiévale », avant d'être appliqué à certains développements philosophiques ultérieurs. Compte tenu du divorce de fait et de droit entre l'ordre de la raison et l'ordre de la religion, devenu presque un lieu commun d'une modernité arrivée à son apogée, le syntagme mentionné risquait de ne correspondre à aucune réalité, fût-elle révolue, et même de se montrer tout simplement contradictoire. Ce n'était pas le cas, selon l'historien de la philosophie médiévale.

Son argumentation (Gilson, 1944) commence par faire apparemment valoir des positions opposées, comme celles des rationalistes et des néo-scolastiques (et même des certains néo-thomistes) de son temps. Selon les premiers, l'idée d'une philosophie chrétienne serait tout semblable en absurdité que celle d'une mathématique ou d'une physique chrétiennes. Le domaine (et la méthode, également) du philosophique est le rationnel, celui de la religion étant attribué à l'irrationnel (puisque dépendant d'une Révélation). Quant aux néo-scolastiques, ils se trouvent d'après Gilson dans un désaccord de fait, mais point dans une opposition de droit aux rationalistes. Ils admettent la primauté de la Révélation, en exigeant en même temps de la philosophie un exercice purement rationnel, qui aboutisse *ex machina* à un accord avec la vérité révélée, car la vérité / les vérités ne sauraient jamais se contredire, en vertu de leur nature véridique même. Toutes les deux orientations visées, malgré leurs essentielles différences (et différends) sur le statut d'une vérité (supposée) révélée, partagent la même conception d'un

caractère éminemment autonome de toute démarche philosophique, purgé de tout qui n'est et ne saurait être « dans les limites de la pure raison ». En principe.

Pour ce qui relève de l'histoire de la philosophie, les spécialistes de la discipline de l'époque de Gilson prenaient comme monnaie courante un constat « de fait » selon lequel le passé médiéval ne laisserait pas grand-chose à la postérité philosophique :

Des lambeaux de doctrines grecques plus ou moins gauchement cousus à une théologie, c'est à peu près tout ce que les penseurs chrétiens nous ont laissé. Tantôt ils empruntent à Platon, tantôt à Aristote, à moins encore, chose pire, qu'ils ne tentent de les unir dans une impossible synthèse et, comme le disait déjà Jean de Salisbury au XIIe siècle, de réconcilier des morts qui n'ont cessé de se disputer tant qu'ils ont vécu. (Gilson, 1944, p. 2).

A la lumière de pareilles considérations historiques et théoriques, concevoir une philosophie chrétienne équivaudrait à une contradiction dans les termes : « celle d'une philosophie, c'est-à-dire d'une discipline rationnelle, mais qui serait en même temps religieuse, c'est-à-dire dont l'essence et l'exercice dépendraient de conditions non-rationnelles. » (Gilson, 1944, p. 8). Mais l'auteur s'en prend clairement à cette conclusion, en soulignant d'abord qu'il serait très difficile, voire impossible, de trouver dès ses débuts un « christianisme pratique », dépourvu de toute spéculation, et que même si les Ecritures ne soient aucunement des textes philosophiques, leur influence sur la pensée philosophique n'était pas seulement possible, mais historiquement constatable. En outre et plus significatif encore, l'essor du christianisme a dû modifier les conditions mêmes de l'exercice philosophique :

Pourquoi refuserait-on *a priori* d'admettre que le Christianisme ait pu changer le cours de l'histoire de la philosophie, en ouvrant à la raison humaine, par l'intermédiaire de la foi, des perspectives qu'elle n'avait pas encore découvertes ? C'est là un fait qui peut ne pas s'être produit, mais dont rien n'autorise à décréter qu'il ne peut pas s'être produit. » (Gilson, 1944, p. 11).

Ce qui pour Gilson est historiquement vérifiable non seulement pour la fin de l'Antiquité et pour le Moyen Age, semble manifeste jusque dans le cas de la pensée classique des Temps Modernes, à partir de Descartes, via Malebranche, jusqu'à Leibniz et Kant (celui de la troisième *Critique*, au moins). Une philosophie chrétienne serait donc une qui ne se fonde pas sur une impensable « raison chrétienne », mais sur un très possible, voire probable « exercice chrétien de la raison ».

1.2. Interroger les philosophes

La notion même d'une philosophie chrétienne doit être délimitée, selon Gilson, de l'apologétique et plus précisément de toute théologie. Pour lui, le propre de la religion chrétienne c'est d'être, plus et autrement qu'une vision du monde ou qu'une connaissance, une « méthode de salut », et en outre une « efficace ». Ce n'est pas pourtant le principal point d'intérêt de sa position. Plus intéressant nous semble le rappel d'une situation historique où « pour le Platon du *Phédon* comme pour l'Aristote de l'*Ethique à Nicomaque*, bien qu'elle fût essentiellement science, la philosophie n'était pas que cela, elle était encore une vie (...) » (Gilson, 1944, p. 25). Tout comme chez les stoïciens qui pratiquaient la philosophie comme mode de vie, pour évoquer encore un exemple gilsonien pas très éloigné de la pensée d'un Pierre Hadot, des chrétiens qui se prenaient également pour des philosophes (et des très différents, tels que Justin, Lactance, Augustin ou Anselme) ont compris leur condition dans un sens totalisant où vie et pensée étaient censées aller de pair.

C'est pourquoi il serait une bonne idée d'interroger ces philosophes mêmes sur leurs motivations. Le cas d'Anselme de Cantorbéry serait, dans cette perspective, un de plus illustratifs. D'après Gilson, la tâche que saint Anselme s'imposait était de prouver par les moyens de la simple raison, *lumen naturale*, les vérités de la foi attestées par les Écritures, sans aucun recours à l'autorité de ces Écritures mêmes. Ce n'était pas question de subordonner la foi religieuse (autosuffisante) à la raison, mais justement d'identifier, dans l'exercice de la raison, ses propres conditions de possibilité, ouvertes par la foi. L'historien de la philosophie médiévale interprète ainsi le célèbre *fides quaerens intellectum* d'Anselme à partir du *nisi credideritis, non intelligetis*, qu'un saint Augustin avait emprunté au prophète vétérotestamentaire Isaïe.

Pour éclairer le rapport entre la foi et la raison, tel qu'il était compris par les philosophes médiévaux, Gilson mobilise encore Anselme, « porte-parole » d'une conception largement répandue au Moyen Âge sur la hiérarchie des types de connaissance qui arrangeait dans le sens montant, dans une série, la foi, la raison (intellect) et la *visio beatifica* : « *Inter fidem et speciem, intellectus quem in hac vita capimus esse medium intelligo.* ». (Gilson, 1944, p. 31). La position moyenne de la raison, entre le statut de « simple succédané du savoir » attribué au croire et celui d'une connaissance espérée et reconnue, à partir du même croire, comme résolument inaccessible pendant cette vie, sert à légitimer son usage philosophique :

Tant que le croyant fonde ses assertions sur la conviction intime que sa foi lui confère, il reste un pur croyant et n'est pas encore entré dans le domaine de la philosophie, mais dès qu'il trouve au nombre de

ses croyances des vérités qui peuvent devenir objets de science, il devient philosophe et, si c'est à la foi chrétienne qu'il doit ces lumières philosophiques nouvelles, il devient un philosophe chrétien. (Gilson, 1944, p. 31-32)

En synthétisant, une possible philosophie chrétienne peut être identifiée, pour Etienne Gilson, d'après les traits suivants. Premièrement, mais le moins important, c'est d'être, suivant l'expression de M. -D. Chenu, « une conception de la nature et de la raison ouverte au surnaturel », ce qui est une condition nécessaire, mais non suffisante, car pas nécessairement chrétienne. Ce critère a comme corolaire l'exigence, assez imprécise dans sa formulation, de ne pas laisser ce surnaturel s'insinuer dans la « texture » de la démarche, mais seulement « dans l'œuvre de sa constitution ». Deuxièmement, qu'une pareille philosophie, « *bien que distinguant formellement les deux ordres, considère la révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison* » (souligné dans le texte). Troisièmement, en résistant à une « *vana* » ou « *turpis curiositas* », elle devrait opérer dans sa pratique un choix dans ses philosophèmes, en abordant « uniquement ou surtout » les problèmes concernant le salut, c'est-à-dire ceux qui se réfèrent à Dieu, l'homme, l'âme et leurs respectifs rapports. Le reste, ouvert en principe à la spéculation, comme tout le domaine, par exemple, de la philosophie naturelle, peut être questionné, à l'instar de saint Thomas d'Aquin de la Somme *Contra Gentiles*, « pourvu que ses vérités soient de celles dont la connaissance est nécessaire au salut ». Finalement, une telle philosophie ne devrait jamais oublier que son éminent outil, la raison humaine, n'est qu'une faculté frappée, comme celle de toute créature, d'une « *debilitas* » constitutive, pour autant qu'elle ne puisse constituer qu'un reflet d'une activité qui à proprement parler ne saurait être que celle d'un « Dieu, *qui est sui perfectus cognitor* ». Sans ce repère incontournable, la raison humaine seule ne pourrait qu'errer *in maximis ignorantiae tenebris*, selon une formule de saint Thomas assumée ici par Gilson.

1.3. Un problème philosophique et historique

Le problème de la possibilité et, conjointement, de la réalité historiquement identifiable d'une philosophie chrétienne est, d'après tout ce qui précède, un problème philosophique. Si, en suivant son déroulement, un sens et un contenu de cette philosophie parviennent à trouver une formulation, l'argumentation a au moins un point faible, qui n'est pas anodin. Si Gilson avertit, à juste titre, contre le danger de confusion entre les démarches philosophique et,

respectivement, théologique, la distinction qu'il offre entre les deux est assez sommaire et peu éclairante :

(...) bien que la théologie soit une science, elle ne se donne aucunement pour fin de transformer en intelligence la croyance par laquelle elle adhère à ses principes, ce qui reviendrait pour elle à détruire son propre objet. (...) Ce que se demande simplement le philosophe chrétien, c'est si, parmi les propositions qu'il croit vraies, il n'en est pas un certain nombre que sa raison pourrait savoir vraies. (Gilson, 1944, p. 31)

Dans la compréhension, conjointement de Gilson et des auteurs auxquels il se réfère, théologie et philosophie sont également des sciences assignées au domaine du rationnel, dont la hiérarchie, importante certes pour les médiévaux, n'est pas ici décisive. Ce qui, d'après Gilson, caractérise l'une, l'intention d'un progrès dans l'intelligence de la foi, est tout-à-fait valable pour l'autre, et à tel point qu'on ne voit pas exactement où se situe la différence, autrement que dans le dosage et l'emploi effectif des méthodes à travers des textes en écrasante majorité hybrides. On pourrait déjà avancer si non l'hypothèse, au moins le soupçon que l'embarras détecté chez notre auteur soit le symptôme d'un problème de fond, lié à une difficulté fondamentale de distinguer, pour certaines époques de la pensée, la spécificité des démarches. Ce problème sera aussi le nôtre.

En même temps, Gilson met en garde contre une source importante de la mécompréhension qui a pu barrer tout chemin à la tentative de concevoir une relation « légitime » entre religion et philosophie : un regard « abstrait » (dans le sens hégélien de « pauvre en déterminations », donc opposé à un « concret » qui en serait « riche ») qui oppose d'une manière gauchement essentialiste une religion et une philosophie toutes les deux décontextualisées, anhistoriques. Pour ce qui est de la philosophie, mais on ne voit pas pourquoi cela ne serait aussi valable pour la religion,

(...) elle correspond bien plutôt à une réalité historique concrète dont elle appelle la description. Elle n'est que l'une des espèces du genre philosophie et contient dans son extension les systèmes de philosophie qui n'ont été ce qu'ils furent que parce qu'il a existé une religion chrétienne et qu'ils ont volontairement subi l'influence. (Gilson, 1944, p. 33).

Mais, même si la préoccupation de l'historien-philosophe de la pensée médiévale reste, dans cette suite de conférences gilsoniennes, confinée aux limites du Christianisme, le problème qu'il se pose est, d'une manière légitime, extrapolable partout où les rapports entre la religion et la philosophie ont pu se constituer, en se distinguant et/ou en s'opposant d'une façon semblable, c'est-à-dire surtout dans les cultures où l'un des pôles était représenté par les autres

deux monothéismes abrahamiques : « En ce sens, le problème se poserait de la même manière à propos des Musulmans et de Juifs. » (Gilson, 1944, p. 2). Plus importante encore nous semble la conscience aiguë de l'interdépendance fondamentale de toutes ces espaces de rencontre entre le philosophique et le religieux :

En droit, on ne saurait isoler dans l'histoire ce qui fut uni dans la réalité. Puisqu'on sait que la pensée chrétienne, la pensée juive et la pensée musulmane ont agi les unes sur les autres, ce serait une mauvaise méthode de les étudier comme autant de systèmes clos et isolés. (Gilson, 1944, p. 1).

Ce que, pour notre propos, on pourrait retenir de ces considérations dont presque un siècle nous sépare serait, brièvement formulé, synthétisable en trois points d'intérêt : 1 le caractère philosophique de l'approche théorique des rapports entre la philosophie et une religion particulière, ce qui va ouvrir ensuite vers la question de l'identité croyante, du philosophe bien-entendu ; 2 la nécessité de tenir compte du contexte, et de plus, du caractère historiquement situé des pensées et des penseurs examiné(e)s ; 3 la fécondité heuristique de leur extension vers les aires culturelles où l'on constate historiquement la coexistence, pas toujours ou parfois pas du tout pacifique, de la philosophie et de la religion.

2. Alain de Libera et « l'héritage oublié »

2.1. Entre *kalām* et *falsafa*

On doit à Alain de Libera, à partir des années '80, une complexification de perspective dans l'étude des rapports entre le religieux et le philosophique au Moyen Âge, accompagné d'une attention particulière orientée vers le rôle essentiel de ce qu'il appelle « l'héritage oublié » (de Libera, 1991, p. 98-142), oublié sans doute un certain temps, mais non moins formateur, de la pensée juive et musulmane pour l'Occident latin. En même temps, ses considérations, où l'histoire des idées bénéficie de l'apport de l'histoire tout court ou de la sociologie, gardent leur importance en ce qui concerne ces aires de création religieuse et philosophique envisagées pour elles-mêmes.

Relativement contemporain avec la « petite renaissance » carolingienne – essentiellement, la réforme de l'enseignement, à fins religieuses et administratives, initié par Charlemagne et continuée sous ses premiers successeurs – le développement de la pensée (religieuse, philosophique, scientifique, technique) en terre d'Islam était déjà en plein essor, et

allait gagner pendant quatre-cinq siècles une amplitude et une profondeur jamais égalées depuis. Tout commence quelques décennies après l'installation durable à Bagdad de la dynastie abbaside, qui remplace les califes umayyads de Damas, en doublant le nouveau centre du pouvoir d'un centre nouveau de savoir. Un mouvement gigantesque de traduction de toutes les langues dépositaires des traditions de la connaissance se retrouve vite encouragé par les califes abbasides, dont les largesses s'ensuivent sur une période assez longue pour produire des effets de ce qu'on appellerait aujourd'hui une politique d'Etat. Un public cultivé, multiconfessionnel et cosmopolite (de prédominance pourtant musulmane) est prêt pour accueillir et multiplier toutes sortes de savoir, créant rapidement la place pour l'apparition des productions originelles, majoritairement en arabe, mais pas seulement. Au cours des siècles suivants, ce phénomène, encadré plus tard dans une *translatio studiorum* encore plus étendue, va atteindre Cordoue ou Tolède, d'où va déferler, via le Naples des Hohenstaufen et le Paris de l'Université naissante, sur l'Occident latin.

Ce monde bouillonnant, où ce qui n'était peut-être au début qu'un « caprice des princes » a dû rencontrer une véritable demande sociale (de Libera, 1991, p. 100), en engendrant deux types de valorisation de ce qu'elle a su à son tour hériter, essentiellement mais non exclusivement en grec, exprimé aussi en hébreu, syriaque, persane, latin ou même sanskrit, et mis en contact avec les traditions arabo-musulmanes encore en cours de formation. Il s'agit des mouvements du *kalām* et de la *falsafa*, dont la deuxième n'est que l'adaptation arabe du mot grec, tandis que pour le premier l'équivalent le plus courant de « théologie » ressemble plutôt à une solution expéditive. Mais, en somme, on peut considérer qu'une science (*'ilm al-kalām*) dont l'objet éminent est d'argumenter à la faveur de l'unicité de Dieu (dont la profession constitue le *tawhīd*) et le statut de sa Parole, de ses attributs et de sa justice peut être décrite comme théologique (Younés, 2008, p. 58-59). Si en matière de foi islamique les pratiquants du *kalām*, les *mutakallimūn* ou *mutakallimīn*, ont su rapidement mobiliser les ressources mises à leur disposition par ce mouvement sans pareille de traduction et adaptation, les *falāsifa* n'ont pas tardé de faire leur entrée dans l'histoire en le valorisant à leur tour, selon leurs propres sources et techniques :

Sans préjuger de son statut, *a fortiori* sans affirmer qu'il existe des philosophes en tant que groupe social comparable à leurs homologues grecs, on peut dire que, dans ce monde musulman, la philosophie existe dans un sens qui, après tout, la conditionne encore aujourd'hui. (...) très tôt, la *falsafa* est partie intégrante sinon de la pensée musulmane, du moins de la pensée dans le monde musulman. (de Libera, 1991, p. 100, 102).

Rien donc de surprenant dans le fait que les deux courants sont entrées assez vite dans un conflit qui, tout vif et irréductible qu'il fût, allait se résoudre, à partir du XIII^{ème} siècle, avec l'effondrement de tous les deux, pour des divers raisons historiques convergentes, d'ordre religieux, social, politique, économique etc., qui ne font pas pour l'instant notre objet. Ce conflit débordera bientôt la terre d'Islam, mais il y trouve ses origines et son développement insigne, ce qui nous intéresse. C'est un débat qui oppose, par exemple, à distance de presque un siècle, des figures de la taille d'un al-Ghazālī (m. 1111) et d'un Ibn Rushd (m. 1198). Nous y reviendrons.

Sur les rapports entre religion et philosophie au Moyen Age, de Libera avance une thèse qu'on pourrait qualifier de révolutionnaire : « *C'est dans monde musulman que s'est effectuée la première confrontation de l'hellénisme et du monothéisme ou, comme on dit, de la raison et de la foi.* » (de Libera, 1991, p. 114, c'est nous qui soulignons). C'est donc ici que l'on devrait chercher l'origine de la spécificité du Moyen Age latin, via un « modèle d'importation » qui constitue en même temps le fondement d'une « acculturation » subie par l'Occident pendant quelques siècles décisifs (XII-XIV, en gros). Ce qui avait été longuement interprété en tant que rencontre conflictuelle entre une religion chrétienne qui affirmait sa foi (avec des outils de la raison, parfois) et une rationalité « arabe » d'origine grecque ne serait que l'aspect le plus manifeste d'un processus plus profond, c'est-à-dire « l'intériorisation des *contradictions du rationalisme religieux arabe* », si non « un conflit interne à la rationalité », purement et simplement (de Libera, 1991, p. 115).

Longtemps considérée comme une des manifestations les plus typiques de « crise de la scolastique », phénomène insigne et incontournable de la philosophie médiévale latine, la « doctrine de la double vérité », attribuée à tort aux averroïstes latins et bien-sûr à leur maître arabe, se dévoile chez de Libera en tant que fiction née d'une interprétation moderne, marquée dans sa postérité par une incompréhension de fond sur les débats de l'époque chez certains historiens de la pensée du Moyen Age. Le véritable auteur de cette fameuse doctrine, mentionnée à des époques différentes par des auteurs tout aussi différents comme Ernest Renan et Jacques Le Goff, ne serait autre que le célèbre évêque de Paris, Etienne Tempier, qui l'aurait inventé justement pour pouvoir la condamner dans un document non moins célèbre, le syllabus de 1277 qui, principalement orienté contre les « averroïstes » de la Faculté des Arts, n'hésite pas de frapper en passant un certain nombre de thèses du Docteur angélique, deux ans à peine après la mort de Saint Thomas d'Aquin.

2.2. Avatars d'un non-problème

Il serait intéressant pour notre propos de nous arrêter un instant, avec de Libera, sur une certaine thèse avancée et défendue dans ce dossier par un des plus éminents *artistae* de l'Université parisienne de la deuxième moitié du XIII^{ème} siècle, le maître Boèce de Dacie, dans son traité *De mundis aeternitate*. Le but de l'ouvrage, affirmé dès son paragraphe introductif, est, à travers une recherche rationnelle (*de hoc per rationem inquiramus*), de prouver que

(...) la raison et la foi ne se contredisent pas quant à l'éternité du monde, et que les raisons par lesquelles certains hérétiques soutiennent contre la foi chrétienne que le monde est éternel sont sans force (...)
(Boèce de Dacie, chez de Libera, 1944, p. 123)

L'argumentation boétienne est centrée sur la distinction des domaines ou « terrains », le religieux et le philosophique, renforcée par la distinction méthodologique censée opérer dans chacun d'eux. C'est tout aussi insensé (*stultum*), d'après Boèce (Baumgarten, 1991, p. 125), de chercher la raison pour les choses de la foi, qui doivent crues selon la loi (*ex lege*) et qui peuvent ne pas avoir de raison, qu'il n'est pas philosophique de croire sans raison dans des choses dans lesquelles la raison n'est pas évidente à partir de soi, même si elles ont pour soi une raison (*in his quae non sunt manifesta de se, quae tamen pro se rationem habent*). L'accord entre les propositions d'Aristote et d'autres philosophes et les contenus de la foi peut et doit être obtenu, à condition de ne pas commettre la bêtise de chercher une démonstration là où elle n'est pas possible (*ne incurramus sulstitiam, quaerendo demonstrationem ubi ipsa non est possibilis*), ce qui ouvre la voie à l'hérésie. A chacun son lot : les propositions des philosophes, qui regardent les choses dont ils parlent (*rebus de quibus loquuntur*), s'appuient sur des démonstrations et raisons possibles, tandis que la foi est soutenue souvent par des miracles. Mais, pour Boèce, ce qui est acquis par les moyens de la raison relève de la science (*scientia*), et non de la foi (*fides*). Finalement, après l'examen rationnel entrepris sur la forme littéraire d'une question disputée, le maître parisien conclut que l'éternité du monde est fondamentale pour la science (physique, mathématique, métaphysique) et vraie *secundum quid*, c'est-à-dire en rapport avec son objet, le monde, ce qui ne contredit nullement la vérité de la foi, son statut de créature *simpliciter* en rapport avec Dieu. Et de même avec des autres questions épineuses comme, pour Boèce, la résurrection des morts.

Il n'y a donc point ici de « double » vérité ou de « deux vérités contraires », selon la formule de l'évêque Tempier. On est devant, selon de Libera, devant une formule de « coexistence pacifique du philosophe et du croyant », solution qui n'allait en même temps arranger personne, même si elle s'accordait institutionnellement avec le statut de la Faculté des Arts, qui défendait aux ses membres de se mêler dans les matières de la foi, réservées aux théologiens, membres donc d'une faculté supérieure, la seule qui en était compétente. La séparation des compétences, qui pourrait pourtant fonctionner en fin de compte si elle était limitée aux institutions, « départements » ou même aux individus différents, devient intenable en tant que comprise ayant lieu dans l'une et même personne. C'est difficile, pour ne pas dire impossible, de soutenir en croyant des vérités que je connais en philosophe qu'elles ne sont pas vraies, ou, avec la formule d'un Raymond Lulle : *Credo fidem esse veram, et intelligo quod non est vera*. (de Libera, 1991, p. 124).

Pour de Libera, la condamnation en 1277 de l'« averroïsme » tel que celui professé par un Boèce de Dacie n'était qu'une solution *facilior* de régler les rapports religion-philosophie, tout en faisant économie d'une confrontation à une position beaucoup plus radicale, celle d'un théologien et philosophe, mais aussi celle d'un Juif trépassé depuis trois générations. Ce serait « la seule démarche authentiquement philosophique du Moyen Age où la double exigence de la foi et de la raison ait été simultanément affrontée. », celle de Maïmonide (de Libera, 1991, p. 125). Andalou d'origine (Roth, 1989, p. 1-20) et égyptien d'adoption (Cohen, 1989, p. 21-34), né et avoir vécu aux carrefours des trois monothéismes et de leurs élaborations théologiques respectives, imbu de la philosophie grecque tant qu'il lui était permis par la fréquentation assidue de sources surtout syriaques et arabes, Maïmonide fait l'état de lieu des rapports entre le *kalām* (que pour lui n'est pas réduit à la théologie musulmane, mais dont il tient compte des différents courants) et la *falsafa*.

En approchant tout problème, les *mutakallimūn* comme les *falāsifa* portaient toujours d'un présumé tenu comme déjà acquis ou, le plus souvent, obtenu par une démonstration considérée comme irréfutable. La différence se situait au niveau du contenu de ce présumé, mais surtout au celui de l'usage qu'on en fait, méthodologiquement. L'exemple de Maïmonide vise la question de l'existence de Dieu, pour laquelle les premiers mobilisent l'argument de l'adventicité ou de la « nouveauté » du monde, trait fondamental qui exigerait la nécessité d'un créateur, *ex nihilo* au besoin. Quant aux philosophes, ils essayaient de penser la même existence de Dieu d'une manière non-contradictoire avec la thèse opposée, celle de l'éternité du monde. Contrairement avec ce va se passer ultérieurement chez Boèce de Dacie, les deux thèses,

contraires si envisagées « sur le même rapport », ne peuvent pas être mises en accord, même au prix d'une différence quant aux niveaux d'application. Elles restent au moins contradictoires, si non mutuellement exclusives, et le critère pour opter à la faveur de l'une de deux est purement rationnel : leur capacité d'être vérifiables ou au moins falsifiables. La démonstration de Maïmonide, qui se réfère à lui-même en tant que « théologien qui cherche la vérité » (de Libera, 1991, p. 126), vise à montrer le caractère *non vérifiable* de la première, et *non-falsifiable* de la seconde. Il ne s'agit pas d'utiliser une prémisse fausse pour prouver une conclusion vraie, comme l'interprétera Etienne Tempier presque un siècle après, mais de prouver une vérité à partir non des prémisses non-vérifiables (tâche vouée en principe à l'erreur), mais des prémisses non-falsifiables (ouvrant ainsi une chance à la vérité pour la conclusion).

Il est donc clair que les preuves de l'existence de Dieu, de son unité et de son incorporelité, il faut les obtenir uniquement par l'hypothèse de l'éternité du monde, et ce n'est qu'ainsi que la démonstration soit parfaite, *n'importe que le monde soit éternel ou qu'il soit créé*. (Maïmonide, chez de Libera, 1991, p. 128). (c'est nous qui soulignons).

C'est ce qui lui permet d'utiliser ces dernières d'une manière hypothétique et pas du tout en tant qu'articles de foi, afin d'apporter des arguments raisonnables en faveur des assertions fondamentales de n'importe quelle révélation monothéiste, c'est-à-dire de ceux concernant l'existence, l'unicité et l'incorporelité de Dieu. Mais la solution originale de Maïmonide fera ici l'objet d'une exposition plus détaillée dans un chapitre spécialement dédié.

On a vu avec Etienne Gilson, en survolant le paysage du Moyen Age latin, comment une philosophie imprégnée du religieux, en occurrence chrétien, puisse rester philosophie à part entière. L'idée de l'existence des rapports analogues entre la religion et la philosophie dans le monde intellectuel musulman et/ou judaïque nous semble cependant particulièrement féconde. Les orientations ultérieures de cet éminent historien-philosophe de la pensée médiévale (pas seulement chrétienne), qui appelait dans les années '50-'60 à un « retour à la théologie », condition indispensable d'un « avenir de la philosophie chrétienne » ne nous regardent pas ici. Tout comme sa vision d'un « progrès vers la vérité métaphysique plusieurs fois décrit par saint Thomas (vérité qui) trouvait sa place dans l'économie divine du salut : Platon (l'Un) ; Aristote (la Cause) ; Avicenne (l'Etre). » (cité dans de Libera, 1991, p. 41).

En même temps, l'apport d'Alain de Libera en ce qui concerne le rôle de la théologie et la philosophie islamique et juive dans la constitution même de la pensée chrétienne au Moyen Age nous apparaît pais seulement comme un changement d'accent dans l'histoire des idées, qui pèse sur cette contribution essentielle, longtemps occultée malgré une certaine reconnaissance

formelle, mais aussi comme offrant des pistes pour l'interprétation de leur développement dans ces aires culturelles mêmes.

3. Revoir une identité rêvée

Une des difficultés remarquables que toute recherche historique sur la philosophie, mais également sur la théologie du Moyen Age doit affronter c'est, d'après Gilson, l'abîme qui séparent nos univers mentaux respectives surtout en ce qui concerne l'image globale du monde :

Le difficile est que ce qui nous empêche de réussir complètement dans cette entreprise n'est pas ce que nous ignorons, mais ce que nous savons. Nous parviendrions, à la rigueur, à apprendre ce que nous ne savons pas, et que savaient les hommes du IXème siècle ; mais nous ne parvenons jamais à oublier ce qu'ils ignoraient, et que nous savons. (Gilson, 1921, p. 2).

Ces lignes, qui datent déjà depuis un siècle à peu près, semblent aujourd'hui plus actuelles que jamais. Si, pour nous restreindre aux exemples fournis par l'auteur, un théologien tout comme un anatomiste contemporain a au moins deux représentations du monde entretenant des plus divers rapports (recoupement, superposition etc.), l'une (possiblement) religieuse et l'autre (nécessairement) scientifique, le théologien ou le philosophe médiéval partageaient tous les deux un univers symbolique, saturé du religieux. En supposant que l'exercice opératoire de la raison n'a pas connu de modifications essentielles pendant les derniers deux millénaires et demi, mais seulement des gains incontestables, même éblouissants dans ce qui concerne la diversification des objets, des méthodes, des nuances, les contextes dans lesquelles il s'est produit n'ont pas arrêté de changer, le plus souvent d'une manière continue, peu saisissable autrement qu'à la longue durée, d'une époque historique à une autre.

Est-ce qu'on peut légitimement distinguer le théologien et le philosophe du Moyen Age chrétien autrement que dans leurs termes, c'est-à-dire selon la manière dont chacun des penseurs de l'époque comprenait deux dimensions qui le plus souvent se trouvaient tressées chez l'une et même personne, comprise évidemment comme auteur des textes qui nous sont parvenus ? Est-ce que on pourrait, sans nécessairement recourir au vieux lieu commun de la condition ancillaire de la philosophie, faire la même opération à un niveau simplement textuel ? Si on prend en compte les figures mobilisées par Gilson et, bien de décennies après, par de Libera, la démarche n'est pas facile.

Pour le néoplatonicien – chronologiquement le dernier, d’ailleurs, placé au début de la pensée médiévale en tant que « père de l’anti-scolastique » (Gilson, 1921, p. 1) ou, avec un anachronisme assumé pour des raisons typologiques et structurelles, à la fin de l’Antiquité (de Libera, 1993) – qui était Jean Scot Erigène, l’Ecriture, « première lumière émanée du Père des lumières », constituait la source de toute autorité. Mais cette révélation nous est transmise dans limites inhérentes à notre statut de créatures, d’une telle manière qu’elle consiste dans des mots qui expriment des symboles, supposés accessibles, à différents niveaux, à tout un chacun.

Cependant, si « la langue naturelle et le moyen nécessaire d’expression de la révélation est (...) le symbole », son caractère sensible étant ce qui lui permette de jouer le rôle d’intermédiaire entre nos esprits marqués de la cohabitation avec nos sens et « contaminés » ainsi d’une matière qui est aussi la nôtre, et les réalités intelligibles qu’il est censé traduire, sa multiplicité peut rendre le symbole opaque, même déroutant. C’est exactement la tâche de la raison d’ordonner, hiérarchiser, interpréter les symboles afin que, vu leur statut de moyens, ils soient finalement dépassés dans la contemplation, à la mesure du possible dans cette vie, de l’intelligible. Ce travail est réalisé par une discipline, philosophie ou religion, d’où la synonymie affirmée par Erigène comme personne d’autre, à cette heure de l’histoire et aux suivantes.

Qu’est-ce donc que traiter de la philosophie, sinon exposer les règles de la vraie religion ? Et que nous enseigne la religion, si ce n’est à adorer humblement Dieu, souveraine et première cause de toutes choses, et à le scruter au moyen de notre raison ? Il résulte de là que la vraie religion est la vraie philosophie et que, à son tour, la vraie philosophie est la vraie religion. (Erigène, *De praedestinatione*, dans Gilson, 1921, p. 7)

La primauté de la Révélation est de nature à régler les rapports entre raison et autorité. Le travail et l’autorité (*sic* !) de la première sont primordiaux. Dans cet univers symbolique où la Révélation opère à travers un « symbolisme universel », l’exercice de la raison consiste principalement dans une explication (presque étymologiquement : déroulement argumentatif) doublée d’une herméneutique, supposées toutes les deux capables d’écarter la compréhension des symboles de leur sens premier et apparent. Ce thème a fait d’ailleurs l’objet d’un débat acharné aussi dans les écoles du *kalām*. C’est la raison donc qui fait l’autorité et qui, en dernière instance, la légitime. Les *auctoritates* (les Pères de l’Eglise) ont découvert leurs vérités, selon Érigène, au moyen de la raison et il n’y a pas ici lieu d’une possible contradiction, car « l’une et l’autre découlent d’une même source qui est la sagesse divine ».

Cependant, pour lui l'Écriture n'épuise pas l'ampleur de la Révélation, où la Bible se trouve complétée et d'une certaine manière commentée par « le livre » de la création, ou de la nature dans un sens où chez lui « *natura* » est le concept totalisant par excellence, englobant à la fois Créateur et créatures. En suivant, dans un mouvement ascendant, parallèle à celui descendant des théophanies, qui sont en soi autant des révélations non-scripturaires, la raison peut s'illuminer à partir de chaque chose pour essayer de retrouver la source de toute lumière, Dieu.

Chez le « père de la scolastique » qui est Anselme de Cantorbéry on retrouve la même primauté de la foi en la révélation de l'Écriture, qui constitue le point de départ pour toute recherche guidée par la raison. En raison du manque principielle de proportionnalité avec nos capacités intellectuelles, l'objet de la foi ne serait accessible qu'au moment théoriquement concevable, mais jamais imaginable, de la vision béatifique. Au demeurant, la raison liée à la foi par une sorte d'attachement amoureux reste le seul outil dont l'homme dispose pour essayer de franchir la distance entre le contenu de la foi et cette vision eschatologique :

Mais aussitôt que notre raison croit en la vérité cachée de la foi, elle s'y attache et notre cœur l'aime ; de là cet effort pour comprendre ce que nous croyons et qui est à l'origine de toute philosophie. Nous ne cherchons pas à comprendre pour croire, mais il nous faut croire d'abord pour avoir quelque chose à comprendre, et si nous ne croyions d'abord nous ne comprendrions pas. (Gilson, 1921, p. 15)

Le domaine de la raison, infini en principe, est inclus chez Anselme dans celui de la foi qui, tout en étant son objet, la dépasse. La raison ne peut travailler, pour ainsi dire, qu'avec le matériau du client, dont la demande est toujours préalable et décisive pour conduire sa recherche. D'après Gilson, si on comprend la démarche philosophique dans son sens moderne, d'un cheminement parti des prémisses rationnelles vers des conclusions du même genre, « on peut dire que S. Anselme n'a pas écrit un seul ouvrage de philosophie ». Mais ce serait se tromper anachroniquement sur le sens que pourrait avoir un théologien et philosophe des XI-XIIèmes siècles de son propre travail. Or, dans ce cas, nous disposons d'un indice dans la préface même du *Proslogion*, où l'auteur dit clairement avoir voulu intituler cet ouvrage « *fides quarens intellectum* », tout comme son précédent *Monologion*, un « *exemplum meditandi de ratione fidei* ». (Gilson, 1921, p. 17).

C'est à peu près la même conception de la « lumière de la raison » qui, formulée premièrement par Erigène (« *Lux in tenebris fidelium animarum lucet, a fide inchoans, ad speciem tendens* » (dans Gilson, 1921, p. 19)) qu'on retrouve, à la fin de ce petit tour, chez le maître de la dialectique qui fut Abélard dans la première moitié du XIIème siècle. Pour lui, la

foi révélée est la source de la philosophie, tout comme son but et terme est d'arriver à Dieu. Avec une idée qui se trouvait, moins accentuée peut-être, aussi chez Anselme, il assigne ce cours seulement à ceux qui ont reçu la Révélation (*scripturas habent*), c'est-à-dire, aux chrétiens *et aux juifs*. Les païens, soumis à la loi naturelle, n'ont que leur seule raison, qui peut être et a été en fait utilisée philosophiquement dans le passé. Quant aux « gens du Livre » (*sic* !), pour employer une expression coranique dans un contexte où les musulmans ne sont pas pris en compte ou se trouvent déjà fondus dans un anonyme « *et caetera* », la distinction toujours théoriquement possible entre les domaines de la foi et de la raison n'entraîne jamais la possibilité d'une séparation effective ou, dans leur cas, de droit.

La foi est un assentiment de la pensée à des réalités qu'elle ne perçoit pas. Cette réalité constitue donc pour nous une vérité cachée et actuellement inaccessible à notre pensée. Et cependant, la certitude même qu'une connaissance proprement dite de cet objet nous est refusée, ne décourage pas complètement notre raison. La foi est au contraire comme un appel et une invitation continue à la philosophie. » (Gilson, 1921, p. 22)

Mais, comme la foi s'exprime dans des formules parfois brèves, obscures, apparemment ou vraiment contradictoires, le sens de la Révélation n'étant pas donné simultanément et ne se confondant pas avec la lettre scripturaire, la foi réclame elle-même le travail explicatif de la raison.

II. Existence, uni(ci)té et incorporéité divine

1. Contre le kalām. Une question reportée.

La dispute autour de l'éternité du monde prônée par l'héritage philosophique *mainstream* de l'Antiquité grecque et sa création, considérée comme révélée par chacune des trois traditions religieuses monothéistes, a connu une longue et sinueuse carrière tout au long du Moyen Âge. Les raisons en sont multiples, mais la plus saillante est sans doute la contradiction radicale entre une thèse attribuée à un exercice humain, trop et seulement humain, de la pensée, et ce qui était censé découler directement des (auto) révélations divines, à travers les respectives traditions scripturaires.

En ce qui concerne Maïmonide, le but manifestement avoué dès le début introductif de son *Guide* et confirmé à plusieurs reprises dans le texte n'était aucunement de traiter ou de résumer pour elles-mêmes des questions de physique et/ou de métaphysique, pour lesquelles il y avait déjà disponibles, selon lui, des ouvrages en nombre suffisant et dignes de confiance quant à la vérité, mais « de rapporter ce dont l'intelligence peut servir à éclaircir certaines obscurités de la Loi, et d'exposer brièvement tel sujet par la connaissance duquel beaucoup de difficultés peuvent être résolues » (*Guide*, II, 2, p. 251). C'est pourquoi, dans l'ordre de l'exposition choisie par le rabbin-philosophe dans le plus célèbre de ses écrits,

les chapitres philosophiques commencent à mi-chemin le long de la première partie et continuent, mélangés avec une diversité d'autres sujets, en s'étendant tels les îles d'un archipel, jusqu'au mi-chemin de la troisième partie. (...) Des problèmes philosophiques apparaissent dans *Le Guide des égarés* seulement dans la mesure où ils constituent une « clé » pour comprendre des passages « figuratifs » et des « secrets » dans les livres des prophètes, et aussi dans la mesure où ils contribuent à la compréhension du récit de la création, du récit du char, des aspects fondamentaux de la prophétie et des articles de foi de la Torah (*al-shar'yya*). (Davidson, 2005, p. 353)

Conformément à cet ordre, la question de l'éternité ou de la création du monde devait être et elle a été en effet abordée par Maïmonide après celle(s) de l'existence, de l'incorporéité et de l'unité de Dieu, et pour deux raisons, une de principe et l'autre d'un caractère plutôt contextuel, historiquement daté. La première tient du fait que, pour l'auteur du *Guide*, l'existence, l'incorporéité et l'unité de Dieu peuvent constituer plus facilement des objets de démonstration que la création du monde, problème dont une démontrabilité rigoureuse n'est même pas assurée. La seconde dérive de la manière dont les gens du *kalām* ont antérieurement pensé pouvoir fonder l'existence de Dieu en utilisant l'argument de la création du monde. Mais, comme peut le montrer un bref regard sur un chapitre charnière du *Guide* (I, 71), ces deux raisons sont intimement liées.

Intitulé « *L'origine du Calām* » (translittération du réalisateur de l'unique traduction intégrale en français du *Guide*, datée 1856, Salomon Munk), ce chapitre trace les lignes générales de l'argumentation et finalement de la position de Maïmonide par rapport à la question, dont l'analyse détaillée va se produire tout le reste de la première partie et encore longuement dans la partie seconde de l'ouvrage. I, 71 constitue ainsi à la fois une préface et le programme d'un cheminement philosophique dont la fin assumée est, en accord avec le sens général du *Guide*, religieuse. En outre, on peut y trouver esquissé à cet endroit un « état de lieu » de la question, qui rende compte de la conception de l'auteur sur les relations mêmes dans lesquelles se trouvent les deux domaines, le religieux et le philosophique.

Le fait que, selon Maïmonide (*Guide* I, 71, p. 173-175), à un moment donné de son existence dans les conditions de la Diaspora, soumise « à la domination des peuples barbares » et dépendante d'une transmission en principe au moins méfiante à l'égard de la transmission par écrit, la pensée religieuse juive a dû se confronter avec un appauvrissement quant à sa propre compréhension de la Torah, eût eu comme conséquence un amenuisement jusqu'à la disparition des « principes fondamentaux si importants », réduits à « quelques légères remarques et quelques indications qui se présentent dans le Talmud et dans les *Midrachôth* ». C'était le moment où certains penseurs juifs, « chez quelques *Gueônîm* et chez les Karaïtes », ont rencontré le *kalām* musulman, duquel ont emprunté des vues « au sujet de l'unité de Dieu et de ce qui s'y rattache », tandis que des autres, au fur et à mesure du développement et la diversification du mouvement, ont subi surtout une forte influence de la part « des *Mo'tazales* », au détriment « des *Asch'arriyya* », à cause de l'apparition relativement tardive des derniers.

Quant aux Andalousiens de notre communauté, ils sont tous attachés aux paroles des philosophes et penchent vers leurs opinions, *en tant qu'elles ne sont pas en contradiction avec un article fondamental*

de la religion ; et tu ne trouveras point qu'ils marchent, sous un rapport quelconque, dans les voies des *Motécallemîn*. C'est pourquoi, dans ce peu de choses qui nous reste de leurs (auteurs) modernes, ils suivent, sous beaucoup de rapports, à peu près le système (adopté) dans ce traité. (*Guide I*, 71, p. 175 ; c'est nous qui soulignons)

En peu de lignes d'une *sui generis* « histoire des idées », Maïmonide retrace ici avec assez de rigueur l'origine et la constitution du *kalām*, depuis ses débuts chrétiens, grecs et syriaques, dont l'héritage culturel et surtout philosophique se trouvait en contradiction avec les exigences de la foi de l'Eglise :

Alors naquit parmi eux cette science du *calām*, et ils commencèrent à établir des propositions, profitables pour leur croyance, et à réfuter ces opinions qui renversaient les bases de leur religion. Et lorsque les sectateurs de l'islamisme (*sic* !) eurent paru et qu'on leur transmit les écrits des philosophes, on leur transmit aussi ces réfutations qui avaient été écrites contre les livres des philosophes. Ils trouvèrent donc les discours de Jean le grammairien, d'*Ibn 'Adi* et d'autres encore, traitant de ces matières ; et ils s'en emparèrent dans l'opinion d'avoir fait une importante trouvaille. (*Guide I*, 71, *ibid.*)

L'intérêt de ce récit maïmonidien réside, en ce qui nous concerne, dans le fait qu'il offre, avec et par la description diachronique des origines et du développement du *kalām*, un modèle « à ne pas suivre » dont le *Guide* est censé constituer, dans l'intention de son auteur, l'antithèse insigne. On ne trouve pas seulement, dans cette présentation, des thèses, des méthodes et de procédés que Maïmonide entend combattre, mais aussi l'esquisse d'un rapport malheureux entre religion et philosophie, dont le rabbin philosophe semble vouloir à se délimiter à tout prix. Mais on trouve une conscience accrue et explicite d'un noyau problématique commun des trois monothéismes, et donc d'une approche « interconfessionnelle » des religions vues *qua* religion, malgré leurs différences :

Il n'y a pas de doute qu'il n'y ait là des choses qui intéressent également les trois (communautés), je veux dire, les juifs, les chrétiens et les musulmans, comme, par exemple, le dogme de la nouveauté du monde (de la vérité duquel dépend celle des miracles), et d'autres encore. Mais les autres questions dans lesquelles les sectateurs des deux religions (chrétienne et musulmane) ont pris la peine de s'engager, comme, par exemple, ceux-ci dans la question de la Trinité et quelques sectes de ceux-là dans celle de la parole (...) nous n'en avons besoin en aucune façon. (*Guide I*, 71, p. 176)

Le reproche capital dont les *mutakallimūn* se font coupables, aux yeux de Maïmonide, relève d'un « péché contre la raison », donc finalement contre la philosophie. Mais il s'avérera aussi, on va le voir, un « péché contre la religion ». La racine en est dans l'usage fautif d'une faculté subalterne de l'âme, l'*imagination*, qui prend chez beaucoup des humains trop souvent

le pas devant l'intellect. En outre, leur manière de procéder n'était pas innocente, mais parfois carrément sophistique.

En somme, tous les anciens *Motécallemîn*, tant parmi les Grecs devenus chrétiens que parmi les musulmans, ne s'attachèrent pas d'abord, dans leurs propositions, à *ce qui est manifeste dans l'être*, mais ils considéraient comment *l'être devait exister pour qu'il pût servir de preuve de la vérité de leur opinion, ou du moins de ne pas la renverser*. Cet être imaginaire une fois établi, ils déclarèrent que l'être est de telle manière ; ils se mirent à argumenter pour confirmer ces hypothèses d'où ils devaient prendre les propositions par lesquelles leur système pût se confirmer ou être à l'abri des attaques. (...) En effet, *ils ont tous pour principe qu'il ne faut pas avoir égard à l'être tel qu'il est, car ce n'est là qu'une habitude, dont le contraire est toujours possible dans notre raison. Aussi, dans beaucoup d'endroits, suivent-ils l'imagination, qu'ils décorent du nom de raison*. Après avoir donc établi les propositions que nous te ferons connaître, ils ont péremptoirement décidé, au moyen de leurs démonstrations, que le monde est créé ; or, *dès qu'il est établi que le monde est créé, il est indubitablement établi qu'il y a un ouvrier qui l'a créé. Ils démontrèrent ensuite que cet ouvrier est un, et enfin ils établissent qu'étant un, il n'est point un corps*. Telle est la méthode de tout *Motécallem* d'entre les musulmans dans ce genre de questions ; et il en est de même de ceux qui les ont imités parmi nos coreligionnaires et qui ont marché dans leurs voies. (*Guide I*, 71, p. 176-177 ; c'est nous qui soulignons)

Cette longue citation est peut-être illustrative pour la raison de la « plus grande répugnance » dont Maïmonide avoue que son âme éprouvait en étudiant les ouvrages de *mutakallimūn*, quant à leur « méthode ». En assumant la position d'un « théologien qui cherche la vérité », le rabbin-philosophe déclare qu'il aurait bien aimé pouvoir fournir une réfutation de la thèse de l'éternité du monde, si une telle opération avait été possible.

En effet, tout penseur pénétrant qui cherche la vérité et ne s'abuse pas lui-même sait bien que cette question, je veux dire (celle de savoir) si le monde est éternel ou créé, ne saurait être résolue par une démonstration décisive, et que c'est un point où l'intelligence s'arrête. (...) Or, puisqu'il est ainsi de cette question, comment donc la prendrions-nous comme prémisse pour construire (la preuve de) l'existence de Dieu. Celle-ci serait alors douteuse : Si le monde est créé (dirait-on), il y a un Dieu ; mais s'il est éternel, il n'y a pas de Dieu. (*Guide I*, 71, p. 178)

Au contraire, la seule méthode appropriée selon Maïmonide pour véritablement démontrer l'existence, l'unité et l'incorporalité de Dieu serait utiliser les « procédés des philosophes », fondés sur la thèse de l'éternité du monde. Tout autant inaccessible à la démonstration que son opposée, celle de la création, l'éternité du monde a au moins l'avantage de constituer une base pour une démonstration correcte.

Ce n'est pas que je croie l'éternité du monde, ou que je leur fasse une concession à cet égard ; mais c'est que, par cette méthode, la démonstration devient sûre et on obtient une parfaite certitude sur ces trois choses, savoir, que Dieu existe, qu'il est un et qu'il est incorporel, *sans qu'il importe de rien décider à*

l'égard du monde, (savoir) s'il est éternel ou créé. Ces trois questions graves et importantes étant résolues par une véritable démonstration, nous reviendrons ensuite sur la nouveauté du monde et nous produirons à cet égard toutes les argumentations possibles. (*Guide I*, 71, p. 178-179, c'est nous qui soulignons)

Pratiquement et pour les besoins des différentes catégories de croyants, Maïmonide accepte que le chemin des *mutakallimūn* peut satisfaire aux yeux de certains, qui se contenteront de leur « démonstration » de la nouveauté du monde, tout comme des autres pourraient sans plus se contenter des récits prophétiques de la création, laissant pour ainsi dire suspendue la question de la dépendance de la possibilité même du prophétisme de l'idée de la création. Mais le chercheur avisé de la vérité, qui définit son public cible, doit savoir que les *mutakallimūn* ont obtenu leurs preuves à la faveur de la création au prix ruinant du « renversement du monde et (de l') altération des lois de la nature ». Par rapport aux moyens de la simple raison, les thèses opposées de la création et de *l'éternité* du monde doivent être traitées en tant qu'« hypothèses », et leur opposition être déclinée en termes plutôt heuristiques ou de fécondité de leurs conséquences. La préférence accordée à la seconde s'explique par le fait que pour Maïmonide elle s'appuie sur des preuves philosophiques « prises dans la nature visible de l'être », dans « les choses sensibles », contrairement à celles des gens du *kalām*, contraints in extremis non pas seulement de contredire cette nature, mais en plus d'« établir qu'aucune chose n'a une nature (fixe) ». L'insistance sur le *caractère fondamental du sensible comme base argumentative pour toute connaissance éventuelle et subséquente de l'incorporel* constitue un trait important de la pensée de Maïmonide.

Maïmonide exclut ce qu'on connaît comme preuves ontologiques ou *a priori* de l'existence de Dieu, c'est-à-dire des arguments dont on peut conclure, sur des fondements purement logiques et sans aucune preuve tirée du monde extérieur, qu'une divinité doit exister. La tradition philosophique qui était la sienne n'avait aucune notion de preuves de cette sorte, et on peut supposer qu'il les aurait eu rejetées comme ridicules. (Davidson, 2005, p. 356, n. 9)

Il n'y a, d'après Maïmonide aucun existant à l'exception de Dieu et de l'univers, même si l'« existence » est ici un terme équivoque (« homonyme » aurait dit le rabbin), et c'est parce que tout ce qui nous est accessible aux sens et à l'intelligence est « cet univers (considéré) dans son ensemble et dans ses détails », la seule chance de pouvoir connaître quelque chose à propos de Dieu est de commencer à partir de l'univers « tel qu'il est » dans sa nature sensible. A partir de cela seulement « on pourra en induire des preuves sur ce qui est en dehors de lui », c'est-à-dire sur Dieu. C'est pourquoi la démarche de Maïmonide, esquissée dans le final de I, 71, comprend quatre étapes, dont la dernière est censée exprimer sa propre position :

J'ai donc cru nécessaire de donner d'abord un chapitre où je t'expose l'ensemble de l'univers, sous forme d'une simple relation de ce qui a été démontré (ailleurs) et dont la vérité est hors de doute. Ensuite je donnerai d'autres chapitres, où je te rapporterai les propositions des *Motécallemîn* et où j'exposerai les méthodes dont ils se servent pour résoudre les quatre questions dont il s'agit. Puis, dans d'autres chapitres encore, je t'exposerai les propositions des philosophes et leurs méthodes d'argumentation à l'égard desdites questions. Enfin je t'exposerai la méthode que je suis moi-même, comme je te l'ai annoncé, à l'égard de ces quatre questions. (*Guide I*, 71, p. 181)

Ce n'est pas ici le lieu de suivre en détail ce parcours, que le rabbin philosophe déroulera patiemment, pendant tout le reste du premier livre du *Guide*, et une bonne partie du second, mais d'en retenir son principe et de le confronter avec une démarche parallèle, effectuée dans un contexte tout différent.

2. Du philosophique dans le religieux

Dans le premier livre de la *Mishné Torah*, *Le Livre de la connaissance*, Maïmonide fournit une première esquisse de ce qu'il appelle dans le *Guide* une « démonstration » de l'existence, de l'unicité et de l'incorporité de Dieu. Le contexte est inhabituel pour un ouvrage de son genre : « Certains chapitres et paragraphes mettent en avant, de toute façon, des affirmations atypiques dans les codes rabbiniques et dans les écrits rabbiniques en général. » (Davidson, 2005, p. 232). Le procédé utilisé par le rabbin ici est autant inhabituel et atypique. La première section du *Livre de la connaissance*, intitulée « Des principes fondamentaux de la Loi » (ou, d'après l'interprétation en anglais de Davidson (2005), « *Halakhot* des fondations de la Torah ») s'ouvre avec une liste de « classes de commandements » en nombre de dix, dont six positives et quatre négatives. Les premiers trois, qui nous intéressent ici, sont spécifiquement : « 1. savoir qu'il y a un Dieu ; 2. ne pas s'imaginer qu'il existe d'autre dieu que Dieu ; 3. savoir que Dieu est Un. »

Ce qui peut encore plus surprendre c'est que ce traité assumé comme rabbinique commence avec un chapitre dont le titre est « Qu'il existe un Être premier qui est le Dieu de l'univers et le Seigneur de toute la Terre, qu'il est incorporel et unique », et dont le premier paragraphe proclame que

I) Le principe des principes et le pilier des sciences, c'est de *connaître* qu'il y a un *Être premier* et que c'est lui qui *impartit l'existence* à tout ce qui existe. En effet, toutes les créatures du ciel, de la terre et de

l'espace qui est entre eux ne tirent leur être que de la *vérité* de son être, à lui. (*Livre*, p. 2 ; c'est nous qui soulignons)

Les mots soulignés ci-dessus sont importants. On a déjà remarqué (Davidson, 2005, p. 234-235) l'insistance de Maïmonide dans ce contexte sur la *connaissance*, et non pas sur la simple croyance rapportable à des articles de foi. Cette insistance nous semble ici renforcée par la présence du syntagme « impartit l'existence » et des termes « Être premier » et « vérité », qui admettent au moins tous une acception philosophique. Impartir l'existence, philosophiquement parlant, c'est constituer la cause de (la distribution de) l'existence, et l'Être premier ne peut désigner que ce qui est primordialement et vraiment, à proprement parler, être, source aussi de vérité, qui n'est autre que le but et la fin espérée du connaître. Les deux paragraphes suivants ne font qu'affirmer l'impossibilité de penser l'existence de toute chose sans cet Être premier et son absolue indépendance de toute chose. Le quatrième, enfin, affirme l'incommensurabilité de Sa vérité par rapport aux vérités de toutes choses, tout en étant le premier paragraphe où les thèses de Maïmonide sont appuyées sur des versets bibliques.

Jusqu'ici, on n'a que des termes dont une lecture philosophique est certes possible, mais pas du tout obligatoire (à l'exception de l'« Être premier »). Ce qui n'était qu'une possible constellation conceptuelle semble se préciser à partir du cinquième paragraphe, le premier argumentatif :

V) Cet Être est le Dieu de l'Univers, le Seigneur de toute la terre et c'est lui qui dirige la sphère d'une puissance qui n'a ni fin ni terme, d'une force qui ne souffre pas d'interruption : la sphère, en effet, tourne toujours et il est impossible qu'elle tourne sans que quelqu'un soit cause de sa révolution. Et celui-là c'est le Seigneur, béni soit-il, qui la fait tourner sans le recours d'une main ni d'un corps. (*Livre*, p. 3)

L'existence de Dieu n'était qu'affirmée à partir de l'existence du monde auquel Il « impartit l'existence » sur un mode causal. Elle ne commence à être l'objet d'une démonstration, aux yeux de Maïmonide, qu'à partir du moment où elle opère sur une prémisse *observable*, donc accessible aux sens, *donc indubitable*, celle de la rotation incessante de la première sphère céleste, qui demande une cause attribuable à un agent tout-à-fait spécial. L'argument, sous une forme certainement simplifiée et adapté à un public cible beaucoup plus large et tout différent de celui du *Guide*, même emprunté à une tradition aristotélicienne en même temps tenante de la thèse de l'éternité du monde, reste valide même en cas de suspension de cette thèse. La dernière proposition du paragraphe, où l'action divine est décrite se produisant « sans le recours d'une main ni d'un corps », ouvre directement sur des thèmes connexes qui

seront immédiatement abordés, celui de l'incorporité du Dieu et celui des attributs divins, et indirectement sur ceux de l'unicité et de l'unité de Dieu.

Le sixième paragraphe ne fait qu'établir le caractère contraignant, « obligatoire », de l'argument précédent, sur la base de deux commandements, l'un positif et l'autre négatif, tirés du début du Décalogue, la version de l'Exode 20, 2. Ici, les références bibliques sont apportées afin de confirmer l'argumentation philosophique.

Quant au septième, sa structure complexe permet d'attaquer en peu de texte, parfois dans la même phrase, deux ou même trois des thèmes anticipés au Vème. Le paragraphe commence en affirmant sa conclusion, réitérée pourtant à sa fin et transformée en précepte par l'intermède d'une citation deutéronomique (6, 4). « Ce Dieu est un », dit Maïmonide sans qu'il soit clair du début si « un » est interprété comme unique ou comme exempt de multiplicité. En effet, il s'agit de toutes les deux, car Dieu n'est ni deux, ni plusieurs, et son unité est sans commune mesure à l'échelle de l'univers entier. Cette unité n'est concevable ni sur le modèle de celle de l'espèce par rapport à ses individus, ni sur celui d'un corps par rapport à ses différentes parties, mais son unité est pour ainsi dire ineffable. Mais s'il y avait plusieurs dieux, « ils seraient corporels parce que les êtres qu'on peut compter et qui sont identiques quant à leur essence ne se distinguent que par les accidents qui affectent les corps ». Ce qui est impossible, car la corporalité et implicitement la matérialité impliqueraient la finitude et la limitation, ce que à son tour entraînerait l'impossibilité d'une force infinie et illimitée, à même d'assurer la perpétuelle rotation de la (première) sphère. On aboutit ainsi, au terme de l'argumentation, à une conception d'un Dieu un (unique et unitaire à la fois) et incorporel. Et, qui plus est, ne dépend pas, tout comme dans le *Guide*, d'une décision sur l'éternité du monde, même si dans le *Mishné Torah* la position créationniste est au moins implicite.

Il serait peut-être intéressant de remarquer que, si les citations bibliques ont été assez rares jusqu'ici, ayant plutôt la fonction de « convertir » l'argumentation philosophique indépendante en préceptes ou commandements religieux, dans la deuxième partie du chapitre, un peu plus longue, elles se multiplient, mais mobilisées plutôt vers la confirmation des conclusions philosophiques par la Révélation. En outre, l'orientation qui leur est donnée renvoie vers une interprétation nécessairement métaphorique de tout passage biblique qui utilise des expressions corporelles (comme « sous ses pieds », « doigt de Dieu », « main de Dieu », « yeux de Dieu », même « glaive de Dieu ») à propos de Dieu, ce qui consonne avec maints chapitres du *Guide* (I 1-25, 28-30, 37-45, 63, 67, 70 ; II 6-7 ; III 1-4, 53-54).

Toutes ne sont employées qu'eu égard à l'entendement des hommes, lequel n'a connaissance que des corps ; et que parce que la Loi s'est exprimée selon leur langage : il s'agit chaque fois de figures allégoriques comme c'est aussi le cas du verset où nous lisons : « Si j'aiguise l'éclair de mon glaive » (Deut., XXXII, 41). Est-ce que Dieu a un glaive et que c'est par la glaive qu'il tue ? Il ne s'agit que d'une similitude et toute les expressions que nous venons de citer ont également valeur de similitude. (*Livre*, p. 32)

Les conséquences de ce « portrait » conceptuel d'un Dieu Être premier, un et unique, incorporel, dont la *connaissance* constitue pourtant un impératif religieux, conditionnent et façonnent cette même connaissance.

En d'autres termes Dieu n'a de figure ou de forme que dans la vision extatique de la prophétie qui lui prête ces apparences. Quant à la réalité intrinsèque de cette apparition, l'intelligence de l'homme ne l'entend point ; elle ne peut y atteindre ni la sonder. Et c'est là ce veut dire le verset : « Le secret de Dieu, le trouveras-tu ? Trouveras-tu la fin de Tout-Puissant ? » (Job, XI, 7) (*Livre, ibidem*)

L'essence divine reste inaccessible à l'homme, fût-il prophète, même dans le cas éminent de Moïse, à qui Dieu a révélé « ce que personne avant lui n'avait su et qu'après lui ne connaîtra personne » et même si Moïse « appréhenda de l'essence divine quelque chose », mais qui n'était en effet que la révélation de l'absolue transcendance par rapport à tous les êtres, dont la manifestation est rendue accessible aux moyens humains (expérience sensible et langage) « comme est distinct du reste des hommes quelque homme dont on a aperçu le dos et dont notre esprit reconstitue tout le corps et la vêtue » (*Livre I, 1, p. 33*).

3. Connaissance et croyance

Pourquoi en effet Maïmonide insiste-t-il sur la *connaissance*, tout au début de la *Mishné Torah*, plutôt de se contenter, dans ce contexte de littérature rabbinique, avec la « simple » croyance ? Á quoi bon insérer dans un texte appartenant à un genre précis, codifié depuis des siècles, des arguments philosophiques, au moins étrangers à la tradition rabbinique ? Une possible réponse semble être fourni par le rapport qu'entretiennent chez le rabbin philosophe la connaissance et la croyance.

Le *Livre de la connaissance* s'est ouvert, d'une manière assez appropriée, avec l'impératif d'acquérir la connaissance (*knowledge*), et Maïmonide nous y dit que la connaissance est le fondement sur lequel s'appuie toute la religion juive.

Plus tard, dans son *Guide des égarés*, il analysera la notion de croyance (*belief*), en distinguera ses différents niveaux, et arrivera à la conclusion qu'en réalité la croyance à son acmé s'unit avec la connaissance. (Davidson, 2005, p. 235)

Si on regarde maintenant le texte (*Guide* I, 50, p. 112-113) indiqué par ce commentateur, on remarque que la croyance est « quelque chose que l'on conçoit dans l'âme, en croyant que la chose est telle qu'on la conçoit ». Ce n'est pas, selon Maïmonide, quelque chose qu'on professe seulement en paroles, mais quelque chose qu'on doit produire (« concevoir »), s'y attacher ou y adhérer (« croire ») et dont on doit chercher la « certitude ». La simple mémorisation des croyances héritées ou rencontrées par hasard, même « vraies ou réputées telles », « dont ils ne conçoivent absolument aucune idée », c'est l'affaire des « hommes stupides ». Au contraire, la « certitude » est le but de ceux « dont la pensée s'élève pour monter à ce degré élevé (qui) est le degré de la spéculation », qui ne sauraient être en effet autres que les philosophes, même s'ils ne sont pas explicitement nommés ici.

Il ne peut y avoir croyance que lorsqu'il y a eu conception ; car la croyance consiste à admettre comme vrai ce qui a été conçu (et à croire) que cela est hors de l'esprit tel qu'il a été conçu dans l'esprit. S'il se joint à cette croyance (la conviction) que le contraire de ce qu'on croit est absolument impossible et qu'il n'existe dans l'esprit aucun moyen de réfuter cette croyance, ni de penser que le contraire puisse être possible, c'est là de la certitude. (*Guide* I, 50, p. 112)

Ce que Maïmonide vient de décrire comme processus d'acquérir la certitude au bout des opérations qui débutent avec la formation des idées (conception des croyances) dans l'âme et finit avec des raisonnements *a contrario* n'est qu'un processus de connaissance, même si l'auteur ne l'appelle comme tel. L'exemple de tels contenus de croyance / connaissance aboutis à la certitude, offert dans ce court texte est, et c'est n'pas du tout surprenant, l'unité de Dieu et sa incorporité. L'argument, bien que brièvement esquissé ici en vue de son développement ultérieur du *Guide*, est bien évidemment philosophique : l'unité « réelle » suppose l'absence absolue de composition et donc de division, même virtuelles, tout comme elle suppose l'absence des attributs essentiels, dont la possession l'aurait rendu semblable aux corps, conséquence philosophiquement (et, pour Maïmonide, aussi religieusement) impensable. Occasion aussi pour le rabbin d'envoyer une petite flèche vers les chrétiens :

Celui qui croirait qu'il est un, possédant des nombreux attributs, exprimerait bien, par sa parole, qu'il est un, mais, dans sa pensée, il le croirait multiple. Cela ressemblerait à ce que disent les chrétiens : « Il est un, cependant ils est trois, et les trois sont un » ; (...) comme si notre but était seulement de chercher comment nous devons nous exprimer, et non pas ce que nous devons croire. (*Guide*, I, 50, *ibidem*)

4. L'invention d'une tradition

Dans le contexte du *Guide*, tout comme dans celui du *Livre de la connaissance*, qui n'est que le premier de la *Mishné Torah*, on a pu remarquer que Dieu est présenté philosophiquement en tant qu'Être premier, un / unique et incorporel. Si les premiers concepts peuvent se retrouver, traduits au besoin, dans un langage « théologique », dans le cas du dernier l'opération éventuelle semble moins manifeste. En effet, l'incorporéité de Dieu ne faisait pas l'unanimité dans le judaïsme au temps de Maïmonide, même si elle ne constituait non plus une nouveauté. Citant le plus tardif opusculé maïmonidien intitulé *Traité de la résurrection*, Davidson (2005, p. 240) montre combien l'auteur en était conscient, avouant même avoir enseigné l'incorporéité de Dieu aux gens pas trop convaincus, mais « considérés sages en Israël », jusqu'aux gens qui professaient exactement le contraire, bien que « (auto)proclamés sages en Israël ».

Pour le Rambam, l'incorporéité était importante, même cruciale, pour au moins deux raisons. L'une, comme on l'avons vu dans l'argumentation du premier chapitre du *Livre de la connaissance*, elle croise jusqu'à appuyer la démonstration de l'unité de Dieu. La deuxième, parce qu'il permet de traiter toute expression à référence corporelle, mais aussi liée aux affectes manifestés corporellement (e. g. courroux, réjouissance), comme métaphorique ou allégorique, donc demandant un laborieux travail de « guérir » la « perplexité » des gens pourtant instruits, ce qui sera la première justification du *Guide*.

L'incorporéité de Dieu a été le premier héritage légué par la philosophie juive médiévale à la religion juive, et Maïmonide a été le premier à faire le plus pour l'incruster dans les cœurs des croyants. Les livres de prière qui inscrivent ses treize principes sous la forme d'un poème, et une seconde fois, sous la forme d'un credo, continuent son travail. Ils ont convaincu à travers les siècles des innombrables fidèles que l'incorporéité de Dieu est véritablement un constituant à part entière de la foi juive. (Davidson, 2005, p. 240-241)

Introduire des argumentations philosophiques dans des ouvrages rabbiniques comme *Mishné Torah* n'aurait pas de sens sauf si, pour Maïmonide, les arguments de ce genre étaient jugés indispensables *pour l'observance des commandements de la Loi*. On a vu auparavant que, dans la taxinomie des classes de commandements établie au début du *Livre de la connaissance* les premiers trois principes, dont deux positifs et un négatif, sont formulés en référence directe avec la connaissance, proprement dite ou manquée. Le premier et le troisième imposent de « savoir » (que Dieu existe, qu'il est un), le deuxième de « ne pas s'imaginer » (qu'il y un autre dieu que Dieu). À la lumière du passage précité du *Guide*, I, 71 à propos des *mutakallimūn*, où

« avoir égard à (c'est-à-dire « savoir », « connaître ») l'être tel qu'il est » est opposé à « l'imagination, qu'ils décorent du nom de raison », on peut apprécier mieux l'importance de l'accent mis par Maïmonide sur la *connaissance, qui est censée coïncider en fin de compte avec une croyance arrivée à la certitude*. Finalement, l'une d'une manière directe, l'autre indirectement, par la médiation d'un raisonnement *a contrario*, connaissance et croyance deviennent, à partir d'un certain degré d'élévation, indiscernables.

Maïmonide a essayé plus d'une fois d'insérer l'exercice philosophique dans la pratique du commentaire rabbinique. Ses tentatives sont orientées vers une reconstruction *post factum* et en bonne partie mythique d'une tradition rabbinique où la philosophie aurait eu une place assurée, même insigne. On peut évoquer dans ce sens son *Guide*, où l'introduction même témoigne le caractère réitéré de ses efforts :

Nous avons déjà donné dans nos ouvrages talmudiques plusieurs explications sommaires de cette espèce et éveillé l'attention sur beaucoup de sujets, et nous y avons fait remarquer que le *Ma'ase beréchât* (récit de la création) est la science physique et le *Ma'ase mercabâ* (récit du char céleste) la science métaphysique... (*Guide*, Introduction, p. 12)

Davidson (2005, p. 244) cite encore des passages semblables de la *Mishné Torah*. En plus, ce commentateur et biographe de Maïmonide utilise des autres passages du même ouvrage pour illustrer le degré dans lequel l'auteur entend légitimer l'usage des moyens et des domaines philosophiques dans la littérature rabbinique. Il montre par exemple comme le rabbin interprète un passage du Talmud de Babylone, selon lequel ceux qui étudient la Torah doivent partager leur temps entre la Torah écrite, la Torah orale et la *gemara*, la dernière étant définie comme « déploiement de la méthode talmudique avec le but de tirer des inférences de la Torah orale transmise par Moïse ». Mais, dans l'interprétation maïmonidienne, selon Davidson, la *gemara* incluait elle-même la philosophie, ce qui faisait remonter sa pratique et sa place à l'époque et dans le curriculum des plus anciens rabbins.

En somme, Maïmonide encourage tout un chacun d'apprendre les preuves philosophiques par lesquelles l'existence et l'unité de Dieu peuvent être connues ; il transforme la vérité philosophique selon laquelle Dieu est un être incorporel dans un principe de la religion juive ; il fournit à ses lecteurs un tableau philosophique de l'univers dans le but de les aider à observer les commandements d'aimer Dieu et de le craindre ; et il lit de la métaphysique et de la physique dans l'Écriture et dans les aggada rabbiniques, fait de ces deux sciences philosophiques des parties intégrales du curriculum rabbinique, et déclare que la métaphysique est une étude rabbinique de plus haut niveau. Il insiste, pourtant, sur le fait que l'apprentissage des devoirs religieux quotidiens précède la métaphysique et que tout ce qui va au-delà des grandes lignes de base de la physique et de la métaphysique doit être réservé à une élite intellectuelle. La

contrainte imposée par le besoin de concilier une formation philosophique de base accessible à tous avec la restriction de l'étude philosophique avancée à une élite était un thème qui va constituer aussi un fil conducteur de son principal ouvrage philosophique, *Le Guide des égarés*. (Davidson, 2005, 245-246).

III. Création et éternité

1. Trois positions et leur critique

Le *Guide* (II, 13, p. 276-281) enregistre trois principales prises de position ou « opinions » quant à l'éternité ou à la création de monde, parmi « ceux qui admettent l'existence de Dieu », une existence auparavant indubitablement démontrée (v. supra), selon Maïmonide, avec la rigueur des propositions géométriques (Davidson, 2005, p. 364). Les éventuels avis des fidèles des autres religions ou même des incroyants sur ce thème n'y sont donc pas pris en compte.

La première est celle de la religion juive (« embrassée par tous ceux qui admettent la Loi de Moïse, notre maître »), dont la croyance / connaissance (v. supra) en / d'un monde créé est synthétisée ainsi par l'auteur :

Que l'univers, dans sa totalité, je veux dire tout être hormis Dieu, c'est Dieu qui l'a produit du néant pur et absolu ; qu'il n'avait existé (d'abord) que Dieu seul et rien en dehors de lui, ni ange, ni sphère, ni ce qui est à l'intérieur de la sphère céleste ; qu'ensuite il a produit tous ces êtres, tels qu'ils sont, par sa libre volonté et non pas d'autre chose ; enfin, *que le temps lui-même aussi fait partie des choses créées, puisqu'il accompagne le mouvement, lequel est un accident de la chose mue, et que cette chose elle-même dont le temps accompagne le mouvement a été créée et est née après ne pas avoir existé.* (*Guide* II, 13, p. 276-277, c'est nous qui soulignons)

L'ancienneté de cette « opinion » remonte d'après Maïmonide à Abraham, le restaurateur par les moyens de sa propre raison d'un monothéisme originaire et primitif de l'humanité, qui aurait commencé de la soutenir après avoir été y amené « par la spéculation », proclamant ensuite « le nom de l'Éternel, Dieu de l'univers », en l'appelant aussi « Créateur du ciel et de la terre » (Gn 14, 22). L'évocation d'Abraham en tant que, si on pourrait le dire, « proto-philosophe autodidacte » n'est pas singulière chez Maïmonide, et on la trouve anticipée et développée sur la forme d'un récit aggadique dans la *Mishné Torah* (Livre IV, 1, p. 224-226).

La deuxième « opinion », « celle de tous les philosophes dont nous avons entendu parler, ou dont nous avons vu les paroles », est aussi celle de Platon du *Timée*. Le monde est assurément créé par Dieu, mais à partir d'une matière première et préexistante, coéternelle avec la Divinité. Le rapport entre Créateur et création est semblable à celui existant entre artisan et artéfact, comme par exemple, dit Maïmonide, entre le potier et l'argile ou le forgeron et le fer. C'est selon sa libre volonté que Dieu crée ce qu'il crée, mais toujours ayant le matériau à disposition de toute éternité. La raison invoquée est qu'une création à partir du néant serait impossible. Dieu peut tout créer, sauf des choses impossibles, à l'instar de faire coïncider au même instant et sous le même rapport deux contraires, « créer son semblable », « se corporifier », « créer un carré dont la diagonale soit égale au côté ou des semblables choses impossibles », sans pour autant pouvoir « être taxé d'impuissance ».

Enfin, la troisième position est celle « d'Aristote, de ses sectateurs et des commentateurs de ses ouvrages », ou plutôt celle exprimée (Davidson, 2005, p. 365) par un Aristote tel qu'il était lu dans le milieu de ses héritiers arabes du Moyen Âge.

Il prétend que cet univers entier, tel qu'il est, a toujours été et sera toujours ainsi ; que le chose stable qui n'est point sujette à la naissance et à la corruption, c'est-à-dire le ciel, ne cesse jamais d'être tel (qu'il est) ; que le temps et le mouvement sont éternels et permanents, sans naissance ni corruption ; que ce qui naît et périt, à savoir ce qui est au-dessus de la sphère de la lune, continue toujours ainsi. (*Guide* II, 13, p. 279)

De cette manière, la matière première est tout autant éternelle, tout changement en elle n'étant dû qu'à une incessante succession des formes. Ce qui plus est, et ce qui va entrer en collision directe avec la conception religieuse juive mentionnée ici en premier lieu, c'est l'impossibilité que Dieu « change son vouloir ou qui lui survienne une volonté nouvelle, et que tout cet univers, tel qu'il est, Dieu l'a fait exister par sa volonté, sans pourtant qu'il ait rien fait du néant » (*ibidem*). On verra bientôt combien et comment la question de survenir du nouveau est importante, voire cruciale, dans ce contexte problématique.

En outre, Maïmonide écarte comme insignifiantes, donc ne valant la peine d'être discutées, les opinions des athéistes tels « Epicure, sa secte et ses semblables », pour la raison qu'« il serait inutile de mentionner les opinions des gens qui ont construit leur système sur une base qui a été déjà renversée par la démonstration ». Le même argument vaudrait aussi pour la position des gens du *kalām*, même s'ils ne sont pas mentionnés ici. Les raisons, apparemment « religieusement correctes », de l'affirmation de la création conçues par les *mutakallimūn* ont été déjà rejetées comme mal fondées (v. supra).

Finalement, la deuxième position, la « platonicienne », arrive à être assimilée, ou plutôt effectivement fondue dans la troisième, parce que la création qu'elle prône est dépendante de l'existence d'une matière première non créée par Dieu. Donc, en dépit de la reconnaissance du caractère né et périssable du ciel, ce qui les sépare des « aristotéliens », les « platoniciens » partagent avec eux l'idée de l'éternité de la matière. Le champ de la confrontation théorique est désormais réduit aux deux compétiteurs.

Conformément à son habitude (v. les plusieurs chapitres dédiés au *kalām*), Maïmonide procède à un examen minutieux des thèses adverses, en inventoriant soigneusement les arguments contraires. Les preuves de l'éternité du monde examinés dans le *Guide*, II, 14 sont en nombre de sept, quatre « à partir du monde » et reconnues par l'auteur comme émanant directement du Stagirite, les trois autres « à partir du Dieu », et attribuées à ses successeurs. Des arguments ou « méthodes », comme les appelle Maïmonide, reconnu(e)s comme originairement aristotélien(ne)s, les premiers trois (*Guide* II, 14, p. 281-282) prouvent l'éternité du monde par le caractère non né et non périssable, donc éternel, du mouvement, de la matière première en général et, finalement, de la matière de la sphère céleste. Les preuves y sont appuyées par, respectivement, la nécessité d'éviter la régression à l'infini (mouvement), l'absence de la forme (matière première – si elle était née, elle n'était pas dépourvue de forme), l'absence de contrariété dans le mouvement circulaire de la sphère céleste (la cause de tout dépérissement est une contrariété interne, donc ce qui ne périt pas, n'est pas né, comme cette matière spéciale qui est le cinquième corps).

Le quatrième, apprécié par Maïmonide (*Guide, ibidem*) comme « une méthode très forte pour établir l'éternité du monde », est aussi le plus subtil, engageant deux sens aristotéliens de la possibilité. Selon le premier de ces sens, l'actualité du survenir et/ou de changer est précédée temporellement par sa possibilité correspondante. Selon le deuxième, la possibilité est comprise en rapport avec la nécessité et l'impossibilité, en tant que terme moyen.

Avant que le monde fût (...) sa naissance devait être ou possible, ou nécessaire, ou impossible ; or, si sa naissance a été nécessaire, il a toujours existé ; si sa naissance a été impossible, il n'a jamais pu exister ; enfin, si elle a été possible, quel serait donc le *substratum* de cette possibilité ? Il fallait donc nécessairement qu'il existât quelque chose qui fût le *substratum* de la possibilité et par quoi la chose pût être dite « possible ». (*Guide, ibidem*)

On peut aisément remarquer comme, l'argument retrouve finalement le même besoin d'écarter tout danger de régression *ad infinitum*, comme dans le premier cas. Maïmonide ne rate ici l'occasion d'écarter une (prétendue) solution des *mutakallimūn*, et des « quelques-uns

des plus pénétrants », qui essayaient de déplacer le « lieu » de la possibilité de l'objet de l'action (le monde) dans l'agent (Dieu). « Cela ne veut rien dire » pour le rabbin-philosophe, ne faisant que doubler la possibilité entendue dans le premier sens susmentionné, donc dans la matière (de devenir quelque chose), d'une possibilité du même type identifiée dans l'agent (de faire telle chose).

À côté de ces arguments *ex parte mundi per se*, Maïmonide présente encore trois, *ex parte Creatoris*, élaborés par les successeurs d'Aristote. Le premier, en prolongeant en quelque sorte le dernier de la série précédente, se fonde sur la nature de Dieu, envisagée toujours sous l'angle du premier sens de la possibilité évoqué plus haut. Créateur du monde du néant, Dieu aurait été agent en puissance avant de devenir agent en acte, il aurait donc eu dans soi une possibilité, donc le besoin d'un « efficient » pour pouvoir passer de la puissance à l'acte. Ce qui est impensable, Dieu étant pure actualité et la seule proprement dite. Maïmonide (*Guide*, 14, p. 283) reconnaît ici « une grande difficulté, sur laquelle tout homme intelligent doit méditer, afin de la résoudre et d'en pénétrer le mystère ».

Les deux arguments suivants (*Guide*, 14, p. 283-284) sont construits à partir des attributs divins généralement acceptés par la tradition religieuse, toutes confessions monothéistes confondues, et aussi par les courants philosophiques, lorsqu'ils thématisaient le divin. Ils prennent en compte la toute-puissance, dans un cas, et la sagesse, dans l'autre. L'action d'un agent peut être intermittente s'il y a des obstacles extérieurs qui s'y opposent ou des besoins intérieurs qui puissent modifier sa volonté. Ni les uns ni les autres ne peuvent être pensés en relation avec la divinité, qui est toujours en acte, perpétuel comme elle-même. Enfin, partant de l'affirmation d'Aristote sur la sagesse de la nature qui ne fait rien en vain, les œuvres de Dieu sont « très parfaites, sans « rien de défectueux, ni rien d'inutile ou de superflu ». L'univers est donc « ce qu'il y a de plus parfait », donc perpétuel comme perpétuelle est la sagesse (indiscernable de l'essence) divine « qui a exigé l'existence de cet univers ».

2. Dialectique et doute

Tous les arguments exposés auparavant ne constituent pas, aux yeux de Maïmonide, des preuves irréfutables pour une démonstration de l'éternité du monde. Quant aux arguments aristotéliens proprement dits, il soutient que même leur auteur était le plus avisé sur leur caractère plus ou moins plausible, donc finalement dialectique.

Il ne s'abuse même pas là-dessus ; je veux dire qu'il sait lui-même qu'il n'a pas de démonstration là-dessus, et que ces argumentations et ces preuves qu'il allègue sont (seulement) celles qui ont le plus d'apparence et vers lesquelles l'âme incline le plus. Elles sont (en effet), comme le soutient Alexandre (d'Aphrodisie – n. n.), celles qui offrent le moins de doutes ; mais il ne faut point croire qu'un Aristote ait pu prendre ces raisonnements pour une démonstration, puisque c'est Aristote lui-même qui a enseigné aux hommes les méthodes de la (vraie) démonstration, ses règles et ses conditions. (*Guide II*, 15, p. 285)

D'après Maïmonide, ce sont « les modernes d'entre les partisans d'Aristote », c'est-à-dire les aristotélisants arabes et juifs qui l'ont précédé ou lui ont été contemporains, qui ont attribué au Stagirite cette prétention. Un indice en ce sens est fourni par un passage de la *Physique* (VI, I) où Aristote cite les opinions de ses prédécesseurs, à l'exception de Platon, à la faveur du caractère non né et impérissable du mouvement, ce qu'il lui serait inutile s'il croyait vraiment avoir eu une démonstration.

(...) car, dès qu'une chose est démontrée, sa vérité ne saurait augmenter, ni sa certitude se fortifier, par le commun accord de tous les savants, et (d'une autre côté) sa vérité ne saurait diminuer, ni sa certitude s'affaiblir, par la contradiction de tous les habitants de la terre. (*Guide, ibidem*)

Un autre indice se trouve, selon Maïmonide, dans un passage du *De caelo* (I, 10), où Aristote met la question de l'éternité du ciel en termes d'une double alternative, de la naissance et de la corruption, avant de souligner l'importance, voire l'obligation d'honnêteté intellectuelle pour « celui qui veut juger avec vérité » de rendre justice aux argumentations des adversaires, « comme aux siennes propres ». Autrement, les auditeurs vont trouver les opinions et les arguments présentés « trop faibles pour être acceptés ». Or, ce cas ne pourrait échoir qu'aux arguments dialectiques.

Enfin, un passage des *Topiques* (I, 11) est mobilisé pour exemplifier qu'il y a des problèmes « sur lesquels nous n'avons pas d'argument, ou qui nous paraissent graves ; car il nous est difficile d'en dire pourquoi, comme par exemple la question si le monde est éternel, ou non » (citation de Maïmonide, p. 296). Or, comme le dit ironiquement le rabbin

Peut-être, selon leur opinion (des partisans d'une prétendue solution aristotélicienne démonstrative – n. n.), Aristote a fait-il une démonstration sur cette question, sans s'en apercevoir lui-même, de sorte que ce ne serait qu'après lui qu'on en aurait fait la remarque.

Après avoir établi (*Guide II*, 16, p. 288-289) le caractère indémontrable par des moyens démonstratifs de la création *ex nihilo* (les « méthodes sophistiques » du *kalām* étant déjà rejetées), tout comme pour la thèse contraire de l'éternité du monde, et avoir manifesté, en ce cas d'indécision spéculative, sa préférence pour la solution offerte par le texte révélé *via*

prophétie, avant de et afin de « faire prévaloir l'opinion de la création sur celle de l'éternité », Maïmonide entreprend sa réfutation des arguments en faveur de la dernière.

On ne peut, selon Maïmonide (*Guide* II, 17, p. 289), rien conclure sur l'état ou la nature d'une chose en train d'être née ou immédiatement après en partant de l'état « le plus parfait » de la même chose arrivée à son accomplissement. Ce qui est valable aussi pour le monde dans son ensemble. C'est pourquoi, à propos des arguments aristotéliens avancés plus haut, on ne peut pas, en partant de l'existence des choses nées et périssables arriver à la conclusion que la matière première est née et vouée à périr, à la manière des choses produites en elle avec la composition des formes successives. Mais, si elle n'est pas née et ne périra pas (et il donne ici raison à Aristote), elle reste pourtant créée (contrairement à Aristote), et « quand son créateur le voudra, il la réduira au néant pur et absolu ». Des argumentations semblables sont élaborées pour le reste des raisonnements *ex parte mundus per se*, c'est-à-dire le mouvement, la possibilité « qui doit précéder tout ce qui naît » ou l'absence de contrariété dans le ciel.

Quant aux arguments *ex parte Creatoris*, formulés, on se rappelle, par les suivants d'Aristote, l'effort de Maïmonide (*Guide* 18, p. 294-297) est dirigé contre ce qu'il identifie comme un abus de langage provenu d'un manque d'attention à la nature différente des différents objets du discours. Si les tenants de l'éternité du monde croient prouver leur thèse en réfutant la thèse opposée, comme c'est chaque fois le cas ici, ils tombent sous l'effet d'une homonymie qu'ils auraient pourtant dû remarquer. Le « créationniste » ne soutient pas que Dieu aurait dû passer de la puissance à l'acte en agissant apparemment de façon intermittente. D'abord, l'action décrite de cette façon est restreinte aux choses composées de matière et de forme, qui ont besoin d'un efficient pour passer de la puissance à l'acte. Ce n'est pas du tout le cas des « choses » incorporelles et immatérielles, comme les êtres séparés, comme l'intellect actif d'Aristote, et a *fortiori* ce n'est pas le cas de Dieu. Entre l'action des formes matérielles et l'action des êtres séparés c'est seulement l'homonymie qui joue, car les derniers, dépourvus de matière, ne passent jamais de puissance à l'acte pour agir. Quant à Dieu, il est toujours en acte.

(...) en citant cet exemple, nous n'avons pas conclu que, puisque l'intellect actif, qui est séparé, agit dans un temps et n'agit pas dans un autre, il doive en être de même de Dieu. Nous n'avons pas dit cela, et nous n'avons pas fait cette conclusion ; et si nous avions fait cela, c'eût été en effet un sophisme. (*Guide* II, 18, p. 295)

La susdite homonymie inobservée joue aussi dans l'argument suivant, qui entend démontrer l'éternité du monde de l'absence pour Dieu des besoins ou des obstacles à sa volonté. La réfutation est, selon l'auteur, « difficile et à la fois subtile ». D'abord, les obstacles et

indirectement les besoins sont des accidents qui déterminent la volonté par quelque chose en dehors de la volonté même, ce qui l'assujettirait au changement, dans le cas des êtres matériels. Mais, quand l'action déterminée par la volonté n'a qu'un seul but, celui d'obéir à cette volonté, l'absence des obstacles et de besoins ne rend pas du tout nécessaire l'effectuation de l'action. Ce qui constitue « la véritable idée de la volonté », d'après Maïmonide, c'est de vouloir ou pas. S'il s'agit des êtres matériels, dont l'action est à la poursuite d'un but extérieur, leur volonté sera véritablement assujettie au changement, au merci des obstacles et besoins. Si, au contraire, il s'agit des êtres séparés, leur volonté n'étant déterminée par rien d'extérieur, ne connaît pas de changement *dans son essence*, même quand ils agissent ou n'agissent pas. L'homonymie affecte ici la différence de nature entre deux volontés radicalement dissemblables.

Quant au troisième argument, il est qualifié par Maïmonide comme « très faible », pour la simple raison que, si l'on peut postuler que le monde est tel qu'il est (le nombre et la disposition des sphères, des étoiles etc.) conformément à la sagesse divine, on ignore complètement la raison (même celle de la création du monde « à une époque (relativement) récente »).

Tout se conforme à sa sagesse perpétuelle et invariable ; mais nous, nous ignorons complètement *la loi de cette sagesse* et ce qu'elle exige. Car, selon notre opinion, la volonté se conforme également à la sagesse ; tout (dans Dieu) est une seule et même chose, je veux dire que sa sagesse est son essence, car nous n'admettons pas les attributs. (*Guide II*, 18, p. 297 ; c'est nous qui soulignons)

3. Ex nihilo, mais quand ?

Le chemin de Maïmonide vers l'expression détaillée de sa position dans la dispute avec les partisans de l'éternité du monde, Aristote en tête, n'est pas rectiligne, et il est toujours marqué de son souci de rendre justice, suivant la procédure aristotélicienne, aux positions de ses adversaires.

Je dois ici appeler ton attention sur la grande profondeur d'Aristote et sur sa compréhension extraordinaire, et (te faire remarquer) combien, sans doute, cette objection l'a embarrassé, et comment il s'est efforcé de sortir par des moyens où (la nature de) l'être ne lui venait en aide. (*Guide II*, 19, p. 301).

L'objection dont le texte parle ici est une qui, généralisée, se trouve dans l'opposition d'une vision du monde où la nature poursuit imperturbablement son cours éternel nécessaire, et d'une autre qui entend identifier dans ce cours une intention insigne, voire divine.

Maïmonide, on l'a remarqué (Davidson, 2005, p. 370, n. 56), interprète comme indices de cette intention non pas le majestueux ordre cosmique, à l'instar de nos contemporains adeptes de l'*intelligent design*, mais au contraire les irrégularités ou les aspects qui peuvent sembler arbitraires ou même aberrants par rapport à cet ordre (l'orientation du mouvement de la première sphère, le nombre des sphères célestes, leur distribution et leurs différentes vitesses, la position irrégulière des astres etc., et généralement toutes les difficultés qu'avait en son temps une astronomie ptolémaïque de s'accommoder avec la physique aristotélicienne (*Guide* II, 24, p. 317-322)).

La raison pour laquelle Maïmonide (*Guide* II, 25, p. 322-324) choisit finalement de soutenir l'hypothèse philosophique de la création du monde en dépit de celle de son éternité n'est pas, dans ses propres termes, directement religieuse, liée à l'histoire de la création dans le texte biblique. Mais comme, philosophiquement parlant, la question reste pour lui indécidable, il faut alors regarder vers les conséquences que chaque hypothèse entraîne pour la réception du texte révélé. Avant de le faire, le rabbin dresse un parallélisme avec la question de l'incorporité de Dieu : celle-ci étant pour lui un problème résolu avec toute la rigueur démonstrative, la thèse contraire pouvait (et devait, en effet) être soumise à une interprétation allégorique, pour lui sauvegarder le sens caché. Une opération semblable pourrait, selon Maïmonide, être légitimement et même plus facilement achevée, de la même manière, dans le cas de l'éternité / nouveauté du monde. Il fournit pourtant deux raisons de ne pas (devoir) le faire.

Premièrement, comme ni l'éternité, ni la nouveauté du monde ne sont et ne peuvent pas par principe être démontrées rigoureusement, une interprétation allégorique équivaldrait à « faire violence aux textes (...) pour faire prévaloir une opinion dont on pourrait aussi bien faire prévaloir le contraire ». Deuxièmement et décisivement, l'incorporité de Dieu, rigoureusement démontrée, ne nuit pas aux fondements de la religion, « ni ne donne de démenti à rien de ce qu'ont proclamé les prophètes », tout comme d'ailleurs la thèse contraire, de la corporité, appropriée aux « ignorants » de la foule, incapables de spéculation philosophique. Au contraire

(...) admettre l'éternité (du monde) telle que la croit Aristote, c'est-à-dire comme une nécessité, de sorte qu'aucune loi de la nature ne puisse être changée et que rien ne puisse sortir de son cours habituel, ce serait saper la religion par sa base, taxer nécessairement de mensonges tous les miracles, et nier tout ce que la religion a fait espérer ou craindre, à moins, par Dieu ! qu'on ne veuille aussi interpréter allégoriquement les miracles, comme l'ont fait les *Bâtenis* (ou allégoristes) parmi les musulmans, ce qui conduit à une espèce de folie. (*Guide* II, 25, p. 323)

C'est l'occasion de plus pour Maïmonide de se délimiter de la position « intermédiaire », « platonicienne » sur la création. La raison en est, encore une fois, son incapacité de faire l'objet d'une démonstration, en dépit de son apparent accord avec la croyance religieuse « populaire » dans la naissance et la périssabilité du ciel et de la place laissée à la possibilité des miracles, et malgré sa réductibilité à la position « aristotélicienne ». C'est pourquoi, même favorisant apparemment la doctrine, « puisqu'elle n'a pas été démontrée, nous n'inclinons pas vers cette opinion et nous n'y faisons même aucune attention ».

Il est important de souligner, il nous semble, la position méthodologique de principe de Maïmonide en ce qui concerne le rapport entre littéral et allégorique dans le traitement du texte révélée : chaque fois qu'il ne contredit pas un contenu cognitif rigoureusement démontré, c'est-à-dire philosophiquement démontré, le sens littéral doit être privilégié et maintenu, mais d'une manière qui ouvre l'accès vers ce qui normalement dépasse les possibilités humaines de connaissance. C'est seulement dans le cas contraire qu'il faut recourir à l'interprétation et c'est également pourquoi que celui qui a consacré une grande partie de son plus important ouvrage philosophique à l'élucidation (allégorique, métaphorique) des termes sensibles utilisés pour désigner des contenus extrasensibles ou transcendants a pu écrire :

Nous prenons plutôt les textes dans leur sens littéral, et nous disons que la religion nous a fait connaître une chose que nous sommes incapables de concevoir, et le miracle témoigne de la vérité de ce que nous soutenons. (*Guide II*, 25, p. 323)

Pour résumer, avec l'auteur, la création ou la nouveauté du monde rend possibles l'intervention divine dans la nature des choses (les miracles), la révélation de la Loi, le prophétisme, l'élection d'un certain peuple pour porter et transmettre cette révélation etc., sans pour autant s'imaginer pour autant avoir accès à des raisons enracinées dans l'insondable divin. C'est une façon, peut-être, pour Maïmonide, de rendre compte, avant la lettre, d'une « antinomie (*sui generis*) de la raison », afin de faire une place éminente à la religion en utilisant précisément cette indécidabilité antinomique.

(...) car, si la nouveauté (du monde) était démontrée, ne fût-ce selon l'opinion de Platon, tout ce que les philosophes ont dit pour nous réfuter tomberait ; et de même, s'ils avaient réussi à démontrer l'éternité (du monde) selon l'opinion d'Aristote, toute la religion tomberait, et on serait porté vers d'autres opinions. (*Guide II*, 25, p. 324)

En effet, l'hypothèse de la création / nouveauté du monde, en permettant penser un Dieu doué d'une libre volonté et capable d'intervenir dans le cours naturel des choses, pourtant sa création, et de créer du nouveau, produire selon sa sagesse de l'inattendu, jette une lumière

particulière autant sur la nature divine, que sur son plus étonnant et grand miracle, précisément la création même du monde (Davidson, 2005, p. 370).

On doit remarquer à cet endroit que jusqu'ici nous avons employé indistinctement, en suivant Maïmonide, des termes comme « création », « nouveauté », ou d'autre part, « éternité », corrélés chaque fois avec « monde » ou « univers ». Le choix des termes, surtout quand il s'agit des traductions, n'est jamais innocent. Il faut se rappeler (Dunphy, 1989, p. 154-155, n. 16) que si le *Guide des égarés* a été composé originellement en arabe (quoiqu'écrit avec des caractères hébraïques) ses traductions commencent très tôt, du vivant encore ou immédiatement après la mort de son auteur. Une première traduction en hébreu par Samuel ibn Tibbon est datée 1204, et elle sera bientôt suivie par la version de Judah al-Harizi, également en hébreu. Cette dernière constitue la base de la première traduction latine, élaborée dans les années 1220, qui a dû circuler en copies manuscrites tout le reste du Moyen Âge. Enfin, pendant la Renaissance, une autre version latine, œuvre d'Agostino Giustiniani, est publiée à Paris en 1520 sous le titre *Rabi Mossei Aegyptii Dux seu Director dubitantium aut perplexorum*. Des traductions dans des langues vernaculaires ont dû attendre le XIX^{ème} siècle.

En ce qui concerne la terminologie de notre problématique, deux de ces traductions parlent de « *the question whether the world is eternal or created* » (Friedlander, 1881) ou de « cette question (...) si le monde est éternel ou créé » (Munk, 1856), ce qui équivaldrait (Dunphy, 1989, p. 151) pour le deuxième terme avec « la création dans le temps ». L'interprétation est confirmée, selon le même commentateur, en amont, par la version de Giustiniani (1520), « *hujus quaestionis de novitate vel antiquitate mundi* », et en aval par celle de Shlomo Pines (1953), « *the question – namely the eternity of the world or its temporal creation* ». Pour être plus précisément compris, ces termes ont été mis en relation avec leurs correspondants utilisés par exemple par un Saint Thomas d'Aquin, d'ailleurs un attentif et assidu lecteur de Maïmonide : *ab aeterno* (existant de toute éternité) et *de novo* (avec un commencement temporel), avec leur corrélat *ex nihilo*. Cette dernière série terminologique a dû (Dunphy, 1989 ; Davidson, 2005) influencer considérablement les traductions modernes, et par la suite la compréhension de l'authentique position de l'auteur du *Guide*, mais dans des sens radicalement différents, selon chaque commentateur.

Le premier et principal point de difficulté ici est le fait que, lié à la création du monde, *ex nihilo* peut être, et il l'a effectivement été, pensé simultanément ou bien avec *de novo* ou bien avec *ab aeterno*. Un autre est que, comme on l'a déjà vu, le temps lui-même appartient, selon Maïmonide, au domaine des choses créées, comme d'ailleurs le monde en son ensemble.

On a pu soutenir (Davidson, 2005, p. 366), qu'en effet, lorsque Maïmonide parle au début du *Guide* II, 13 de « l'univers, dans sa totalité (...) (et que) c'est Dieu qui l'a produit *du néant pur et absolu* », le sens des mots que nous venons de souligner est de « porter à l'existence *après complète et absolue non-existence* ». Cette interprétation écarterait donc celle d'une création *ex nihilo*, dans le sens de « de rien de ce qui déjà existait », qui pourrait s'accommoder avec l'idée de création éternelle, ce qui s'est passé effectivement chez « Alfarabi, Avicenna, et Averroès dans une étape première de sa pensée ». Ainsi, les interprétations des exégètes et les solutions des traducteurs se seraient croisées pour produire la thèse d'un Maïmonide souteneur d'une « création dans le temps », en dépit d'une conception du temps objet de la création développée par le rabbin précisément dans le chapitre cité, et en dépit aussi de toute une tradition aristotélicienne (incluant ses prolongements médiévaux arabes) qui reliaient l'existence du temps à celle d'un univers corporel.

Alors la position exprimée par Maïmonide est que Dieu a amené l'univers hors de Lui à l'existence après non-existence ; et qu'« *après* » doit être interprété dans une manière dépourvue de toute implication d'un temps précédent. *Sa position est que Dieu n'a pas créé le monde dans le temps.* (Davidson, 2005, p. 367, c'est nous qui soulignons)

En partant des considérations assez similaires (Dunphy, 1989, p. 151-172), on a pu également arriver sur ce sujet à des conclusions non pas seulement différentes, mais tout-à-fait contraires. Le point de départ est ici le constat d'un historien de la pensée médiévale juive, H. A. Wolfson, d'après lequel l'*ex nihilo* de la création a pu être interprété d'une manière équivalente dans des contextes apparentés en tant que *post non esse* (Saint Thomas d'Aquin) et *post privationem* (Maïmonide, dans une version latine), pour la raison que le terme *ma'dūn* de l'original arabe du *Guide* signifierait à la fois « non-existence » et « privation ». Cependant, le *Guide* II, 12 parle de la nécessité d'une cause efficiente pour produire toute chose « née » (*omne novum*), « après qu'elle n'avait pas existé » (*postquam non fuit*), cause qui, pour éviter la régression à l'infini sur l'échelle universelle, doit être éternelle et non créée dans le temps (*necesse est (...) ut perveniatur ad renovatorem antiquum qui non renovetur*).

Il est important de garder à l'esprit que cette seconde interprétation maintient la même compréhension de l'« après » (*post, postquam*), c'est-à-dire dénouée de toute connotation temporelle, et indépendante du choix entre éternité ou création eu égard du monde (*utrum mundus sit antiquum an novum*). Mais cette interprétation distingue entre création *ex nihilo* (objet de démonstration pour les philosophes, Maïmonide inclus) et création *de novo* (objet de suspension de la recherche philosophique, selon Maïmonide), en soutenant que pour le rabbin-

philosophe la création était *ex nihilo* et *de novo* à la fois. La première pour la raison d'une démonstration philosophiquement rigoureuse, la deuxième parce la thèse contraire n'a pas su être philosophiquement démontrée (même par Aristote, sans dire plus sur ses suivants) ce qui a permis à la balance de s'incliner à accepter la vérité révélée.

*

On a pu voir, il nous semble, dans ce chapitre, tout comme dans le précédent avec lequel il forme en fait une unité, comment la réflexion philosophique est mobilisée chez Maïmonide pour penser une thématique qui vise également des contenus de foi. La démarche est philosophique dans la mesure où les arguments sont formulés dans le sens, mais indépendamment de ces contenus. Après un bref regard sur la dialectique comme méthode commune aux pratiques philosophique et théologique, on essayera de refaire le mouvement à rebours, à partir de la religion en tant que fournisseur thématique ou même méthodologique pour l'exercice philosophique.

IV. La dialectique réhabilitée

Dans leurs opinions et également dans leur propre usage de la dialectique, Maïmonide et Averroès suivent tous les deux, en le développant, le modèle et surtout la pratique du Stagirite. Kraemer (1989, p. 84) cite les constatations de G. E. L. Owens et Martha Craven Nussbaum selon lesquels Aristote se basait sur des arguments dialectiques (*endoxa* et *legomena*, dans le sens des opinions sur ce qui se présente devant la pensée, c'est-à-dire des *phainomena*) non seulement dans l'éthique et dans la métaphysique, mais aussi dans sa physique. Le même commentateur rappelle qu'Aristote nommait dialectiques, dans ses *Topiques* (100b21, 104a8-12), les propositions bien connues, conformes au savoir de tout un chacun, ou de la majorité, ou des gens les plus sages et les plus avisés. Telles propositions avaient pour lui une triple fonction, et donc une triple utilité (*Topiques*, 101a25-b4), dans le sens où elles peuvent servir à l'entraînement mental de ceux qui argumentent sur n'importe quel sujet, ou pour la conversation avec la multitude, en énumérant la diversité des opinions sur un sujet précis, ou finalement, et cela regarde directement les sciences philosophiques, pour mettre en évidence les opinions contraires sur une certaine question et établir les principes des sciences.

Quant à Maïmonide, il soutient ouvertement (v. supra) que dans des questions extrêmement importantes et difficiles comme celles de mécanique céleste ou de la dispute création / éternité du monde, Aristote lui-même avait recouru aux argumentations dialectiques, et parfois même rhétoriques (Kraemer, 1989, p. 84), et il l'a fait le plus consciemment possible, pour les raisons auparavant exposées.

En même temps, un passage du Talmud babylonien est cité par Maïmonide pour témoigner de la supériorité du « récit du chariot », donc de la métaphysique, par rapport à la démonstration dialectique.

L'implication est évidente. Il dit non seulement que les rabbins appréciaient la science de la métaphysique et lui accordaient une place dans leur curriculum, mais ils situaient l'étude de la métaphysique plus haut que l'immersion dans l'argumentation dialectique qui servait de tissu connectif des Talmuds babylonien et palestinien. La métaphysique philosophique (*sic* !) n'était pour les rabbins eux-mêmes que de l'étude talmudique de plus haut niveau. (Davidson, 2005, p. 245)

Pourtant, dans son *Traité de logique*, Maïmonide (Kraemer, 1989, p. 85) inclut les propositions bien connues ou conventionnelles (*mashhūrāt / endoxa*) parmi celles qui sont évidentes de soi et ne demandent pas des autres preuves, tout comme autres trois genres, c'est-à-dire les perceptions (*maḥsūsāt*), les idées premières ou fondamentales (*ma'qūlāt*) et les traditions (*maqbulāt*). Si les perceptions et les idées premières ne constituent pour Maïmonide des possibles objets de dispute parmi les gens en bonne condition de juger, les propositions conventionnelles dépendent du contexte d'origine, par exemple de la nation au sein de laquelle elles se sont formées et acceptées. Une telle proposition sera autant susceptible de gagner un plus grand assentiment dans la mesure où elle est bien connue parmi plusieurs nations. Quant aux traditions, elles peuvent aussi être acceptées ou pas selon des différents groupes humains, peuvent provenir d'un seul homme ou à travers plusieurs, et leur qualité cognitive est dépendante du degré de confiance assignable aux transmetteurs. C'est l'essentiel, selon Kraemer, sur les prémisses dialectiques des raisonnements.

Quant aux raisonnements mêmes, qu'il appelle tous confondus des syllogismes, Maïmonide suit (Kraemer, 1989, *ibidem*) dans son traité la classification traditionnelle des *falāsifa*, surtout de Al-Fārābī, qui distingue selon un double critère, celui des prémisses et de la rigueur argumentative, cinq genres, précisément les démonstratifs, les dialectiques, les rhétoriques, les sophistiques et les poétiques. Les prémisses doivent être, respectivement, vraies, bien connues, tenantes des traditions, erronées (ou simplement fausses) et, finalement, tenant de l'imitation (dans le sens de la *mimesis* aristotélique). À l'exception du sophisme, raisonnement (souvent volontairement) incorrect, tous les autres quatre classes de syllogismes sont des objets des arts (*artes*) correspondants.

La place de la dialectique dans ce classement n'est pas due au hasard. On a précédemment eu l'occasion de voir que, contrairement à une opinion assez répandue, Maïmonide, comme d'ailleurs Al-Fārābī avant lui, était loin de mépriser l'art de la dialectique, et que sa critique dirigée contre les *mutakallimūn* ne visait cet art en soi, mais essentiellement le mauvais usage qu'ils en faisaient.

Les *falāsifa* prétendaient que les *mutakallimūn* ne comprenaient pas la véritable fonction de la dialectique et, qu'en conséquence, ils compromettaient un outil important. Selon leur vision, dans le sillage d'Aristote, la dialectique avait une fonction utile, vitale même. (Kraemer, 1989, p. 86)

C'est le même avis d'Averroès (Kraemer, 1989, p. 86-88), qui dans son *Moyen Commentaire des Topiques* souligne la proximité entre la dialectique et la philosophie, art du raisonnement démonstratif par excellence. Dans la ligne précitée d'Aristote, Ibn Rushd affirme que la dialectique n'est pas utile seulement en « pavant » le chemin pour l'exercice proprement philosophique. Elle se trouve également utile à l'éducation des masses, en les préparant pour bâtir, vivre et débattre dans des associations politiques bien structurées, selon les exigences de la justice et de l'harmonie, en remplissant cette tâche avec plus de facilité que la rhétorique et la poésie. De cette seconde utilité de la dialectique peuvent profiter surtout ceux qui, ayant déjà appris quelques notions fondamentales des sciences (théoriques), ne sont pas encore arrivés à dépasser le niveau des simples opinions pour celui des connaissances démontrables et démontrées. Dans ce sens, Ibn Rushd observe qu'il y a une hiérarchie au sein des opinions, et que celles des gens les plus avisés sont aussi les plus plausibles.

En ce qui concerne l'activité philosophique, Averroès cite (Kraemer, 1989, p. 87) l'exemple même d'Aristote, qui précède ses recherches physiques, métaphysiques ou politiques par des préliminaires dialectiques avant d'élever le discours au niveau démonstratif. En plus, de par sa proximité avec la démonstration proprement dite, la dialectique sert en tant qu'outil heuristique pour la découverte des principes même des sciences.

Le même commentateur attire cependant l'attention vers une importante différence entre l'exercice philosophique et la pratique dialectique. En développant ses syllogismes démonstratifs, le philosophe se livre à une discussion intérieure avec soi-même, et essaie de se persuader soi-même de la certitude de ses raisonnements, cherchant le plus possible d'assurer la validité de ses prémisses. Contrairement, le dialecticien procède par questions et réponses, dirigées toujours vers quelqu'un d'autre, vers un destinataire toujours situé hors de lui.

Le Bref Commentaire des Topiques porte des considérations similaires (Kraemer, 1989, ibidem), mais il contient surtout une critique des *mutakallimūn*, où les représentants de ce courant sont accusés d'ignorance en ce qui concerne l'art de la dialectique, Averroès exemplifiant avec le cas de leurs arguments à la faveur de la création du monde. Le traitement des *mutakallimūn* est encore plus sévère dans le *Bref Commentaire de la Rhétorique*, où le philosophe affirme qu'ils ne sont pas en effet des théologiens dialecticiens, mais des théologiens rhétoriciens, et que même en tant que rhétoriciens ils sont loin d'être des meilleurs. Au

contraire, Averroès exalte dans cet endroit les vertus de la poésie en tant que moyen privilégié de répandre et de fortifier les opinions et les croyances (sous-entendu, justes) dans la foule, en exemplifiant avec le Coran, la meilleure création poétique et la mieux connue.

Selon Ibn Rushd (Kraemer, 1989, p. 88), la fonction, et par conséquent l'avantage principal de la dialectique serait de constituer une arme défensive dans le bénéfice de la philosophie et de la religion à la fois, dont l'usage doit être réservé aux sages et aux philosophes et non aux gens de la façon des *mutakallimūn*, qui l'ont utilisée d'une manière indigne. Elle serait aussi une puissante arme politique, dans une vision imprégnée du souvenir de la *République* platonicienne et de ses philosophes rois.

Sous le régime idéal (« la meilleure cité »), ce seront les Sages qui vont diriger tout. La dialectique sera alors utile à la préparation de ceux qui aspirent d'appartenir à la catégorie des Sages, et elle fournira des explications pour ceux, peu nombreux, qui vont réussir de dépasser le niveau des masses, sans atteindre pourtant le niveau des Sages. (Kraemer, 1989, *ibidem*)

En appliquant maintenant aux ouvrages mêmes de Maïmonide et Averroès leurs propres critères qu'on vient d'exposer, Kraemer apprécie favorablement l'avis plus ancien de Charles E. Butterworth, selon lequel les principales œuvres philosophiques d'Ibn Rushd, dont *Le Discours décisif* et *L'Incohérence de l'incohérence*, ont un caractère dialectique, ne fût-il que pour la raison que tous ont un ou des destinataires, et le discours philosophique avance pas à pas, dans un style apparenté à celui dialogique, des « questions-réponses ». Quant à Maïmonide, Kramer soutient que *Le Guide des égarés* est un ouvrage principalement dialectique. Son dégoût vis-à-vis des *mutakallimūn* ne l'a pas amené à mépriser la dialectique, et le fait que cet ouvrage a bien un destinataire avoué est une preuve de son caractère dialectique.

Un des buts de l'œuvre est de préparer cette catégorie des potentiels philosophes pour la philosophie, de les inciter à comprendre ses trésors cachés. Le livre est destiné à ces individus distingués, qui n'ont pas encore atteint un niveau philosophique. Il est voué aussi aux foules qu'il se propose d'éduquer par le moyen des arguments dialectiques, c'est-à-dire des opinions bien connues au milieu d'un certain peuple et des opinions acceptées par les êtres humains en général. (Kraemer, 1989, *ibidem*).

On aura l'occasion de voir, dans le chapitre final de ce travail, que ce genre peu nombreux d'individus, philosophes en puissance, ne constitue pas seulement, en gros, le public cible des ouvrages philosophiques de nos deux auteurs, mais aussi les « sujets » d'un processus de constitution d'une identité *sui generis*.

V. Philosophe comme obligation religieuse

1. Une *fatwā* décisive

Le Livre du discours décisif où l'on établit la connexion existant entre la révélation et la philosophie, mieux connu sous une forme abrégée, comme *Le Discours décisif* (*Faṣl al-maqāl*), n'est, malgré son titre, ni un ouvrage théologique ni un traité philosophique à la manière habituelle de l'époque. Il appartient (de Libera, dans Averroès, 1996, p. 11) à un genre littéraire bien défini, celui de la *fatwā* (quasi-équivalents : *responsum*, dans l'Occident latin ; *tesuvah*, dans les milieux juives), c'est-à-dire d'un avis émané d'une autorité juridique, relatif à une question précise qui relève du domaine du droit religieux. C'est en tant que spécialiste du *fiqh* et de *cadi* que Abu l-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rushd a rédigé ce texte, dont le contexte était celui d'un changement de régime politique, mais aussi religieux, dans un *al-Andalus* (Leaman, 1988, p. 1-11) qui voyait la dynastie almoravide remplacée par un règne almohade sous lequel les autorités juridiques de formation mālikite devaient se repositionner par rapport aux nouveaux dirigeants qui, tout austères en matière d'observance religieuse, ont gardé, au moins un certain temps, une attitude favorable à l'égard de la pratique de la philosophie.

Pour tout ce qui suit, l'avertissement d'Alain de Libera au début de son introduction à la traduction française du *Faṣl al-maqāl* réalisée par Marc Geoffroy nous semble important, afin d'écarter beaucoup de possibles confusions :

Faṣl al-maqāl n'est pas un texte universitaire (...). La *falsafa* n'est pas la *philosophia*, enseignée par les *artistae* aux futurs théologiens ; le *fiqh* n'est pas le droit romain ou canonique ; le *kalām* n'est pas la « science théologique » fondée par les scholastiques du XIII^e siècle sur le modèle de la science aristotélicienne, mais une apologie défensive de la religion, dotée de moyens argumentatifs propres. (...) c'est un texte adressé au public – non pas à tout public, mais au public des gens éduqués dans la tradition juridique mālikite, et, enfin, au pouvoir, dont il accompagne et salue la réforme politico-religieuse. (de Libera, dans Averroès, 1996, p. 12)

Ce n'est pas alors surprenant que ce texte « non philosophique traitant du statut légal de la philosophie » prend son départ d'une question qui cherche trouver la place de l'étude de cette discipline dans l'évaluation de tout acte humain opérée par le *fiqh* à la lumière de la révélation coranique. Ce droit religieux musulman classifie les actes possibles en prescrits (sous-divisés en obligatoires et recommandés), permis, et condamnés (sous-divisés à leur tour en blâmables et interdits). Le critère de classement est fourni par leur conséquence sur l'agent, c'est-à-dire la récompense ou le châtiment, chacun des deux pouvant être seulement possible ou bien nécessaire. La définition de la philosophie dans sa dimension d'activité humaine, comme « examen rationnel des étants et (...) le fait de réfléchir sur eux en tant qu'ils constituent la preuve de l'existence de l'Artisan », est de nature d'orienter déjà la question vers une première et provisoire solution, selon laquelle la respective activité « est, de par la Loi révélée, soit *obligatoire*, soit *recommandée* » ». (de Libera, dans Averroès, 1996, pp. 14-15). La solution finale et « décisive » sera, à la fin d'une argumentation extrêmement poussée, de reconnaître à l'étude et à la pratique philosophique un caractère nécessairement *obligatoire*.

Le cadre juridique de sa démarche est affirmé par Averroès (1996, p. 103) dès son début : « (...) rechercher, dans la perspective de l'examen juridique, si l'étude de la philosophie et de sciences de la logique est permis par la Loi révélée (...) ». Une version anglaise plus littérale (Taylor, 2009, p. 227) de cette citation insiste cependant sur la présence d'un terme récurrent : « nous investiguons, par le moyen de *al-naẓar* que l'on trouve dans la loi religieuse (*al-shar'ī*), si *al-naẓar* dans la philosophie et dans les sciences de la logique est permis par la loi religieuse (...) ». Cette traduction (de la traduction) qu'on vient de citer entend souligner, selon Taylor, un double sens du mot *al-naẓar* : une réflexion religieuse sur la *sharī'a* comprise en tant que Loi religieuse de Dieu et sur la création, d'une part, et une étude théorique non-religieuse utilisant une méthodologie philosophique, de l'autre. D'ailleurs, dans la terminologie philosophique arabe précédente ou contemporaine à Averroès, le mot « théorique », comme par exemple dans la division aristotélicienne des sciences (poïétiques, pratiques, théoriques), est traduit par l'adjectif *al-naẓarī*, formé sur la même racine. L'intérêt de ces remarques de Taylor réside dans la mise en évidence d'une intention précise que l'auteur attribue à Ibn Rushd. Le philosophe aurait ainsi voulu, tout en marquant les deux sens différents, suggérer leur unité profonde malgré les significations différentes dans des contextes différents. Des observations semblables de la part de Taylor regardent aussi un autre terme clé, *qiyās*, qui peut signifier ou bien, dans le langage du *fiqh*, le raisonnement analogique employé par les juristes, ou bien le

syllogisme démonstratif des philosophes. Aussi dans ce cas, une unité de fond est probablement visée par Averroès.

Pour soutenir sa thèse, Ibn Rushd mobilise quelques versets ou fragments de versets coraniques, par exemple « Réfléchissez donc, ô vous qui êtes doués de clairvoyance » (LIX, 2), « Que n'examinent-ils le royaume des cieux et de la terre et toutes les choses que Dieu a créées ? » (VII, 185), « N'ont-ils point examiné les chameaux, comment ils ont été créés ? Et le ciel, comment il a été élevé ? » (LXXXIX, 16-17) ou bien « et qui méditent sur la création des cieux et de la terre » (III, 191), interprétés comme autant d'exhortations à la connaissance rationnelle et, ce qui plus est, à l'utilisation soigneuse de ses procédés. Ainsi, le premier verset plus haut cité est pris pour « une énonciation univoque du caractère obligatoire de l'usage du syllogisme rationnel, ou du syllogisme rationnel et juridique tout à la fois » (Averroès, 1996, p. 105).

Bien évidemment, le Coran pourrait être tout sauf un précis de logique, dialectique et/ou de rhétorique, mais en déplaçant la visée d'un usage philosophique de la raison en général aux moyens concrets de son utilisation, l'auteur du *Discours décisif* s'ouvre un espace de manœuvre important. D'abord, pour pouvoir distinguer, entre les différentes classes de syllogismes, synonymes ici aux types aristotéliennes de raisonnement (démonstratifs, dialectiques, rhétoriques ou éristiques) l'espèce la plus parfaite, c'est-à-dire le syllogisme démonstratif, ce qui aura des conséquences importantes. Ensuite, le rapprochement opéré entre le domaine juridique et le domaine philosophique comme terrains d'application de la même rationalité lui offre l'opportunité de produire un argument *a fortiori* pour sa thèse:

car si de l'énoncé divin : « Réfléchissez donc, ô vous qui êtes doués de clairvoyance », le docteur de la Loi peut inférer l'obligation de connaître le syllogisme juridique, il est d'autant plus justifié que celui qui connaît vraiment Dieu en infère l'obligation de connaître le syllogisme rationnel. (Averroès, 1996, pp. 107-109).

Le soutien obtenu sur le terrain du *fiqh* sera important aussi pour écarter les objections qui pourraient frapper le syllogisme rationnel sous la forme des accusations d' « innovation blâmable » (*bid'a*). Cette dernière, dont la condamnation juridique est fondée sur des nombreux *hadiths*, désigne une l'introduction d'une nouveauté d'ordre dogmatique, cultuel ou juridique de nature à modifier les prescriptions révélées soit par ajout, soit par défaut. (Averroès, 1966, p. 181, n. 18). Or, pour Ibn Rushd, le fait que le type de syllogisme démonstratif n'existait pas au premiers temps de l'Islam ne peut pas fournir un argument contre son utilisation légitime. Le syllogisme juridique n'existait non plus à la même époque, et (presque) personne ne lui

contestait le statut et l'utilité pratique. En plus, le développement de toutes les sciences nécessite beaucoup de temps et il constitue l'œuvre de plusieurs individus repartis sur plusieurs générations. Ce qui est valable pour les mathématiques, par exemple, l'est aussi pour le droit et, à plus forte raison, pour « la science des sciences, la philosophie » (Averroès, 1996, pp. 111-113). Donc, le recours aux recherches des anciens, musulmans ou non, est lui aussi légitimé, car la Révélation coranique, tout en étant le « sceau », la plus parfaite, chronologiquement est la dernière. Il découle de la procédure standard d'inférer à partir d'une science à ses outils, qui en font nécessairement partie.

Cependant, la réfutation d'une objection de nuisibilité que la pratique de la philosophie peut entraîner chez les croyants donne à Ibn Rushd l'occasion de préciser le sens et l'aire d'extension de son caractère obligatoire par l'allusion à un *hadith* répertorié par des autorités comme Bukhari et Muslim :

(...) le Prophète – sur lui soit la paix – a dit à un homme à qui il avait ordonné de faire prendre du miel à son frère atteint de diarrhée, et qui, la diarrhée ayant ensuite empiré, s'en plaignait à lui : « Dieu a dit vrai, et c'est le ventre de ton frère qui a menti. » (Averroès, 1996, p. 115)

Tout comme le miel, bon en soi par son goût et ses propriétés curatives, peut nuire à cause des qualités intrinsèques de certains corps ou simplement d'un mauvais dosage, l'exercice de la philosophie n'est pas destiné à tout le monde. C'est le moment d'affirmer une diversité à l'intérieur de la nature humaine, dont l'effet est que, même si la Révélation constitue la vérité incontestable pour tous les musulmans qui en sont sans exception les destinataires, les moyens de produire la conviction relative à la foi sont aussi différents. C'est encore une fois que le texte coranique est utilisé pour servir de fondement de l'argumentation : « Apelle les hommes dans le chemin de ton Seigneur, par la sagesse et par la belle exhortation ; et dispute avec eux de la meilleure manière » (XVI, 125).

Ibn Rushd interprète ce verset comme englobant, d'une manière métaphorique, les trois voies de la connaissance correspondant aux trois types humains : *hikma*, la sagesse assimilée à la philosophie, qui convient aux gens capables de comprendre les démonstrations, la disputation dialectique (déduite d'un impératif de la même racine – *jdl* – que le terme technique arabe pour la dialectique – *al-jadal*) et, finalement, « la belle exhortation » qui n'est autre que la rhétorique usant de son propre arsenal argumentatif pour ceux qui n'arrivent à s'élever au-dessus de ce niveau. (Averroès, 1996, p. 189, n. 48). On verra combien cette tripartition dans la nature humaine et sa relation avec les modes de connaissance aura des conséquences sur l'extension réelle du caractère obligatoire concernant l'exercice philosophique.

2. Le sens du *ta'wīl*

L'obligation de philosopher ainsi établie se trouve pourtant devant une possible objection, qu'Ibn Rushd entend réfuter d'avance. Elle concerne la possibilité de contradiction entre la Révélation et les propositions de la philosophie. Comme la première est la vérité-même, et la deuxième consiste, selon celle-ci même, dans « l'examen rationnel qui assure la connaissance de la vérité », et que la vérité ne peut jamais être contraire à elle-même, c'est clair que pour les musulmans toute contradiction *réelle* entre le Texte révélé et la philosophie ne doit être qu'une pure impossibilité. Si l'on trouve cependant une pareille contradiction, elle ne peut être qu'apparente, et c'est la tâche du *ta'wīl*, c'est-à-dire de l'interprétation du sens obvie (*zāhir*) d'un énoncé ou d'une expression, d'assurer que la concordance devienne manifeste.

Ce que l'on veut dire par « interprétation », c'est le transfert de la signification du mot de son sens propre vers son sens tropique, sans infraction à l'usage tropologique de la langue arabe d'après lequel on peut désigner une chose par son analogue, sa cause, son effet, sa conjointe, ou par d'autres choses mentionnées comme faisant partie des classes de tropes. (Averroès, 1996, pp. 119-121)

Et de nouveau Ibn Rushd d'utiliser l'analogie avec le travail des *fuqaha* : si les juristes, qui n'emploient que des syllogismes « opinatifs » s'y prennent ainsi en bonne et due forme, *a fortiori* « celui qui connaît vraiment Dieu » doit faire de même avec leurs syllogismes démonstratifs, donc certains. En plus, le *ta'wīl* est censé fonctionner « dans le cadre consensuel de la rhétorique arabe, de la théologie musulmane et de l'interprétation habituelle du Texte coranique ». (de Libera, dans Averroès, 1996, p. 21).

On arrive cependant à se demander sur la possibilité même apparente de ces contradictions entre deux énoncés, l'un révélé et l'autre obtenu *via* une argumentation démonstrative. Ce sera la charge du *ta'wīl* de mettre en évidence le caractère apparent de la contradiction, mais sa possibilité ne réside que dans la caractéristique la plus saillante du Texte révélé : sa destination universelle. C'est dire que le Coran comprend plusieurs (au moins trois) types d'énoncés, supposés tous intelligibles par tous les croyants, mais pas tous de la même manière. Il y a, d'abord, des propositions qui, pour les musulmans, font consensus sans besoin d'interprétation, il y en a où le consensus viserait exactement leur besoin d'interprétation et, finalement, il y en a sur lesquelles on constate une divergence entre leur compréhension ou bien en sens obvie (*zāhir*) ou bien en sens lointain ou caché (*bāṭin*). L'interprétation s'effectue

essentiellement, pour Averroès, par des propositions théoriques liées dans des raisonnements démonstratifs.

Le thème du consensus (*ijmā'*) et corrélativement de sa rupture, qui entraîne automatiquement l'infidélité (*kufr*), est fondamental par ses conséquences dans tout débat théologique ou juridique en Islam. C'est pourquoi Ibn Rushd l'affronte ouvertement, en questionnant sa possibilité et ses conditions en ce qui concerne les propositions théoriques. Cette possibilité est au moins douteuse dans des conditions qui sont toujours historiques, c'est-à-dire chronologiquement limitées aux époques où un tel consensus n'est jamais constatable, sauf pour des questions pratiques, considérées à la portée de tout un chacun et regardant tout un chacun.

Or on sait, par la tradition de leurs propos, que des nombreuses figures du premier âge de l'Islam jugeaient que la Révélation comprend de l'apparent et du caché, et qu'il ne faut pas que connaissent le caché ceux qui ne sont pas hommes à en posséder la science et qui seraient incapables d'y rien comprendre. (Averroès, 1996, p. 125).

S'il n'y a pas de possibilité de rupture réelle de consensus pour les questions théoriques, donc d'infidélité dans les cas susceptibles de devoir être réglés par l'intermédiaire du *ta'wīl*, alors la raison de la nécessité du dernier réside dans le même caractère universel de la Révélation, qui exige niveaux de compréhension différents, adaptés aux différentes capacités compréhensives des destinataires. C'est pourquoi le Texte révélé renferme deux sens, l'un obvie et l'autre caché ou lointain, mais c'est aussi pourquoi il y a aussi, consistante avec son universalisme, « une différence dans la révélation du révétable » (de Libera), qui exige la possibilité pour ceux qui sont incapables de démonstration à avoir accès aux choses dont « en raison de leur abscondité » la connaissance aurait leur été interdite. Pour ces derniers, en réalité pour le plus grand nombre, la connaissance symbolique fait valoir le sens obvie, qui n'est « qu'un *moyen de substitution* », une manifestation de la grâce de Dieu envers la multitude qui, sans cela aurait été privée des vérités révélées (de Libera, dans Averroès, 1996, p. 41). Ce moyen de substitution est en revanche superflu dans le cas des contenus de la Révélation accessibles via tous les deux autres types de connaissance au-dessus mentionnés, à la fois. Là où il n'y a pas de médiation symbolique, le *ẓāhir* règne sans compétiteur : il est « non seulement le seul réel, mais le seul requis, et le seul licite : toute interprétation est infondée et impie ».

En outre, si le *ta'wīl* affecte le noyau dogmatique de la Révélation, il ne constitue pas seulement une innovation blâmable, mais en plus et essentiellement une infidélité :

Si l'énoncé obvie, étant de ce type, est de ceux qui posent un des principes (dogmatiques) fondamentaux, celui qu'il interprète est infidèle : ainsi celui qui pense qu'il *n'y a pas* de béatitude ni de tourments dans l'au-delà, et que l'intention de ce propos est seulement de prémunir les hommes les uns contre les autres dans leur existence corporelle et sensible ; qu'il s'agit d'un subterfuge, et qu'il n'y a pas d'autre fin pour l'homme que son existence sensible. (Averroès, 1996, p. 141)

Ce qui n'entre pas en contradiction avec l'impossibilité de rupture de consensus précédemment évoquée, car ce dernier cas de figure n'est pas la seule motivation possible pour l'accusation d'infidélité. Ce qu'il est frappé d'interdit et taxé implicitement d'erreur ici consiste dans le déni des affirmations dogmatiques concernant des caractéristiques affirmées clairement dans le texte coranique, dont le sens obvie est manifeste, donc ne laissant pas de place à aucune interprétation. Par exemple, une thèse matérialiste sur le but de l'existence humaine est formellement contraire à toute révélation religieuse, donc irrecevable pas seulement en Islam, mais aussi dans le cadre de tout autre monothéisme abrahamique.

3. Finitude et erreur

Mais, en fin de compte, d'où provient l'erreur ? Quelle est son origine et qu'est-ce qui crée sa possibilité ? L'accord de principe entre un raisonnement philosophique impeccable et la vérité révélée n'entraîne évidemment pas l'impossibilité de l'erreur. La simple faiblesse des capacités humaines ne peut fournir, au moins complètement, une réponse, car l'homme est doté aussi avec des moyens de connaître la vérité, adaptés à ses capacités, qui peuvent être et sont effectivement très différentes au niveau individuel. Ibn Rushd fait ici de nouveau recours à une analogie avec le domaine juridique, appuyé sur un *hadith* :

(...) le Prophète – sur lui soit la paix – a dit : Qu'un juge produise un effort de jugement personnel et tombe juste, il sera doublement récompensé. Qu'il se trompe, il aura une récompense (simple). » Or y a-t-il juge plus éminent que celui qui juge que l'*être* est tel plutôt que tel ? (Averroès, 1996, p. 137)

D'après le philosophe, personne ne peut ne pas adhérer à une conclusion établie par une démonstration rigoureuse, qui est contraignante par sa nature. Ici, il n'y a pas de place pour le libre arbitre, souverain pourtant dans les décisions où le choix est possible, et aussi une des « conditions de la responsabilité légale ». L'erreur, où le libre arbitre, source de culpabilité ou de l'innocence, n'intervient pas, est due à la confrontation avec des « questions extrêmement ardues » mises par la Révélation devant « les savants auxquels Dieu a réservé – et à eux seuls – le droit d'interpréter ». Un droit qui, on le verra, constitue en égale mesure un devoir.

Dans ce cas précis, l'erreur est, sinon susceptible d'une récompense, même simple comme dans le *hadith* précité, au moins pardonnable. Elle ne l'est cependant pas là où sa cause réside dans le manquement aux conditions requises pour que quelqu'un puisse aborder des pareilles questions, pratiques ou théoriques à la fois. Ici, l'erreur se traduit par « pur péché ». Tout comme celle d'un juge incompetent dans la maîtrise des sources du droit ou des procédures de déduction requises, l'erreur d'un prétendu « philosophe » ignare eu égard de tout ce qui concerne « les principes premiers rationnels et la manière d'en déduire » est *a fortiori* plus grave, donc plus condamnable. En fin de compte, le scénario est analogue à celui qui engagerait un médecin expérimenté et un ignorant en questions médicales. Pour le premier, l'erreur est pardonnable, pour le second c'est un crime. Surtout dans la « situation » philosophique, la transgression de « classe » entraîne l'infidélité.

Le questionnement sur l'origine de l'erreur est de nature d'ouvrir celui des rapports qui puissent entretenir les énoncés révélés avec les différents moyens de connaissance afférents aux différentes classes de « connaisseurs » définies par l'accès privilégié à l'un de ces moyens. On constate dans le texte du *Faṣl al-maqāl* un recoupement très élaboré de critères opérant dans des registres autant différents (Révélation, typologie humaine, typologie du sens). Trois genres d'énoncés, qui en général correspondent aux versets coraniques (univoques, équivoques et « hésitants » / « oscillants » ou mixtes) ont chacun un régime spécifié quant au sens (*ẓāhir* ou *bāṭin*) et quant aux utilisateurs (rhéteurs, dialecticiens, « démonstratifs »).

L'entrecroisement de ces critères produit, selon de Libera (dans Averroès, 1996, p. 42-44) des effets différents : les versets univoques sont exclusivement à prendre dans leur sens littéral, n'étant pas du tout susceptible d'interprétation, qui dans leur cas reste interdite à tout le monde et qui se traduit par infidélité si elle se réfère aux principes dogmatiques fondamentales ou seulement par innovation blâmable « si elle reste en deçà ». Par contre, les versets équivoques réclament un traitement différent en fonction de la « classe d'esprit » qui les considère : pour les gens de démonstration, le *ta'wīl* est obligatoire et l'attribution du sens *obvie absolument interdite*, tandis que pour les deux autres « classes » c'est exactement le contraire, l'interprétation étant interdite et l'attribution du *ẓāhir* obligatoire. On a ici affaire à une disproportion manifeste, l'interdiction affectant dans le premier cas ce qui est obligatoire dans les deux autres, ce qui équivaldrait à une « obligation (religieuse, évidemment) de penser » pour les gens ayant les moyens.

La troisième catégorie de versets – les hésitants ou oscillants – inclut les énoncés coraniques considérés par certains des gens de démonstration comme faisant partie des

univoques, donc à prendre au sens obvie, et par des autres de la même « classe » comme étant équivoques, où le sens obvie leur est, à eux exclusivement, interdit. Ce qui entraîne trois conséquences importantes. Selon la première, la « classe » des gens de la démonstration n'est pas homogène, comportant des différences quant au « degré dans la connaissance de la démonstration ». En outre, l'interprétation des versets hésitants, tout comme celle des équivoques, peut entraîner l'erreur, pardonnable certes en raison de la difficulté de la tâche. Finalement, qui est habilité à opérer le classement des versets coraniques dont l'usage légitime vient d'être décrit ? Il n'y a qu'une possible autorité en matière : les gens de démonstration qui, en raison de leurs capacités prouvées, décident pour eux-mêmes ce qui est interprétable exclusivement par eux-mêmes.

4. Des astuces de l'orthographe

D'où tiennent-ils cette autorité ? La réponse d'Ibn Rushd est fondée sur l'utilisation ingénieuse d'un verset coranique (III, 7), quatre fois mentionné (Averroès, 1996, p. 121-123, 124, 143 et 159) dans le texte du *Discours décisif*.

C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre. On y trouve des versets univoques (*muḥkamāt*), qui sont la Mère du Livre, et d'autres équivoques (*mutashābihāt*). Ceux dont les cœurs inclinent vers l'erreur s'attachent à ce qui est équivoque, car ils recherchent la discorde, et sont avides d'interprétations. Mais nul n'en connaît l'interprétation *sinon Dieu et les hommes d'une science profonde*. Ils disent : (ou bien, avec un changement de ponctuation : « Mais nul ne connaît l'interprétation *sinon Dieu*. Les hommes d'une science profonde disent : ») Nous croyons en Lui, tout vient de notre Seigneur ! Mais seuls les hommes doués d'intelligence s'en souviennent. (Coran III, 7, dans Averroès, 1996)

La deuxième mention (p. 127) se constitue comme argument à la faveur de la première lecture, avec le point après « profonde ». Le fait même de parler des « hommes d'une science profonde » met en évidence un type de croyance qui n'est pas universellement partagée, en occurrence celle de cette « classe » particulière d'hommes. Par contre, la quatrième mention du même verset (p. 159), avec le point après « Dieu » conformément à la deuxième lecture, est mobilisée pour montrer un genre « stratégique » de réponse à la foule en proie du doute devant un verset équivoque. Pour la multitude, le sens obvie étant le seul permis et accessible, il convient et il suffit de lire : « Nul ne connaît l'interprétation *sinon Dieu* ». Point.

La première et la troisième des mentions du verset III, 7 précisent et achèvent l'argumentation d'Ibn Rushd. La première (p. 121-122) privilégie, sans le montrer d'une

manière tranchante, la lecture avec le point après « profonde ». Celle-ci est utilisée d'abord pour montrer la raison de la coexistence dans le Texte révélé des versets de sens obvie et caché / lointain, dans la coexistence dans la gent humaine des différences quant aux « dispositions innées » et au « fonds mental qui détermine en eux l'assentiment ». En outre, afin de rappeler aux savants leur *devoir de concilier des énoncés en apparence contradictoires*, si pris dans leur sens obvie, à travers le dévoilement du sens caché opéré par l'interprétation.

Enfin, la troisième des mentions ne semblerait d'abord qu'une version élargie dont l'abrégé serait la quatrième. La ligne argumentative est la même. Mais le voisinage avec un *hadith* où le Prophète demande à un maître l'affranchissement d'une esclave noire qui lui avait répondu que Dieu se trouve au ciel est de nature à suggérer ici un surplus, tout comme les considérations sur le rôle de l'imagination dans la formation de l'assentiment chez les gens sensibles aux arguments de nature rhétorique ou dialectique. La lecture avec le point après « Dieu » semble avoir ici la fonction d'indiquer que, même pour les niveaux inférieurs, les chemins vers la vérité restent non seulement possibles, mais aussi valides et, pour les fins du *Discours décisif*, légitimes. Mais la même occurrence évoque aussi l'autre lecture, en permettant ainsi un espace ouvert pour une interprétation également ouverte, par l'intermède du classement même du verset cité dans le registre des équivoques :

Les gens de démonstration, eux, bien qu'ils s'accordent pour considérer que cet énoncé est à interpréter, divergent sur son interprétation, et ce en fonction du degré du chacun dans la connaissance de la démonstration. (Averroès, 1996, p. 143)

VI. Création et causalité

1. L'épanchement du trop-plein

Le concept d'épanchement (*féidh, largitas, overflow*) divin est l'un des plus importants de la spéculation philosophique originelle de Maïmonide et constitue (Dunphy, 1989, p. 158) peut-être la clé pour la compréhension de la position du rabbin sur des sujets insignes, comme la création *de novo*, la prophétie et la providence, tous liés d'une manière ou d'une autre à la tradition religieuse juive, mais pas seulement. Pourtant, sa relation avec le religieux ne se résume pas, on essaiera de le montrer, à une illustration opportune par des citations bibliques adéquats fournis par l'auteur, références qui nous semblent ici moins abondantes que dans beaucoup autres cas, de moindre poids, tout au long du *Guide des égarés*. C'est un concept utilisé fréquemment dans le texte, et Maïmonide lui dédie un chapitre spécial explicatif (*Guide* II, 12), ce qui en général ne se passe pas chez lui avec les concepts philosophiques, considérés déjà familiers à son lecteur, supposé être bien averti.

Son traitement à part est soigneusement préparé dans le *Guide* par des mentions dans quelques chapitres précédentes, à partir du II, 4, où Maïmonide parle du « rôle de l'intellect en acte existant en nous, lequel *est émané* de l'intellect actif et par lequel nous percevons le dernier » (c'est nous qui soulignons). Kogan (1989, p. 127) lit ici, conformément à la traduction de Pines, « est émané » comme « *derives from an overflow* (épanchement) », tout en commentant que l'épanchement (*overflow*) « est l'acte distinct de ce qui n'est pas un corps, à savoir une substance ou forme séparée, qui dans la mesure où elle est séparée de la matière est semblable à un intellect ».

Dans le même chapitre 4, qui traite « des sphères célestes et des causes de leurs mouvements », Maïmonide décrit, dans les termes de la physique aristotélicienne de son temps, ces sphères comme dotées chacune d'une âme (comme principe du mouvement), d'un intellect (comme principe de la conception en vertu de laquelle s'effectue le mouvement, circulaire dans

ce cas, d'un être animé qui ne se mue pas « par une nature ») et d'un « désir de la chose conçue ». Cette chose n'est autre que l'objet aimé, c'est-à-dire le Créateur, dont dans ce sens-là il est dit mettre en mouvement la sphère céleste, par le désir de celle-ci de « s'assimiler à lui », à Dieu, qui finalement est un être « d'une simplicité extrême », sans changement, sans situation nouvelle, et « dont le bien *émane* continuellement » (c'est nous qui soulignons).

Mais la sphère céleste, en tant qu'elle est un corps, ne peut cela que parce que son action est le mouvement circulaire, pas autrement (car le plus haut point de perfection que le corps puisse atteindre, c'est d'avoir une action perpétuelle). C'est là le mouvement le plus simple que le corps puisse posséder, et (cela étant) il ne survient aucun changement, ni dans son essence, ni dans l'*épanchement des bienfaits* qui résultent de son mouvement. (*Guide* II, 4, p. 254 ; c'est nous qui soulignons)

On peut aisément remarquer que, dans ce qui précède, au-delà d'une explicable et même significative indécision terminologique de la traduction de Munk, l'idée de l'épanchement est deux fois mentionnée, et toujours en relation avec celle du Bien. Une fois à propos de Dieu lui-même, une autre à propos de la sphère céleste, mais chaque fois l'épanchement est dirigé d'une source plus élevée vers un niveau plus bas, en dispensant du bien et des bienfaits. On y reviendra.

Comme chaque sphère céleste est caractérisée dans ce tableau cosmique d'un mouvement circulaire différent « par la vitesse, par la lenteur et par la direction », chacune a une âme et un intellect hiérarchiquement différencié, et chacune est à la fois réceptacle et source d'un épanchement, à l'exception de la dernière, qui n'est autre que notre monde sublunaire. Le nombre de sphères n'est pas essentiel pour le propos de Maïmonide. Il soutient que l'avancement des mathématiques et donc celui de l'astronomie n'en permettait pas la détermination exacte au temps d'Aristote, et considère comme plausible l'opinion de ses « modernes », qui le limitent au dix. Il s'agit de la sphère tout-englobante, de celle des étoiles fixes, des sphères des sept planètes et finalement la nôtre. L'intelligence attribuée à cette dernière n'est que l'*intellect actif* ou *agent*, « dont l'existence est prouvée par nos intellects passant de la puissance à l'acte, et par les formes survenues aux êtres qui naissent et périssent, après qu'elles n'ont été dans leurs matières qu'en puissance » (*Guide* II, 4, p. 255). Leur ordonnément est hiérarchique, parce que l'intelligence de chacune, principe de son mouvement, fonctionne en tant que « principe et cause » aux intelligences subordonnées, la série commençant avec la sagesse de Dieu (c'est-à-dire avec Dieu même) comme cause première et premier principe dans le sens absolu, et finissant avec l'intellect actif, cause « première » la plus proche dans le monde soumis à la génération et à la corruption qui est le nôtre.

Dans le chapitre II, 5, qui entend prouver l'accord entre Aristote et les Rabbins sur le sujet par une considérable série de citations bibliques et des *midrashim*, Maïmonide affirme que les philosophes (sous-entendu : aristotéliens) soutiennent aussi « que le régime de ce bas monde s'accomplit par les forces qui de la sphère céleste *découlent* sur lui (...) et que les sphères perçoivent et connaissent les choses qu'elles régissent » (c'est nous qui soulignons). Ce qui anticipe l'identification catégorique qui intervient dans le chapitre suivant :

Nous avons déjà donné précédemment, dans ce traité, un chapitre où l'on expose que les anges ne sont pas des corps. C'est aussi ce qu'a dit Aristote ; seulement il y a ici une différence de dénomination : lui, il dit « Intelligences séparées », tandis que nous, nous disons « anges ». (*Guide* II, 6, p. 259)

Comme l'auteur le précise dans le *Guide* II, 7, l'homonymie du terme « ange » (*malâkh*) comprend tout ce qui a été jusqu'ici séparément présenté comme « intelligence/intellect » ou « sphère », qui sont des forces (*virtutes*) dont l'action, gouvernance incluse, ordonnée par Dieu, n'est pas dépourvue pourtant de volonté et de liberté, mais non pas sur le modèle humain, où l'action est toujours précédée par la privation. Au contraire, les êtres célestes et séparés « font toujours ce qui est bien, et il n'y a chez elles que le bien (...) ; tout ce que leur appartient se trouve parfait et toujours en acte, depuis qu'elles existent ». Leur mode spécifique d'action n'est cependant autre que l'épanchement.

Pour éclaircir son concept, Maïmonide n'en fournit pas dans le *Guide* II, 12, une définition formelle, mais une plutôt « fonctionnelle », à partir d'une théorie de la causalité héritée de la tradition aristotélienne, qu'il élargit pour rendre compte d'un déterminisme qui dépasse le monde sublunaire, étant étendu à l'échelle universelle. Pourtant, le point de départ est toujours le monde d'ici-bas, avec ses choses qui naissent et périssent, et où tout existant a pour cela besoin d'une cause efficiente, qui peut être à son tour corporelle ou non. Si elle est corporelle, elle agit non pas en tant que corps (en général), mais en tant qu'un tel corps déterminé, ce qui veut dire qu'il agit essentiellement par sa forme. De nouveau, le besoin de ne pas tomber dans une régression à l'infini, où chaque nouvelle chose qui survienne renvoie à une chose antérieurement survenue, demande l'arrêt à « un producteur primitif, incréé, qui ait produit la chose ». La question subséquente est pourquoi la cause efficiente, à toute position possible dans la chaîne causale, agit à un certain moment et non pas à tout un autre.

Pour une cause corporelle, la réponse vise le manque du rapport exigé entre elle et l'effet présumé, c'est-à-dire le contact direct ou par des intermédiaires plus ou moins proches. Si la cause est incorporelle, le manque est attribué à la disposition non-appropriée de la matière pour pouvoir recevoir la forme. Ce qui dispose la matière, d'une manière appropriée ou non à

recevoir la forme est le mélange des (quatre) corps élémentaires, qui dans leur interaction peuvent arriver à produire des nouveaux corps composés, par rapprochement ou éloignement. Mais les nouvelles formes de ces derniers corps ont aussi besoin de quelque chose comme cause efficiente, ou « qui donne la forme » (l'avicennien *wāhib al-ṣuwar* (Kogan, 1989, p. 127) ou, dans le *Maimonides Latinus*, *dator formae* (Dunphy, 1989, p. 165)). Ce qui donne la forme ne peut pas être divisé, « car son action est de la même espèce que lui », tout comme, étant actif, ne peut pas être à son tour autre chose qu'une forme, mais une dépourvue de matière, donc séparée, donc incorporelle. Son type d'action doit être aussi spécifique.

Or, comme les impressions de l'intelligence séparée sont manifestes et évidentes dans ce monde, - je veux parler de toutes ces nouveautés (de la nature) qui ne naissent pas du seul mélange en lui-même, - on reconnaîtra nécessairement que cet efficient n'agit pas par contact, ni à une distance déterminée, puisqu'il est incorporel. Cette action de l'intelligence séparée est toujours désignée par le mot « épanchement » (*féidh*), par comparaison avec la source d'eau qui s'épanche de tous côtés et qui n'a pas de côtés déterminés, ni d'où elle proflue, ni par où elle se répande ailleurs, mais qui jaillit de partout et qui arrose continuellement tous les côtés (à l'entour), ce qui est près et ce qui est loin. (*Guide II*, 12, p. 274-275)

Eu égard directement d'ici-bas, il s'agirait plutôt de l'intellect actif, mais fondamentalement et éminemment il s'agit de cette « Forme des formes » qui n'est autre que Dieu, parce que l'incorporéité de celui-ci et son statut de cause efficiente du monde sont pour Maïmonide des thèses déjà démontrées. Indépendant des conditions spatio-temporelles liées à la matière, l'épanchement est perpétuel, son action nous apparaissant pourtant discontinue seulement en raison d'une disposition matérielle inappropriée ou tout simplement absente.

Pour essayer de comprendre le « mécanisme » de l'épanchement, René Lévy (2008, p. 500s) propose le terme de *diffraction*, le comprenant dans un sens où, sans affecter en rien l'unité de Dieu, et en Dieu celle entre intelligence, intellect et intelligible « sans synthèse, originellement », le « trop-plein » de l'intelligence produit l'intellect et l'intelligible, tous les deux en puissance. « Le *trop-plein* épanché se diffracte : ce qui fut Acte pur se produit, d'une part, comme pure puissance d'intelliger (la pure intelligence), et, d'autre part et corrélativement, comme pure puissance d'être intelligé (le pur intelligible) ». La cause efficiente qui opère le passage de la puissance à l'acte n'est autre que l'intellect agent, compris ici en général comme tout intellect qui agit sur chaque niveau de l'échelle de toutes les sphères célestes, et pas dans le sens restrictif communément réservé à la dernière. Jusqu'ici on est dans le « règne » pur des formes. Comme toute puissance a besoin d'un substrat, toute forme réclame une matière, elles n'étant pas subsistantes par elles-mêmes. Or, à ce moment intervient, et c'est l'intérêt que puisse avoir l'interprétation de Lévy, la création *ex nihilo* de la matière.

Rien donc n'existe encore. Il faut que Dieu crée la matière, *de rien* ; néant *nécessité*, cependant que déborde et se diffracte le trop-plein d'Intelligence. Il la crée, matière pour la pure puissance d'intelliger, matière encore pour le pur intelligible. Car si la matière créée suit deux voies, celle du substrat de l'intelligible et celle du substrat de l'intelligence, ces deux voies se fondent en une dans le monde supra-lunaire, ou plutôt ne sont qu'une : la matière de l'intelligible est identique à la manière de l'intelligence. (Lévy, 2008, p. 502)

C'est à l'épanchement divin que le monde doit effectivement son existence et toute sa richesse, et aussi les prophètes leur science. Mais Maïmonide est bien conscient du côté métaphorique de son concept :

En effet, on n'aurait pu trouver d'expression meilleure que celle-là, je veux dire *féidh* (épanchement), pour désigner par comparaison l'action de l'être séparé ; car nous ne saurions trouver un mot réellement correspondant à la véritable idée, l'action de l'être séparé étant chose très difficile, aussi difficile que la conception de l'existence même de l'être séparé. (Guide II, 12, p. 275)

D'où l'avertissement du rabbin-philosophe contre l'usage de ce concept trop soumis à l'imagination, faculté toujours suspecte pour Maïmonide. D'un part, l'imagination permet aux prophètes d'atteindre la plus large audience possible, idéalement l'humanité entière. De l'autre, toujours liée au sensible, elle peut détourner la compréhension adéquate d'une action divine, en l'interprétant d'une manière inappropriée, en dépit d'un point de départ correct, vite abandonné ensuite. Il s'agit ici du côté dangereux de l'imagination, de la *yetcher ha-ra'* (la fantaisie mauvaise).

Or, comme pour certains hommes, même du vulgaire, c'est une chose établie que Dieu est incorporel, ou même qu'il n'approche pas de la chose qu'il fait, ils se sont imaginé qu'il donne des ordres aux anges et que ceux-ci exécutent les actions par contact et par une approche corporelle, comme nous agissons nous-mêmes sur ce que nous faisons ; ils se sont donc imaginé que les anges sont aussi des corps. Il y en a qui croient que Dieu ordonne la chose en parlant comme nous parlons, je veux dire par des lettres et de sons, et qu'alors la chose se fait. (Guide II, *ibidem*)

Seulement deux citations bibliques sont mises en fin de chapitre, plutôt pour illustrer l'idée de l'épanchement avec la force du texte révélé. La dernière, puisée dans les Psaumes, est commentée de façon à mettre en évidence le fonctionnement de cette forme insigne de causalité :

De même on a dit : « Car auprès de toi est la source de la vie » (Ps. 36 : 10), ce qui dire l'épanchement de l'existence » ; et c'est encore la même idée qui est exprimée à la fin de ce passage par ces mots : « dans ta lumière nous voyons la lumière » (ce qui veut dire) que, grâce à l'épanchement de l'intellect (actif) qui émane de toi, nous pensons, et par là nous sommes dirigés et guidés (*quod in largitate intellectus qui*

provenit a te, intelligemus et ambulamus in via recta) et nous percevons l'intellect (actif). (*Guide II*, 12, p. 276 ; Dunphy, 1989, p. 161 pour la citation du *Maimonides Latinus*)

Pour nous, les références bibliques citées constituent plutôt des indices de la manière dans laquelle la démarche philosophique reçoit des thèmes et même des suggestions procédurales de la part des textes révélés. Elles ne sont que des instances du mouvement inverse, de la religion vers la philosophie, dont nous avons parlé dès le début.

2. Création éternelle ex nihilo

2.1. Un monde en mouvement

Telle qu'elle est conçue par Averroès, la doctrine de la création éternelle du monde présuppose une théorie de la causalité efficiente qui ne saurait qu'être mentionnée ici, en raison des limites imposés par ce bref travail. En dressant un rapide état de lieu de la question, Barry S. Kogan (1985, p. 204) identifie trois manières principales des chercheurs contemporains de se positionner par rapport à cette doctrine, exposée principalement dans *L'Incohérence de l'incohérence* (dont la moitié y est dédiée), mais aussi beaucoup de fois dans le *Grand commentaire* de la métaphysique d'Aristote, et notamment dans celui du livre Λ (Lam). La première apprécie la théorie de la création éternelle comme une tentative (complètement) échouée de la part d'Averroès de mettre d'accord Aristote et sa descendance philosophique avec al-Ghazālī, son interlocuteur et adversaire dans *L'Incohérence de l'incohérence*. Les autres deux essaient d'interpréter la position d'Ibn Rushd comme penchant finalement ou bien dans le sens d'al-Ghazālī et, parfois, de l'occasionalisme *ashari'te* (la seconde), ou bien dans celui des philosophes, c'est-à-dire Aristote, sans doute, mais aussi al-Fārābī et ibn Sinā (la troisième).

Bien que référée dans plusieurs endroits de l'ouvrage, la création éternelle trouve dans la troisième « discussion » (synonyme du chapitre dans *L'Incohérence de l'incohérence*) son développement le plus caractéristique. Le thème en est, selon le titre,

La démonstration de leur confusion en disant que Dieu est agent et producteur du monde et que le monde est Son produit et (Son) acte, et la démonstration que ces expressions sont dans leur système seulement des métaphores sans aucune signification réelle. (Averroès, 1978, p. 87)

L'argumentation d'Ibn Rushd prend comme point de départ (Kogan, 1985, p. 205) la critique de la compréhension ghazalienne de l'acte, restreinte au cas des choses qui sont

amenées de non-existence à l'existence par son intermède à un certain moment, temporellement défini. D'après al-Ghazālī, c'est précisément la situation dans le temps qui ne saurait pas permettre au monde d'être simultanément éternel et créé par Dieu, car ce qui est éternel ne peut pas avoir été produit par un agent à un instant temporel supposé définissable. Pour le réfuter, l'argument d'Averroès entend élargir la conception de l'acte, et le comprendre comme « production » (*origination*).

Je dis : Si le monde était par soi-même éternel et existant (non dans la mesure où il est mû, car chaque mouvement est composé des parties qui sont produites (*originated*)), alors, vraiment, le monde ne saurait absolument pas avoir d'agent. Mais s'il est éternel dans le sens où il y a un éternel (processus de) de production (*origination*) et que cette production n'ait pas de commencement ni de fin, alors ce qui exprime la signification de la création éternelle a encore plus le droit d'être appelé « création » que ce qui exprime la signification d'une création limitée. De cette façon le monde est la création de Dieu et le nom de « production » (*origination*) est même plus convenable pour cela que le mot d'« éternité ». Les philosophes appellent le monde éternel *seulement pour se sauver contre (le fait d'être identifiés en tant que ceux qui croient dans) ce type de création qui est à partir de quelque chose, dans le temps, et après un état de non-existence*. (Averroès, 1978, pp. 96-97, cité dans Kogan, 1985, p. 205 ; c'est nous qui soulignons)

Il y a, selon Ibn Rushd, deux acceptions de l'éternité en relation avec le monde, qu'al-Ghazālī non seulement confond, mais il attribue en même temps sa confusion aux philosophes qu'il critique. La première vise l'*illimitation temporelle*, la deuxième l'*autosuffisance ontologique* (Kogan, 1985, *ibidem*). Les philosophes (dont Averroès lui-même) ne soutiennent que la première, en s'opposant fermement à la seconde, ce que la citation précédente essayait de suggérer.

Avec ce sens de l'éternel précisé par un élargissement du concept d'acte, le monde d'Averroès n'est pas simplement la totalité de tout ce qui a existé, existe et existera. C'est pourquoi Kogan (1985, p. 206) identifie ici un « contraste opératif entre un monde qui est éternellement existant en soi, et un monde qui est éternellement existant en étant mû ». Mais un monde éternellement existant en soi n'est pas du tout incompatible avec l'autosuffisance ontologique, donc il n'aurait pas besoin d'un Créateur ou d'une création pour exister. On a vu que Averroès réfute clairement cette option. Ce qu'il lui reste est un monde caractérisé essentiellement par un dynamisme spécifique et constitutif : « il est quelque chose mû et (...) chaque mouvement est composé des parties produites dans le temps (*temporally originated parts*) ».

Averroès développe cette idée (Kogan, 1985, pp. 206-207) partant de l'existence des phénomènes dont les différences substantielles spécifiques consistent dans le mouvement, ce qui veut dire que leurs potentialités distinctives respectives s'actualisent « non pas dans la forme d'un produit achevé, mais dans la forme d'un processus ou d'une succession de mouvements », prenant comme exemple des phénomènes météoriques comme le vent, le tonnerre ou la foudre. Pour tous les phénomènes de ce type, être en acte signifie aussi être en mouvement. Mais cette manière d'actualisation n'est pas limitée au monde sublunaire et caractérise en égale mesure les sphères célestes. Pour que ces dernières, dont la matière est constituée du cinquième élément, existent actuellement, elles doivent effectuer réellement leur mouvement circulaire. « *Actual being is once again a matter of doing* », commente ici Kogan. Cependant, le mouvement parfait, circulaire, des sphères célestes peut être caractérisé en deux manières différentes, voire opposées. D'une part, il apparaît comme fini, dans la mesure où il comporte des parties qu'on puisse délimiter, par exemple, avec chaque révolution. De l'autre, il se dévoile en tant qu'infini, dans la mesure il est continu, sans arrêt.

En outre, l'image du monde « mouvementé » dressée par Ibn Rushd présente, comme image totalisante, une autre caractéristique, due à sa manière de composition.

De l'être composé, il y a deux classes ; dans une classe la composition est quelque chose d'additionnel à l'existence du composé, mais dans l'autre la composition est similaire à l'existence de la matière et de la forme, et dans ces êtres l'existence ne peut pas être regardée comme antérieure à la composition, mais au contraire la composition est la cause de leur existence et antérieure à celle-ci. Si donc Dieu est la cause de la composition des parties du monde, dont l'existence est dans leur composition, alors Il est la cause de leur existence, et nécessairement celui qui est la cause de l'existence de toute chose est (aussi) son agent. C'est dans cette manière que cette question doit être comprise, d'après les philosophes, si leur système est vraiment expliqué au disciple. (Averroès, 1978, pp. 90-91)

Que l'analogie du rapport entre le monde et ses « parties », et le composé (la substance) et ses « parties » (matière et forme) n'est pas fortuite, est prouvé par Kogan (1985, p. 209), en mobilisant un passage du *Grand commentaire de la métaphysique* qui invoque le rôle, dans un cas comme dans l'autre, du mouvement. Ce passage offre aussi la raison pour laquelle la similarité n'arrive pas jusqu'à l'identité, au moins chez Aristote.

(...) l'agent ne produit que le composé de matière et de forme et ce en donnant un mouvement à la matière et en la changeant, pour que ce qui en elle est en puissance par rapport à la forme passe à l'acte. (...) Cependant, chez Aristote, l'agent n'est pas véritablement l'assembleur de deux choses. Il se borne à faire passer à l'acte ce qui est en puissance. (*Grand commentaire* (Λ), 1984, p. 136, cité aussi dans Kogan, 1985, p. 209)

Le monde d'Averroès se découvre donc comme une grandiose agrégation de parties, chacune dans un mouvement engrené dans le grand mouvement universel qui n'est que sa façon fondamentale d'exister. En effet, comme l'observe Kogan (1985, pp. 209-210), c'est en retravaillant l'argumentation aristotélicienne à la faveur de l'éternité du mouvement que Ibn Rushd a pu arriver à sa conception d'un monde défini, tel une substance (Averroès, 1978, p. 100), par un mouvement continu. En plus, ce commentateur suggère qu'il serait possible de lire dans cet endroit, à partir du texte arabe, à la place de « la substance du monde est continuellement en mouvement », « la substance du monde est être-en-mouvement » (Kogan, 1985, p. 304, n. 11), ce qui renforcerait le rôle essentiel du dynamisme inhérent à l'univers rushdien. Cependant, l'argument d'Averroès est formulé avec l'intention de prouver la nécessité du Créateur.

Et si la substance du monde n'était dans cette condition de mouvement continu, le monde n'aurait pas, après son existence, eu besoin du Créateur, exactement comme une maison qui, après avoir été achevée et terminée, n'a plus besoin de l'existence du constructeur (...) (Averroès, 1978, *ibidem*)

Averroès reconnaît, à plusieurs reprises au fil de son *Incohérence de l'incohérence*, que ses arguments à la faveur de l'éternité du monde sont plutôt dialectiques que démonstratives, mais les trouve préférables aux ceux formulés par les *mutakallimūn*, défendus en général, même indirectement parfois, par la critique d'al-Ghazālī dirigée contre les philosophes.

Kogan (1985, pp. 210-212) en compte principalement trois. Un premier serait fondé sur le mouvement considéré en tant que définitoire quant à la « substance » du monde. Il vise moins, comme chez Aristote, la nécessité d'en expliquer la présence supposée éternelle (qu'il accepte pourtant), que celle de rendre compte d'une conception de l'accession à l'être qui présuppose l'existence de quelque chose qui soit mue, donc d'un monde en mouvement globalement éternel, d'un monde éternel tout court.

Le second, qui voudrait démontrer l'éternité à partir de l'hypothèse selon laquelle chaque chose (et même le monde dans son ensemble) qui accède à l'existence en ait la possibilité avant d'y accéder actuellement, est traité par Kogan non pas comme dialectique, mais comme purement sophistique, parce que fondé sur « une confusion entre possibilité et potentialité, et l'assomption erronée que les possibilités ne sauraient pas exister indépendamment d'un substrat ». L'argument, même invalide, garderait une valeur pour ce commentateur dans la mesure où, lorsqu'Averroès a besoin d'un substrat pour les possibilités de ce qui accède à l'existence, il ne choisit pas la matière comme telle, mais un univers en mouvement.

Le troisième, enfin, est purement théologique. En tant qu'Être parfait, Dieu ne peut agir qu'à la manière du meilleur et plus parfait acte. Or, un tel acte ne peut être que (indéfiniment) continué ou éternel. Dans les termes du Stagirite, il serait plutôt une *energeia* qu'une *kinesis*. Pour la continuation d'un tel acte, l'existence et l'activité (indéfiniment) continue de l'agent est une condition nécessaire. Mais cette condition est depuis l'éternité remplie, donc le monde doit être éternel en tant que création d'un Dieu parfait, sans même avoir besoin d'ajouter que seulement « une Divinité imparfaite ou déficiente produirait un acte fini, c'est-à-dire un monde non-éternel ».

Les arguments précédents doivent être complétés, selon Kogan (1985, p. 214), avec deux considérations importantes. D'abord, le tableau rushdien du monde serait marqué par une inconsistance existentielle de la totalité. Ce monde est et reste un monde des êtres individuels, où précisément la création intervient pour les amener à l'existence, temporellement. Mais, sans considérer les individuels qui entrent sans cesse dans (et sortent de) l'existence dans la sphère sublunaire, ou similairement les parties des mouvements des sphères célestes, Averroès ne trouve pas de commencement temporel à un univers pourtant créé. Au contraire, chaque individuel, chaque « partie » est délimitée par un commencement (et une fin) dans le temps, ce qui ne se passe pas à l'échelle globale, dès que, même inconsistante existentiellement, elle est pensée.

Ensuite, la création devrait être comprise (Kogan, 1985, *ibidem*) dans un sens « plutôt distributif que collectif ». Elle ne constitue pour Ibn Rushd un « événement unique », tout en étant un processus continu développé dans tous les époques du monde, processus pourvu pourtant des discontinuités représentées chaque fois par l'avènement ou la génération de chaque nouveau individuel.

Il ne faut oublier en même temps qu'Averroès conçoit l'activité créatrice proprement dite, c'est-à-dire directe, de Dieu, comme réduite à être la cause des mouvements continus des sphères célestes. Même la dépendance ontologique de tout être par rapport à Dieu se manifeste par l'intermédiation des causes secondes, tout comme son action ici-bas est médiée par les mouvements des sphères, c'est-à-dire par « le processus naturel et nécessaire de causation dans le système du monde ».

En ce qui concerne la question de la signification de l'*ex nihilo* attaché à la conception d'Ibn Rushd sur la création, elle semble à la première vue (Kogan, 1985, p. 215-216) concordante avec celle qui émane de la Révélation coranique. Un argument dans ce sens serait

fourni par sa théorie de la causalité efficiente, où un agent (ou cause efficiente) en général (Dieu inclus) est compris en tant que « ce qui cause qu'une autre chose passe de la potentialité à l'actualité et de la non-existence (*al-'adam*, *privatio*) à l'existence (*al-wujūd*, *esse*) » (Averroès, 1978, p. 89, cité dans Kogan, 1985, p. 216). Mais la manière particulière de Dieu d'exercer la causalité efficiente n'implique pas un passage de la potentialité (qui ne se trouve précisément pas dans l'être divin) à l'actualité. Dieu est, dans un mode éminent, acte pur. Alors ce qui reste est, d'après Averroès, l'acte « d'amener l'univers de la non-existence à l'existence et de le conserver ». Il semble faire sienne « la théorie des philosophes », qui soutiennent que « le monde a un agent agissant de toute éternité et à jamais, en changeant éternellement le monde du non-être à l'être » (Averroès, 1978, p. 90, cité dans Kogan, 1985, *ibidem*).

2.2. Les sens du non-être

Mais du quel non-être s'agit-il ? Dans son *Grand commentaire* (1984, pp. 86-87), Averroès explique « les trois façons » dont Aristote comprend la non-existence : le sens absolu (« privation absolue qui n'a pas d'existence et qu'on ne peut se représenter ») ; la privation dans la matière, qui est privation de forme ; enfin, l'être en puissance, dans la mesure où il n'est pas en acte. C'est la dernière qui sera retenue (Kogan, 1985, pp. 217-219) par le *Commentator* pour sa conception de la création éternelle *ex nihilo*.

(...) si nous résolvons l'aporie en posant que l'être est engendré de ce qui n'existe pas en acte – c'est-à-dire l'être en puissance – (il faut admettre qu') un être quelconque n'est pas engendré d'une puissance quelconque, mais que chacun des êtres n'est engendré que de ce qui est en puissance cet être engendré, c'est-à-dire une puissance qui lui est propre. C'est pourquoi les puissances sont aussi nombreuses que les être engendrés. (*Grand commentaire*, 1984, p. 87)

Le fait que c'est dans ce sens qu'Averroès conçoit la création éternelle *ex nihilo* est confirmé, d'après Kogan (*ibidem*) par plusieurs passages de *L'Incohérence de l'incohérence*, où l'auteur ou bien précise que l'acte de l'agent « n'est pas connecté avec l'existence actuelle, dans la mesure où elle est en acte, ni avec la non-existence dans la mesure où elle est non-existante » (Averroès, 1978, p. 98), ou bien traite la dernière possibilité comme impliquant que l'agent performerait un « acte non-existant », donc « trop choquante pour être acceptée » (Averroès, 1978, p. 77).

Donc, clairement, toutes les références aux *'adam* (non-existence) et *wujūd* (existence) dans les remarques d'Averroès sur les agents sont simplement explicatives pour les références à la potentialité et à l'acte.

Elles ne signifient *aucun mode indépendant ou miraculeux* de l'acte de l'agent. (Kogan, 1985, ibidem ; c'est nous qui soulignons)

Le tableau général de l'univers créé éternellement *ex nihilo* dans le sens qu'on vient de préciser est celui d'un monde dynamique constitué des individuels qui ne sont pas éternels, amenés à exister à partir des potentialités spécifiques qui existent au niveau de la matière, que l'on retrouve dans le mouvement des sphères célestes tout comme dans le monde sublunaire. Toutes ces potentialités sont actualisées par l'acte de Créateur, qu'il s'exerce directement ou à travers des causes intermédiaires, à un moment ou à un autre (donc dans le temps), tandis que l'acte de l'Agent n'a pas de commencement ni de fin.

C'est pourquoi qu'on dit que l'ensemble de proportions et de formes existent en puissance dans la matière et en acte dans le moteur premier, ce qui est en quelque sorte comparable à l'existence en acte de l'objet fabriqué dans l'esprit de l'artisan. (*Grand Commentaire*, 1984, p. 140)

Ce qui est consonant avec l'interprétation de Leaman (1988, pp. 44-45) selon laquelle le monde rushdien dans son ensemble (le domaine sublunaire et celui des sphères célestes) est éternel et temporellement à la fois : « Ils (sous-entendu : les deux domaines) sont éternels parce que leur existence et activité n'ont ni de premier commencement, ni de terme final, mais ils sont produites temporellement (*temporally originated*) parce qu'ils subissent constamment et continuellement des changements ».

Ce n'est pas une position théorique trop compatible avec les vues courantes des théologiens en Islam. Quant à son origine, Kogan (1985, pp. 219-220) écarte aussi le corpus aristotélicien, même dans sa version néo-platonicienne qui était accessible aux médiévaux. Finalement, il choisit comme possible source pour Ibn Rushd la position platonicienne du *Timée*, largement connue au Moyen Âge, où le monde dans son état actuel est le résultat d'un acte temporel d'un Demiurge sur quelque chose non seulement préexistant, mais éternel. Sa « matière » était le mouvement chaotique dans un réceptacle (*chorâ*) aussi éternel que les Formes platoniciennes, mais tout-à-fait *in-formel*. Dans une pareille vision, même le temps aurait existé « à côté » de l'éternel désordre mouvementé, mais seulement comme une sorte de simple succession, ce qui permettrait de soutenir à la fois l'éternité du « matériau » et la création dans le temps.

On a vu auparavant en détail (chap. III) comme cette position, considérée alors comme intermédiaire, était rejetée par Maïmonide, parce que non-démontrée et improuvable, et qui l'assimilait finalement à celle de l'éternité du monde aristotélicienne standard, dont la réfutation lui permettait de ne pas « détruire la religion ». Sa solution, c'est-à-dire admettre (en

l'interprétant !) le contenu de la Loi et des prophètes, était aussi compatible avec l'idée l'intervention réelle (pourtant exceptionnelle, miraculeuse) dans le monde d'un Dieu compris comme doué d'une libre volonté qu'il exerce à son gré et, qui plus est, est identique avec sa sagesse, son action etc.

Quant à Averroès, en reconstruisant la dispute entre al-Ghazālī et « les philosophes » (dont lui-même, souvent, mais pas toujours), il affirme que les *falāsifa* ne nient pas la volonté comme attribut de Dieu, mais seulement sa compréhension calquée sur le modèle humain, qui implique une déficience / manque dans le sujet et une affectation par l'objet voulu. Les actes divines procèdent par la connaissance, et « tout ce qui procède par la connaissance et la sagesse procède par la volonté de l'agent, mais pourtant non d'une manière nécessaire et naturelle, car la nature de la connaissance n'implique pas (...) le passage à l'acte » (Averroès, 1978, p. 264, cité dans Kogan, 1985, p. 222), ce qui est exactement le cas avec les contraires. De deux choses contraires connues, certes, par Dieu, une seulement est voulue, « car Dieu, selon les philosophes, connaît et veut nécessairement par sa connaissance » (*ibidem*).

Mais pour Ibn Rushd les contraires ne sont que logiquement, et jamais téléologiquement équivalents. En fait, Dieu procède toujours selon le meilleur choix, et cela en raison d'un autre attribut divin, son *excellence* : « le Connaisseur est appelé excellent par le fait que toujours procède de Lui le mieux des contraires, avec l'exclusion du pire » (Averroès, 1978, p. 257, cité dans Kogan, 1985, p. 224). D'abord, si la volonté de l'Agent actualiserait le deux en même temps, en tant que contraires, ils se seraient mutuellement anéantis. Ensuite, le choix divin du mieux semble toujours suivre le meilleur ordre naturel des choses qui, même ontologiquement dépendant de Dieu, introduit une sorte de nécessité naturelle. Est-ce Dieu serait, d'après Averroès, « condamné à vouloir » toujours le meilleur selon un ordre de la nature qu'il ait pourtant créé ?

Kogan (1985, p. 226) identifie ici une ambiguïté dans la notion rushdienne de volonté, indiquée aussi par le fait qu'Averroès, lorsqu'il parle des trois les plus distinctifs attributs divins nomme la connaissance, le pouvoir et l'*excellence*, tandis que pour la même fonction eu égard de l'être humain il met en avance la connaissance, le pouvoir et la *volonté*. D'ailleurs, dans un autre endroit de *L'Incohérence de l'incohérence*, l'auteur affirme clairement que

(...) la volonté, qui est attribuée au Premier Agent et à l'homme, est prédiquée d'une manière équivoque, comme la connaissance et autres qualités qui existent dans l'Éternel dans une manière différente de celle où elles existent dans le temporel, et *c'est seulement par la prescription de la Loi Divine que nous parlons de la Volonté Divine*. (Averroès, 1978, p. 22 ; c'est nous qui soulignons)

Est-ce qu'il y a, dans ce monde éternellement créé, de la place pour les miracles et la prophétie ? Averroès répondrait par l'affirmative (Leaman, 1988, pp. 52-63 ; Kogan, 1985, pp. 261-263). Les miracles ont toujours été associés avec les figures et les exploits des prophètes, et ils ont été interprétés comme des événements qui sortent des limites des lois de la nature. Leaman insiste pourtant sur leur signification « politique », où leur connexion avec la prophétie devient manifeste d'une manière exemplaire pour les communautés humaines, en citant un passage de *L'Incohérence de l'incohérence* :

Le plus clair des miracles est le Vénérable Livre d'Allah, dont l'existence n'est pas une interruption du cours de la nature assumé par la tradition, comme la transformation d'un bâton dans un serpent, mais dont la nature miraculeuse est établie par la manière de perception et de considération de chaque homme qui a été ou qui sera jusqu'au jour de la résurrection. Et ainsi ce miracle est de loin supérieur aux tous autres. (Averroès, 1978, p. 315, cité dans Lehman, 1988, p. 53)

À part ce « miracle des miracles », qu'il mentionne également, pour Kogan (1985, p. 261 et 84), les autres phénomènes semblables sont d'après Ibn Rushd des événements naturels spontanés, qui résultent de l'entrecroisement des séries causales naturelles différents, donc pas vraiment miraculeuses. Mais, en raison de leur fonction exemplaire pour les masses en besoin de renforcement des lois religieuses et des vertus morales, ils ne doivent pas devenir l'objet d'un questionnement. En tout cas, pour Averroès l'existence des miracles rapportée par la tradition religieuse n'implique ni des pouvoirs psycho-kinétiques extraordinaires qui pourraient avoir les prophètes, à la manière d'un Avicenne, ni l'intervention directe de Dieu dans la causalité naturelle, soutenue par un al-Ghazālī.

VII. Religion, philosophie et identité

1. L'âme et l'archéologie du sujet

Tout le long des chapitres précédents, nous avons cherché de suivre les relations complexes qu'ont pu entretenir la philosophie et la religion, à partir des textes qui portent en différente mesure la marque des deux domaines, dans la pensée de nos deux auteurs, Maïmonide et Averroès. Comme on a pu remarquer au fil de notre cheminement, l'entrecroisement du philosophique et du religieux, le plus souvent dans l'un et même texte, la difficulté pratique de distinguer parfois entre ce qui y est proprement dit philosophique et proprement dit religieux, nous amène devant une double question. Premièrement, il s'agirait de déterminer quel pourrait être le rapport entre l'exercice philosophique et l'exigence religieuse chez un penseur de premier rang du XII^{ème} siècle, dans chaque tradition religieuse considérée, respectivement le judaïsme et l'islam. Deuxièmement, de voir dans quelle mesure chaque démarche théorique (philosophique et / ou théologique) aboutirait à une compréhension globale d'elle-même, et quel en serait le sens. Si la première a pu être partiellement illustrée dans ce qui précède, en suivant assez patiemment les textes, c'est plutôt, mais pas exclusivement, à la seconde qu'on va consacrer ce chapitre final. Cependant, tous les deux seront abordés d'une perspective liée à l'identité.

En connexion avec la religion, le concept d'identité a été utilisé surtout en ce qui concerne l'évolution des phénomènes religieux dans le contexte de la modernité récente ou contemporaine, avec ses mutations pourtant de moyenne et longue durée (sécularisation, globalisation etc.). Son utilité opératoire a été mise à l'épreuve principalement pour élucider ce qui a été perçu et analysé en tant que *crise(s)* plus ou moins contemporaine(s) de l'identité religieuse dans le sillage déjà éloigné des Temps Modernes, au niveau individuel et collectif à la fois.

Philosophiquement (et historiquement) parlant, le concept d'identité, au-delà de signifier ce par quoi un être / un étant quelconque est ce qu'il est et non n'importe quel autre, a été pensé dans une relation privilégiée avec celui de sujet. Or, pour nos penseurs de XII^{ème} siècle, avec la philosophie aristotélicienne relue par le néo-platonisme, dont ils ne se considéraient que les disciples et commentateurs, la conceptualisation du sujet dans le sens forgé entre Descartes et Kant était simplement impensable. Rien ne semble conduire, du sujet d'inhérence ou du sujet d'attribution aristotélico-médiévaux, par exemple, au *cogito* cartésien ou au sujet transcendantal kantien. Pourtant, comme l'affirme Alain de Libera (2007, p. 39) à qui d'ailleurs nous empruntons les exemples précédentes, « la thèse générale de cette *naissance du sujet* (...) est que le « sujet » aristotélicien est devenu le sujet-agent des modernes en devenant « suppôt » d'actes et d'opérations ».

Ce devenir a été, certes, un long et sinueux processus. Pour le moment historique envisagé par notre recherche, la compréhension du sujet qu'auraient pu avoir Maïmonide ou Averroès n'aurait été peut-être très éloignée de celle d'un Augustin, chez qui une certaine interprétation moderne a entendu reconnaître l'invention ou la découverte de la subjectivité, « le premier philosophe à avoir quasiment dénoncé comme « blasphème » (nefas) toute application du terme et de la notion de subiectum à l'âme humaine » (de Libera, 2007, p. 61). Sans suivre ici les très poussées et minutieuses fouilles de l'éminent médiéviste qui, tel un Schliemann, cherche les lointaines fondations du sujet dans l'histoire de la philosophie avec les récits des gigantomachies conceptuelles dans ses bagages, on peut retenir de sa démarche que, parmi les vestiges investigués, l'âme garde une place insigne. Ce ne serait alors peut-être pas trop anachronique de remplacer, dans le couple conceptuel identité-sujet, la deuxième position avec « âme », et plus précisément avec une de ses « parties » ou fonctions, en occurrence l'« âme intellectuelle », autrement appelée intelligence ou intellect.

Un exemple éclairant pourrait être celui de la conception d'Averroès sur l'âme, ou plus précisément du rapport entre âme et intellect, telle qu'elle ressort de son commentaire du livre III du *De anima* aristotélicien, analysé par de Libera (2007, pp. 177-189). La lecture rushdienne retient du texte d'Aristote que l'âme n'est ni un / le corps, ni un attribut d'un / du corps, soutenant qu'elle est une substance immatérielle. Chez le Stagirite, l'âme « a » trois parties (ou facultés, ou fonctions, comme elles seront interprétées plus tard) : végétative, sensitive et intellectuelle ou intellectuelle. Penser, « l'acte de concevoir par intellect », caractéristique de la « partie » intellectuelle ou de l'intellect est compris par analogie avec le sentir de la « partie » sensitive, marquée par la passivité due à son caractère « matériel et mélangé » au corps. Or,

selon Ibn Rushd, l'analogie n'est opérante dans ce cas que partiellement, car la *passivité* dans le mode de la faculté sensitive de percevoir les sensibles n'est pas de la même nature de la *réceptivité* de l'intellect eu égard de ses intelligibles. Certes, on peut et on doit comprendre cette réceptivité de l'intellect « d'une certaine façon (comme celle d'une) (...) puissance passive », mais « il n'est pas sujet au changement, puisqu'il n'est ni un corps ni une faculté (existant) dans le corps » (Averroès, cité dans de Libera, p. 179). On passe ici sur les détails d'une dispute qui oppose le *Commentator* et son devancier Alexandre d'Aphrodisie en ce qui concerne le substantialisme du premier et l'attributivisme du second eu égard de l'intellect aristotélicien.

Sa position (d'Averroès – n. n.) est plus complexe. Elle fait, naturellement, de l'intellect un sujet. Si, en effet, on prend l'intellect comme « un sujet préparé » (dans le sens de la tablette non-écrite, mais prête à recevoir des images, dans *De anima* III, 429b29-430a2 - n. n.), le problème de la connaissance universelle, sur lequel se brise tout alexandrinisme, est réglé : l'intellect peut être sujet universel, c'est-à-dire sujet d'universaux, *sujet de pensée*. (de Libera, 2007, p. 183, c'est nous qui soulignons)

L'interprétation rushdienne de l'intellect, même en puissance ou potentiel, en tant que substance séparée introduit, d'après de Libera (2007, pp. 184-188), une ambiguïté dans la compréhension de l'âme, censée pourtant constituer son « siège », sinon la totalité à laquelle il se subsume. Et c'est parce que, même séparé, l'intellect ou la « partie » intellectuelle de l'âme doit communiquer avec le corps, son opération ayant besoin d'images pour s'exercer. L'activité intellectuelle dépend ainsi de l'imagination, faculté productrice de ce que l'intellect nécessite pour fonctionner, et qui est une fonction commune à l'âme (sensitive) et au corps. Cette double appartenance requiert pour Averroès que la définition standard de l'âme dans *De anima* II, 412b4-6 (« *entéléchie / perfection première d'un corps naturel organisé / pourvu d'organes* ») soit comprise en deux manières : analogique en ce qui concerne les âmes végétative et sensitive, mais homonyme pour l'âme intellectuelle, qui ne serait donc âme que *secundum aequivocationem*. La perfection / l'entéléchie serait elle-même équivoque, dans la mesure où elle s'applique différemment aux êtres simplement vivants (végétatifs comme les... plantes), animaux (sensitifs) ou humains (intellectifs).

(L'intellect est) (...) selon Aristote lui-même, un autre « genre d'âme ». Étant, contrairement aux autres deux âmes, faculté « séparée du corps », c'est-à-dire chose, l'âme intellectuelle n'est pas « âme » au sens où l'on dit « âmes » les facultés végétative et sensitive, c'est-à-dire au sens de propriété ou disposition du corps. (...) En rigueur de termes, Averroès dit qu'il y a une définition « universelle » ou « commune » de l'âme pour ce qui regarde l'âme sensitive et l'âme végétative, dont l'unité est analogique (...) ; mais qu'il n'y en a pas qui englobe aussi l'intellect, ce dernier étant « âme » en un sens purement homonyme. (de Libera, 2007, p. 187)

On laissera ici de côté un problème pas du tout facile. Comme pour le Stagirite et pour toute sa postérité philosophique c'est la matière qui constitue le principe d'individuation, la forme qui est cet autre genre d'âme pourrait-elle assurer l'unité de l'individu composé, tout en sachant que Averroès va interpréter finalement l'intellect comme trans-individuel ?

2. Identité héritée et identité croyante

Pensant l'être humain sous l'angle de sa individualité spécifique, la modernité l'a fait en donnant au concept ancien et médiéval de sujet un sens non anticipé, changeant ainsi de paradigme dans l'histoire de la philosophie. Le sujet moderne est toujours individuel, et l'individu humain se constitue toujours comme sujet, entendu comme centre et origine irréductible de tous ses actes. L'individu-sujet est caractérisé par deux dimensions fondamentales, l'unicité et la singularité, qui rouvrent le questionnement de l'identité en le recentrant sur l'être humain.

(...) il s'agit moins de définir l'essence universelle de l'être humain et de le définir comme une espèce qui appartient à un genre ou comme une substance, que de le comprendre en tant qu'il est *un* sujet, qu'il est une singularité, c'est-à-dire en tant qu'il est une singularité parmi toutes les autres singularités. (Monseu, 2012, p. 149)

Pour la compréhension de l'idée de l'identité liée au sujet de la modernité, la contribution des travaux herméneutiques, et surtout de *Soi-même comme un autre*, de Paul Ricoeur reste décisive. Afin de penser l'idée de l'identité du sujet ou, plutôt, du « soi » comme son niveau le plus profond, Ricoeur (cité dans Monseu, 2012, *ibidem*) utilise deux significations différentes mais complémentaires de l'identité, la *mêmeté* et l'*ipséité*, appelées selon leurs pronoms correspondants latins d'*idem* et d'*ipse*. La première vise ce qui, dans le sujet, reste constant le même dans le temps, en dépit du divers le plus changeant possible constitué des événements qui surviennent sans cesse. Les manifestations apparentes du soi à travers le temps ne deviennent intelligibles, en dernière instance, que sur ce fonds d'unité persistante dans la durée. La seconde envisage, complémentirement, le rapport à soi-même, en tant que « potentialité originaire en vertu de laquelle il est appelé à se donner à lui-même sa figure concrète et est chargé de la responsabilité de son être » (Monseu, 2012, p. 150), comme par exemple dans le cas de figure de la promesse ou « de la parole tenue dans la fidélité à la parole donnée » (Ricoeur, cité dans Monseu, 2012, *ibidem*). Même si la concevoir à partir de la complémentarité de ces sens permet de penser l'identité du sujet en tant que processus temporel,

c'est-à-dire « dans le mouvement de son devenir et le procès de son avènement », la *mêmeté* et l'*ipséité*, considérées en elles-mêmes et dans leur mutuel rapport, restent en définitive synchroniques ou plutôt achroniques.

Inspirés par cette distinction ricoeurienne, nous essayerons d'esquisser, pour le contexte assez éloigné de toute modernité qui est celui de notre XIIème siècle, une distinction *diachronique* de deux possibles significations attribuables à une identité reliée non à un sujet qui n'existait encore pas, mais à un concept qui pourrait être l'*âme* ou plutôt sa « partie » intellectuelle, mais abordée à partir d'un angle religieux. Dans ce schéma, la place de la *mêmeté* serait occupée par une identité « de départ » dont le contenu serait déterminé par l'héritage religieux légué à un individu par un contexte historiquement précisé. À son tour, la place de l'*ipséité* serait assignée à une identité religieuse « d'arrivée », déterminée quant à son contenu par un processus tout-à-fait particulier, qui est la pratique constante, et en quelque sorte « professionnelle », de la philosophie.

En ce sens, on pourrait mettre à la place du « caractère », correspondant à « l'ensemble des dispositions durables à *quoi* on reconnaît une personne » de l'identité *idem*, l'ensemble des traits (dogmatiques, coutumiers etc.) qui composent et dans lesquels pouvait se reconnaître appartenir, selon les témoignages qui ont survécu jusqu'à nous, un croyant d'une époque du passé, né et vivant dans une certaine communauté, juive, chrétienne ou musulmane, par exemple. S'il lui arrivait, événement supposé être statistiquement rare, de rencontrer par le hasard de sa biographie l'exercice et la pratique de la philosophie, telles qu'elles ont pu lui être transmises depuis leur avènement grec dans son contexte particulier, il pourrait se trouver dans l'inconfortable condition ou bien de choisir entre la foi des ancêtres et le chemin, toujours contradictoire, des philosophes, ou bien de chercher, voire d'inventer un improbable, mais terriblement souhaité accord entre les deux. C'est n'est pas probablement contingent que, bien de siècles après sa rédaction, *Le discours décisif* d'Averroès est rendu par ses traducteurs anglophones comme porter sur l'« harmonie » entre la religion et la philosophie.

La manière d'assumer cette condition au moins problématique est responsable, dans chaque cas individuel, de sa façon de se situer, par un cheminement toujours réfléchi, dans le point d'arrivée, comme identiquement « *ipse* », avec une nouvelle identité, constituée ou construite. L'identité finalement retrouvée doit cette construction à un processus d'identification, répétons-le, réfléchi, effectué par une pratique philosophique exercée sur une thématique ayant des contenus considérés comme révélés quant à leur origine. Comment

distinguer alors cette pratique de celle purement théologique, entendue comme effort rationnel d'expliciter les contenus de foi tenus comme indubitablement vrais ?

Idéalement, par la simple raison que la philosophie, comme elle était comprise aussi dans le contexte médiéval qui est le nôtre, était censée traiter en principe ses thèmes indépendamment du fait qu'ils avaient ou non un rapport quelconque avec une révélation. On a vu cependant qu'en pratique ce critère reste trop général pour être applicable, au moins de l'extérieur d'une méta-position, et que même le choix thématique peut et très souvent pose effectivement un problème quant à son capacité de s'insérer dans un domaine ou un autre. Tout ce qu'il nous semble rester pour sortir de cette impasse théorique c'est d'interroger les philosophes mêmes, toujours dans le contexte historique qui leur est attribuable, à partir de tout ce qu'ils nous ont légué, c'est-à-dire de leurs traces textuelles.

Afin de préciser encore notre utilisation du concept d'identité on appellera, dans ce qui suit, l'identité « du départ », *identité* (religieusement) *héritée*, et celle « d'arrivée », *identité* (philosophiquement) *croyante*. À notre sens, la première garde toujours une dimension communautaire, qu'on pourrait toujours reconstruire historiquement, en principe, au moins d'une façon partielle ou segmentaire, pour des époques assez recoulées comme l'Antiquité judéo-gréco-latine ou le Moyen Âge judaïque, chrétien ou musulman. La seconde reste essentiellement individuelle, étant caractéristique à chaque démarche d'un philosophe ou d'un autre, actif dans son contexte. C'est à travers le processus d'identification déjà mentionné qu'elles acquièrent leurs configurations spécifiques, d'une manière rétrospective vers le *terminus a quo*, et d'une « projective » eu égard du *terminus ad quem*.

3. Identification et élitisme

On trouve, de la manière la plus explicite, dans le *Guide des égarés*, la description d'un tel processus singulier d'*individuation* (philosophiquement) *croyante*, avec son scénario caractéristique qui essentiellement est celui de la relation traditionnelle, voire initiatique, maître – disciple. C'est l'éloignement du dernier qui impose au premier la tâche de prolonger cette relation en remplaçant la communication normale, face-à-face, avec celle à travers la gigantesque épître qui sera le *Guide*, destiné suivre, chapitre par chapitre, le disciple où il allait se trouver. Qu'il s'agisse dans ce cas d'une circonstance possiblement réelle, historiquement attestable si non attestée, ou une très probable convention littéraire, n'est pas du tout important.

Ce qui nous semble important est que le transfert est opéré par un moyen qui était ou passait au moins pour religieusement interdit en judaïsme, et philosophiquement parcimonieux dans une tradition pré-universitaire de pratique de la discipline.

Les *Remarques introductives* qui suivent la courte lettre adressée à Josef Ibn Yehouda contiennent non seulement les fins avouées par Maïmonide pour la composition du livre, mais aussi le portrait idéal de son destinataire (qui complète et généralise le portrait « réel » dressé dans la lettre proprement dite).

Le but de ce traité n'est point de faire comprendre tous ces noms (qui se présentent dans les livres prophétiques – n. n.) au commun des hommes ou à ceux qui commencent à étudier, ni d'instruire celui qui n'a étudié *que la science de la Loi*, je veux dire son interprétation *traditionnelle* ; car le but de ce traité tout entier et de tout ce qui est de la même espèce est *la science de la Loi dans sa réalité*, ou plutôt il a pour but de donner l'éveil à l'homme *religieux* chez lequel la Loi est *établie dans l'âme et devenue un objet de croyance*, qui est *parfait* dans sa religion et dans ses mœurs, qui a étudié les sciences de la *philosophie* et en connaît les divers sujets, et que la *raison humaine* a attiré et guidé pour le faire entrer dans son domaine, mais qui est *embarrassé par le sens extérieur (littéral)* de la Loi et par ce qu'il a toujours compris ou qu'on lui a fait comprendre du sens de ce noms homonymes, ou métaphoriques, ou amphibologiques, de sorte qu'il reste dans l'agitation et dans le trouble. (*Guide*, Introduction, p. 11 ; c'est nous qui soulignons)

Cette sans doute longue citation nous offre l'occasion d'identifier, une fois avec les caractéristiques du public cible, au moins une partie du chemin pour lequel le *Guide* est censé être le guide. Elle trace les contours d'une catégorie de lecteurs définie d'abord par l'exclusion du commun, d'une multitude qui comprend aussi les simples « spécialistes » du texte révélé, et ensuite, positivement, par les traits de l'âme requis pour ceux qui sont appelés à dépasser la condition générale humaine de tout un chacun. Il s'agit des hommes à la fois religieux, d'une moralité irréprochable (ce veut dire que les obligations prescrites par la Loi les regardent aussi, mais sans doute avec plus d'exigence), accoutumés avec la pratique de la philosophie et « guidés » (le terme ne semble pas survenu au hasard) par la raison humaine. Le terrain où s'enracinent toutes ces qualifications est précisément l'âme où la Loi est établie, tout en étant devenue objet de croyance. On peut, il nous semble, attribuer à cette âme l'identité (religieusement) *héritée* qu'on a cru avoir conçu auparavant, qui se révèle en tant qu'identité à dépasser. Mais, pour sortir de cette condition troublée, qui n'est non plus une du commun, un « éveil » est requis. C'est la mission du *Guide* de le provoquer, et de lui donner une suite sagement accompagnée.

Le reste de l'Introduction indique d'une manière très générale les méthodes et les étapes à suivre à travers l'enchaînement des chapitres dont l'auteur avertit sur le caractère

déconcertant, mais seulement en apparence hasardeux. Il faudrait pourtant se permettre deux remarques importantes.

D'abord, la raison de la nécessité de toute opération de « guidage ». La solution est anticipée par la mise en évidence d'une pratique commune aux « savants métaphysiciens et théologiens, amis de la vérité », catégorie où, on l'a déjà vu, Maïmonide s'inclut explicitement lui-même. Cette pratique est déterminée par la nature ultime de l'objet de leurs études : « je veux dire que la chose apparaîtra et se fera entrevoir, et qu'ensuite elle se dérobera ». D'où la multiplication indéfinie « des allégories et des énigmes », dont la raison fondamentale est pédagogique. Mais cette manière de s'y prendre ne fait qu'imiter la pédagogie divine. L'ordre de l'enseignement humain, réservé à ceux qui sont aptes à le recevoir, suit l'ordre de la création, cependant l'enseignement divin est destiné, en différentes façons certes, à tous. C'est pourquoi Dieu expose allégoriquement et faisant usage des mots homonymes, par exemple, la physique à travers le récit de la création (et la métaphysique par l'intermède du celui du chariot), « afin que les hommes vulgaires pussent les prendre dans un certain sens selon la mesure de leur intelligence et la faiblesse de leur conception, et que l'homme parfait qui a reçu de l'instruction pût les prendre dans un autre sens » (*Guide*, Introduction, p. 15).

En même temps, Maïmonide jette, en employant un bref fragment autobiographique, une lumière inattendue sur son attachement exprimé maintes fois à l'idée de dévoiler à la foule les secrets cachés de la Loi et de la philosophie. Il raconte que, ayant promis dans son *Commentaire de la Michna* d'expliquer dans un futur ouvrage certains sujets difficiles des *Derachôth* (interprétations allégoriques et légendes contenues dans les *Midrashim* et les *haggadot* du Talmud), il s'est rendu compte que tout ce qu'il était en train de faire c'était de remplacer certaines allégories avec des autres de la même espèce. Alors, même si « en expliquant tout ce qui était à expliquer, cela ne conviendrait pas au commun des hommes (...) cependant nous ne désirions autre chose si ce n'est d'expliquer au vulgaire les sens des *Derachôth* et les paroles extérieures des prophètes » (*Guide*, Introduction, *ibidem* ; c'est nous qui soulignons). Donc, au moins pour certains sujets et sur un certain dosage du dévoilement, le « vulgaire » pourrait aussi avoir accès à un sens en principe caché pour lui.

Ce qui nous semble pouvoir nuancer au moins en partie l'interprétation de la position de Maïmonide comme tenant d'un « intellectualisme élitiste stricte » (Carrasquillo, 2015, pp. 82-90). L'élitisme maïmonidien, pourtant assez fort affirmé, tient surtout de ce qu'il considèrerait être la nature des objets d'une connaissance digne de son nom, et également des faiblesses inhérentes à la nature humaine. D'ailleurs, avant d'exposer dans le *Guide* I, 34 les principales raisons pour limiter ou au moins retarder l'étude de la métaphysique, le rabbin rappelle, à la fin

du chapitre précédent, la restriction religieuse en ce qui concernait le récit du chariot, identifié par lui à la métaphysique.

« On n'interprétera pas la *mercabâ*, même à un seul, à moins que ce ne soit un homme sage comprenant par sa propre intelligence, et alors on lui en transmettra seulement les premiers éléments ». Personne donc ne doit être introduit dans cette matière, si n'est ce selon la mesure de sa capacité et aux deux conditions suivantes : 1° d'être sage, c'est-à-dire de posséder les connaissances dans lesquelles on puise les notions préliminaires de la spéculation ; 2° d'être intelligent, pénétrant et d'une perspicacité naturelle, saisissant un sujet par la plus légère indication, et c'est là le sens des mots : « comprenant par sa propre intelligence » (*Guide I*, 33, p. 76)

C'est difficile de ne pas remarquer l'ordre inhabituel des qualités requises pour que quelqu'un soit digne de l'enseignement des « secrets » de la Torah : la sagesse, résulta(n)t de la connaissance, passe pour une condition préalable à l'intelligence, faculté ou « partie » de l'âme. Finalement, Maïmonide trouve cinq raisons pour limiter l'étude de la métaphysique, toutes cinq (sauf la dernière) abondamment illustrées avec des citations bibliques et talmudiques, indication que l'objet de son discours est à la fois la *mercabâ* et la métaphysique proprement dite des philosophes. Elles se réfèrent, respectivement (Carrasquillo, 2015, p. 86), à la difficulté intrinsèque de l'objet, à la faiblesse intellectuelle des sujets, à la durée considérable de l'entraînement, aux possibles empêchements physiques et, en dernier lieu, aux besoins quotidiens qui éloignent généralement la majorité des gens de son étude.

Le parcours du *Guide* sera aussi celui de l'homme d'élite, qui chez Maïmonide n'a aucune connotation sociale explicite, religieux et philosophe à la fois, également accompli (c'est une traduction plus compréhensible pour nous autres, contemporains de notre modernité tardive, de la *perfectio*), qui à travers un *processus spécifique d'identification* aurait acquis une nouvelle *identité* (philosophiquement) *croyante*.

Dans ses lignes générales, un parcours similaire peut être attribué à Averroès, changeant ce qui demande d'être changé en passant d'un contexte mosaïque à un musulman. *Le processus d'identification* relie cette fois une *identité* (religieusement) *héritée* fondée sur une tradition qui ne se revendique plus de la Torah, mais du Coran avec une *identité* (philosophiquement) *croyante* constituée en travaillant consciemment sur ce fondement. En regardant vers ceux qui pourraient être concernés par un tel développement, Kogan (1985, pp. 18-21) prend en compte la structure littéraire de l'*Incohérence de l'incohérence*, afin de pouvoir dresser le profil de son public cible, et par cela des intentions premières de l'auteur.

Tout comme dans le cas du *Discours décisif*, détaillé dans notre chapitre V, l'*Incohérence de l'incohérence* semble dédiée à une élite. L'analogie avec le miel du *Discours décisif* est reprise ici, le contenu des discussions théoriques concernant la physique, la

métaphysique ou les attributs divins pouvant se dévoiler comme poison pour les masses non-préparées parce que « naturellement » incapables, ou comme nourriture indispensable à ceux qui en sont à juste titre concernés. À la différence d'un Maïmonide, certains critères rushdiennes sont plus socialement marqués : les (potentiels) hommes d'élite doivent être munis non seulement des dispositions naturelles requises et de la ténacité, mais aussi du temps libre afin de pratiquer en bonne et due forme l'exercice philosophique.

Le portrait-robot du lecteur envisagé par Averroès, tel qu'il est reconstruit par Kogan (1985, p. 20) comprend quelques traits, dont une certaine familiarité avec les sujets abordés par al-Ghazālī dans son *Incohérence des philosophes*, une diversité en ce concerne les capacités intellectuelles et les disponibilités du temps libre, un certain manque de compétence dans les sciences pré-requises pour l'étude de la métaphysique et, finalement, certains préjugés concernant la philosophie et son caractère démonstratif. D'où la conclusion de Kogan qu'en fait, Ibn Rushd ne s'adressait pas à ses collègues présumés, mais aux gens doués d'un certain potentiel, qui les permettrait d'envisager leur accès à un développement philosophique authentique. Ce qui expliquerait aussi le caractère dialectique et non strictement démonstratif, adapté à son audience, de maints arguments utilisés dans ses propres ouvrages.

Conclusions

Le couple conceptuel que nous avons essayé d'obtenir au terme de notre recherche et, surtout, son élément second, l'*identité* (philosophiquement) *croyante*, nécessite encore quelques précisions. D'abord, sa possible valeur heuristique nous semble dépendante de la mesure où on décide, méthodologiquement, de prendre les philosophes au sérieux, dans quelque sorte « sur parole », en écartant toute hypothèse d'un ésotérisme quelconque autre que ceux dont nos textes investigués parlent explicitement en les rendant tout-à-fait exotériques. Ensuite, il faudrait nous délimiter de certains usages contemporains des syntagmes en question. Puis, et conjointement, il faudrait montrer comment et en quelle mesure notre propre usage est pourtant redevable à ceux qui nous ont précédé.

De ces deux derniers points de vue, il nous paraît important de souligner que notre notion d'*identité héritée* ne recoupe pas exactement celle d'identité religieuse utilisée en général dans les sciences des religions dont le champ de recherche est plutôt celui des phénomènes religieux contemporains.

La dynamique accélérée du changement, qui produit l'instantanéisation caractéristique de l'expérience individuelle et collective, a ainsi pour résultat paradoxal de favoriser une prolifération des "appels à la mémoire". Ceux-ci sont le support d'un travail de reprise imaginaire du passé sans lequel l'identité collective (pas plus que l'identité individuelle) ne peut s'élaborer. Si l'on peut parler, à propos des sociétés du passé, de "sociétés de mémoire", c'est précisément parce qu'*elles n'avaient nul besoin de solliciter cette mémoire dont la présence compacte s'imposait dans toutes les situations de la vie*. (Hervieu-Léger, 2000, p. 21 ; c'est nous qui soulignons)

Quant à nous, nous sommes encore loin, avec notre objet de recherche, d'un contexte semblable. Nous nous trouvons dans ce qui, dans la lumière des témoignages qui ont traversé les siècles pour arriver à nous, le plus souvent fragmentaires, ambiguës, énigmatiques, en tout cas toujours à déchiffrer, mais aussi, sous un effet « optique » dû à l'éloignement temporel,

dans ce qui nous se présente, avec une formule de Danièle Hervieu-Léger, comme le produit d'une « mémoire sociale organisée et intégratrice », supposée caractéristique aux sociétés prémodernes.

Comprise en tant que « sens de la mêmeté (*sameness* - sic !) personnelle et de la continuité historique » (Erikson, cité dans Nelson, 2009), l'identité a été associée par la psychologie de la religion, et notamment par une de ses branches plus récentes, la psychologie sociale « socialement orientée », avec le développement de la personne à tout âge et surtout à l'adolescence, d'une part, et avec le besoin et le sens de l'appartenance sociale, de l'autre. La religion constitue souvent (Hood, Hill, & Spilka, 2009, p. 153) conformément à la théorie du développement psychosocial d'Erikson, un facteur important dans le processus de la formation d'une identité fortement structurée, en intervenant d'une manière insigne dans l'explication et l'interprétation des problèmes existentiels, en fournissant et renforçant un sens de l'appartenance, et en offrant aux individus des occasions institutionnalisées d'embrasser une vision religieuse du monde.

En étudiant des phénomènes de crise dans l'évolution individuelle comme la conversion religieuse ou le changement du système du sens (*meaning-system change*), la psychologie de la religion essaie de montrer (Paloutzian, 2005, p. 332) comment et dans quelle mesure ils affectent la manière de s'auto-définir et l'identité, en relation avec les finalités ultimes (de nature religieuse), à travers les récits de (la nouvelle) vie. Finalement, la psychologie de la religion souligne la dimension et, également, la fonction totalisante de l'identité religieuse, pas seulement au niveau individuel, mais aussi au niveau des collectivités : « (...) contrairement à d'autres identités sociales, telles que les identités ethniques, professionnelles et celles liées aux loisirs, qui peuvent être multiples et s'accumuler, l'identité sociale religieuse est unique et exclusive » (Saroglou, 2015, p. 312).

De l'approche psychologique concernant l'identité religieuse on retiendra notamment, à titre de suggestion, l'accent mis sur le caractère dynamique de la constitution identitaire, traduit par un processus d'identification qui se développe en se confrontant aux divers phénomènes « critiques » prises en compte par la discipline. L'orientation de la recherche, essentiellement empirique, sur le monde contemporain, est de nature à éloigner les points de vue de la psychologie de la religion de nos intentions.

L'*identité croyante*, dans notre sens précisé auparavant, ne saurait être assimilée à son homonyme utilisé par Gaziaux (2012, pp. 178-184) pour rendre compte des enjeux éthiques d'une crise identitaire spécifique à la postmodernité et constatable dans l'univers « liquide » de l'accélération des mutations qui affectent l'ensemble des conditions de vie de l'individu

contemporain. Et ce pour deux raisons, laissant de côté notre « anachronisme » assumé : d'abord parce que cette démarche reste confinée dans un champ où le religieux est abordé surtout à partir d'une perspective morale, et ensuite parce qu'elle met en évidence des phénomènes qui, tout en ayant une importante dimension individuelle, sont des phénomènes de masse et non d'un type réservé à une élite.

Une raison semblable nous sépare du sens qu'entend donner à l'identité croyante Pisteur (2007, pp. 86-88), qui la comprend, aussi dans le prolongement de la herméneutique de Ricoeur, comme « réalité complexe au sein de laquelle la communauté croyante intervient à plusieurs niveaux », qui sont autant de « cercles (herméneutiques) concentriques » qui médiatisent sa compréhension de soi à travers le rapport qu'elle établit avec les textes fondatrices révélés. C'est l'aspect communautaire qui, privilégié ici, dans le point d'arrivée, écarte cette approche de notre propos dont elle reste pourtant apparentée par la source ricoeurienne et par l'attention prêtée aux textes fondatrices.

En ce qui nous concerne, nous nous permettons à la fin de ce travail d'imaginer le processus d'identification dont le résultat pourrait être la constitution de l'*identité* (philosophiquement) *croyante* sous la forme métaphorique d'un cheminement proche de « la compagne de la Révélation et sa sœur de lait » (Averroès, 1996, p. 171), qui n'est autre que la philosophie.

Dans un sens pas du tout éloigné, ce parcours pourrait prendre la forme de la visite au palais du sultan du *Guide* III, 51. Ceux qui, par leur effort cognitif, se trouvent dans la proximité intime du sultan, pouvant le voir et lui parler sont les plus grands prophètes (Harvey, 1991, pp. 62-63). Mais on sait que pour Maïmonide les plus grands prophètes ne sont que la fine fleur des philosophes.

BIBLIOGRAPHIE

AUTEURS

Averroès. (1978). *Averroes's Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. (S. Van Den Bergh, Trad.). London: Luzac.

Averroès. (1984). *Grand Commentaire de la métaphysique d'Aristote (Tafsīr mā ba'd at-ṭabī'at): Livre Lam-Lambda*. (A. Martin, Trad.). Paris: Les Belles Lettres.

Averroès. (1996). *Le Livre du discours décisif*. (M. Geoffroy, Trad.). Paris: Flammarion.

Averroès. (2000). *L'Islam et la raison: Anthologie de textes juridiques, théologique et polémiques*. (M. Geoffroy, Trad.). Paris: Flammarion.

Maïmonide. (1979). *Le Guide des égarés. Suivi du Traité des huit chapitres*. (S. Munk & J. Wolf, Trad.) (s.l.): Verdier. (Traduction originale publiée en 1856). (Cité dans le texte : *Guide*)

Maïmonide. (1985). *Le Livre de la connaissance* (2^e éd.). (V. Nikiprowetzky & A. Zaoui, Trad.). Paris: PUF. (Cité dans le texte : *Livre*)

LITTÉRATURE SECONDAIRE

Baumgarten, A. (Ed.). (1999). *Despre eternitatea lumii: Fragmente sau tratate* (De l'éternité du monde: fragments ou traités). Bucarest: IRI

Carrasquillo, F. R. (2015). Intellectual Elitism and the Need for Faith in Maimonides and Aquinas. *Anuario Filosófico*, 48(1), 79-102.

Cohen, M. R. Maimonides' Egypt. In E. L. Ormsby (Ed.), *Moses Maimonides and His Time* (pp. 21-34). Washington, D. C.: The Catholic University of America Press.

Davidson, H. A. (2005). *Moses Maimonides: The Man and His Works*. Oxford: Oxford University Press.

de Libera, A. (1991). *Penser au Moyen Âge*. Paris: Seuil.

de Libera, A. (2007). *Archéologie du sujet: Vol 1. Naissance du sujet*. Paris: Vrin.

Gaziaux, E. (2012). Identité croyante et croyance identitaire: Quelle foi pour quelle identité ?. *Revue d'éthique et de théologie morale*, 271, 177-193.

Gilson, E. (1921). *Études de philosophie médiévale*. Strasbourg: Commission des publications de la Faculté des Lettres.

Gilson, E. (1944). *L'Esprit de la philosophie médiévale* (2è ed.). Paris: Vrin.

Harvey, S. (1991). Maimonides in the Sultan's Palace. In J. L. Kraemer (Ed.) *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies* (pp. 47-76). Oxford: Oxford University Press.

Hervieu-Léger, D. (2000). La lignée croyante en question. *Espaces Temps*, 74-75, 17-30. doi: 10.3406/espat.2000.4084

Hood, R. W., Hill, P. C., & Spilka, B. (2009). *The Psychology of Religion: An Empirical Approach* (4th ed. revised). New York: The Guilford Press.

Kogan, B. S. (1985). *Averroes and the Metaphysics of Causation*. Albany: State University of New York Press.

Kogan, B. S. (1989). « What Can We Know and When Can We Know It ? » Maïmonides on the Active Intelligence and Human Cognition. In E. L. Ormsby (Ed.), *Moses Maimonides and His Time* (pp. 121-138). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

Kraemer, J. L. (1989). Maimonides on Aristotle and Scientific Method. In E. L. Ormsby (Ed.), *Moses Maimonides and His Time* (pp. 53-88). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

Leaman, O. (1988). *Averroes and His Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

- Lévy, R. (2008). *La divine insouciance: Étude des doctrines de la providence d'après Maïmonide*. Lagrasse: Verdier.
- Monseu, N. (2012). L'identité, l'événement et l'inquiétude: Espérer pour pouvoir changer. In J. – P. Delville, L. – L. Christians, P. Cornu, W. Lesch & G. Van Oyen (Eds.), *Mutations des religions et identités religieuses* (pp. 147-154). Paris: Mame-Desclée.
- Nelson, J. M. (2009). *Psychology, Religion, and Spirituality*. s. l.: Springer.
- Paloutzian, R. F. (2005). Religious Conversion and Spiritual Transformation: A Meaning-System Analysis. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of Psychology of Religion and Spirituality* (pp. 331-347). New York: The Guilford Press.
- Pisteur, C. (2007). Identité, communauté et religion. In D. Müller, M. Sherwin OP, N. Maillard & C. S. Titus (Eds.), *Sujet moral et communauté*, (pp. 79-98). Fribourg, Suisse: Academic Press Fribourg.
- Roth, N. (1989). The Jews in Spain at the Time of Maimonides. In E. L. Ormsby (Ed.), *Moses Maimonides and His Time* (pp. 1-20). Washington, D. C.: The Catholic University of America Press.
- Saroglou, V. (2015). Conclusion – Comprendre la religion et l'irreligion. In V. Saroglou (Ed.), *Psychologie de la religion: De la théorie au laboratoire* (pp. 301-325), (R. Kaelen, Trad.). Louvain-la-Neuve: De Boeck Supérieur.
- Taylor, R. C. (2009). Ibn Rushd/Averroes and « Islamic » Rationalism. *Medieval Encounters*, 15, 325-335. doi : 10.1163/157006709X458837
- Younes, M. (2008). *Révélation(s) et parole(s): La science du « kalām » à la jonction du judaïsme, du christianisme et de l'islam*. Rome: Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica (PISAI).

Table des matières

Introduction	1
I. Préliminaires chrétiens.....	5
1. Raison et foi au Moyen Âge latin	5
1.1. Philosophie chrétienne, un cercle carré ?	5
1.2. Interroger les philosophes.....	7
1.3. Un problème philosophique et historique.....	8
2. Alain de Libera et « l'héritage oublié »	10
2.1. Entre <i>kalām</i> et <i>falsafa</i>	10
2.2. Avatars d'un non-problème.....	13
3. Revoir une identité rêvée	16
II. Existence, uni(cité) et incorporité divine	20
1. Contre le <i>kalām</i> . Une question reportée.....	20
2. Du philosophique dans le religieux	25
3. Connaissance et croyance	28
4. L'invention d'une tradition	30
III. Création et éternité.....	33
1. Trois positions et leur critique.....	33
2. Dialectique et doute	36
3. Ex nihilo, mais quand ?.....	39
IV. La dialectique réhabilitée	45
V. Philosopher comme obligation religieuse	49
1. Une <i>fatwā</i> décisive.....	49
2. Le sens du <i>ta'wīl</i>	53
3. Finitude et erreur	55
4. Des astuces de l'orthographe.....	57
VI. Création et causalité	59
1. L'épanchement du trop-plein.....	59
2. Création éternelle ex nihilo.....	64

2.1. Un monde en mouvement	64
2.2. Les sens du non-être	69
VII. Religion, philosophie et identité	73
1. L'âme et l'archéologie du sujet	73
2. Identité héritée et identité croyante	76
3. Identification et élitisme.....	78
Conclusions	83
BIBLIOGRAPHIE	86