

# INTRODUCTION

## **Est-il permis de parler d'une philosophie ou de philosophies juive(s)<sup>1</sup> ?**

Il est désormais de bon ton de s'interroger sur l'existence même d'une philosophie juive. D'aucuns trouvent qu'une telle expression est un oxymore, d'autres, au contraire, jugent que l'on peut légitimement parler d'une philosophie juive (au même titre qu'une philosophie musulmane ou chrétienne), à condition d'intégrer à cette définition la spécificité des thèmes traités. La pensée grecque, expression paradigmatique de toute spéculation philosophique, est née et s'est développée dans un milieu radicalement différent du monothéisme. Le paganisme ne part pas des mêmes présupposés que le monothéisme hébraïque, chrétien ou musulman. La même règle s'applique donc aux trois grandes religions abrahamiques.

Le problème le plus important qui se pose aux philosophies nées dans le giron monothéiste est, assurément, le statut de la révélation divine : si Dieu, somme absolue de toutes les perfections, a pris soin de se révéler à nous, à quoi bon tenter de percer son mystère par la spéculation rationnelle qui avance pas à pas et part du connu pour accéder à l'inconnu ? Et si, comme nous le montre le cas du judaïsme, Dieu a assorti sa révélation d'une législation complète (n'oublions pas que pour la Bible hébraïque, la théophanie a pour but exclusif la remise des Tables de la Torah ou de l'Alliance), qu'il

---

1. Nous ne pouvons nous étendre plus sur la question ; c'est pourquoi nous renvoyons à nos deux ouvrages plus complets : *La philosophie juive* (Paris, Armand Colin, 2004, p. 9-24) ; et aussi à notre ouvrage écrit en allemand, *Geschichte der jüdischen Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2003, p. 9-23.

importe de suivre à la lettre, à quoi bon se livrer à des spéculations aussi injustifiées qu'inutiles ?

Les philosophes, juifs en l'occurrence, ont tenté d'obvier à cette difficulté de la manière suivante : ils ont d'abord souligné l'inégalité des intellects humains, illustrant leur propos par l'existence d'un don prophétique qu'ils présentaient comme une grâce divine. En quelque sorte, Dieu accorderait une lumière surnaturelle à ceux qu'il a bien voulu distinguer d'une grâce particulière. Comme le disait Angelus Silesius, *Dieu est comme une source, il coule avec bienveillance dans ses créatures, tout en restant en lui-même*. Cette inégalité intellectuelle, cette disparité des esprits, se retrouve chez des penseurs aussi différents qu'Averroès<sup>1</sup>, Maimonide<sup>2</sup> et Thomas d'Aquin.

La seconde manière de traiter ce problème de l'utilité ou de l'inutilité de la spéculation philosophique consistait à scinder l'humanité en deux catégories bien distinctes : la première, la plus nombreuse, est constituée par les masses incultes et la seconde, considérablement plus réduite, est peuplée de quelques rares élites, seules habilitées à sonder les fondements de la Torah<sup>3</sup> et à en dégager le sens profond.

Au sein de la philosophie musulmane, c'est ibn Rushd, l'Averroès des Latins, qui est allé le plus loin dans l'élaboration de cette doctrine, notamment dans son écrit intitulé *Fasl al-Maqal (Traité décisif)* : il y explique que chaque classe d'hommes se voit adresser une certaine catégorie d'argumenta-

- 
1. Voir une présentation commode et bien écrite, Maurice-Ruben Hayoun & Alain de Libera, *Averroès et l'averroïsme* (Paris, PUF, 1990) (traduction italienne, Jaca Book, Milan).
  2. Maurice-Ruben Hayoun, *Maimonide ou l'autre Moïse* (Paris, Pocket, 2004). Voir aussi mon *Maimonide*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1986, 1993, 2000 (traduction italienne, Jaca Book, Milan) et tout récemment, *Maimonide* (Paris, Entrelacs, 2005).
  3. Ceci est la principale leçon de l'introduction de Maimonide à son *Guide des égarés* ; dans son commentaire, Moïse de Narbonne (1300-1362) insiste sur cette séparation qu'il veut hermétique. Voir mon livre *La philosophie et la théologie de Moïse de Narbonne* (Tübingen, JCB Mohr, 1988) ainsi que mon *Exégèse philosophique dans le judaïsme médiéval (ibidem, 1989)*.

## Introduction

tion. Aux esprits forts, les démonstrations philosophiques, aux hommes du commun les arguments d'exhortation et de persuasion. Mais cela ne devait pas, comme l'ont cru certains penseurs chrétiens<sup>1</sup> médiévaux (e.g. Siger de Brabant) faire conclure à l'existence d'une double vérité (je ne pense pas ce en quoi je crois, et je ne crois pas en ce que je pense). Cette schizophrénie philosophique est radicalement étrangère à la spéculation d'Averroès qui a été le premier, avec ce texte, à fournir à la pensée occidentale un traité sur les rapports entre la philosophie et la religion.

Sans s'inspirer directement d'Averroès dont il ne découvrit certains écrits qu'au soir de sa vie, à un moment où son œuvre philosophique était déjà clôturée, Maimonide est parti de présupposés similaires car, comme son compatriote cordouan plus âgé, il était imprégné des mêmes doctrines philosophiques, ayant été durant son bref séjour dans la ville de Fès où il parachevait ses études, l'élève d'un disciple d'ibn Badja, l'Avempace des Latins. Cet auteur nous a laissé, entre autres choses, un bref traité de sciences politiques intitulé, *Le régime du solitaire* (*Tadbir al-mutawahed*) où, pour la première fois dans la pensée gréco-musulmane, il recommande l'esseulement au candidat à une vie vertueuse. Ceci a permis de parler de la « déviation individualiste d'ibn Badja », car, jusqu'ici, tous les penseurs juifs et musulmans avaient suivi la règle d'Aristote pour lequel l'homme est un animal politique, contraint de vivre en société.

On le voit donc, dans la philosophie judéo-arabe du Moyen Âge, les têtes pensantes avaient pris conscience du problème posé par les relations entre la religion et la philosophie, la révélation et la spéculation et répondaient aux objections qui auraient voulu voir dans la philosophie proprement dite une sorte d'intruse, venue chasser sur des terres qui n'étaient pas les siennes.

---

1. Sur ce point de l'averroïsme latin voir Georges Vajda, *Isaac Albalag, averroïste juif, traducteur et annotateur d'al-Ghazali*, Paris, Vrin, 1962.

Les philosophes croyants juifs, musulmans et chrétiens avaient donc fondé la légitimité de la spéculation dans le domaine religieux. Léo Strauss<sup>1</sup>, commentateur moderne des philosophes médiévaux, avait consacré dès 1935 un intéressant ouvrage à cette légitimation de la spéculation philosophique (*Philosophie und Gesetz : Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*). Et, une quinzaine d'années plus tard, réfugié aux États-Unis, il avait donné une autre contribution sur ce sujet, notamment l'art d'écrire tout en dissimulant le fond de sa pensée en raison de menaces provenant d'une autorité politique oppressante : *Persecution and the art of writing* (Glencoe, 1952 ; traduction française aux éditions de l'Éclat).

Les thèmes abordés par ces philosophes croyants dont les penseurs juifs ont, depuis les origines, fait partie, sont, *grosso modo*, au nombre de trois : Dieu, l'univers, l'homme. Mais ils ne traitaient pas l'univers comme Aristote traitait, par exemple, la question du monde. Et pourtant, c'est à partir des écrits du Stagirite (évidemment transposés avec des commentaires en langue arabe, puis hébraïque) que les philosophes chrétiens, juifs et musulmans ont développé leurs spéculations.

Il est une autre caractéristique propre aux spéculations de nature philosophico-religieuse : c'est une mentalité apologétique à peine dissimulée, les penseurs s'estimant, avant tout, les défenseurs de leur religion avant d'être en quête de la Vérité. Ils opèrent alors une relation dialectique entre la Vérité, proprement dite, et une certaine véracité des Écritures saintes (Bible hébraïque, Évangiles ou Coran). Un exemple : Gersonide<sup>2</sup>, aussi nommé Lévi ben Gershom (ob. 1344), auteur de l'important écrit *Les guerres du Seigneur* (*Sefer milhemot ha-Shem*) évoque cette intéressante relation en usant d'un

---

1. En 1965, lors de la publication de la traduction du *Guide des égarés* en anglais par Sh. Pinès, Léo Strauss rédigea une excellente introduction intitulée *How to begin the study of the Guide*... Un chercheur français a consacré une intéressante étude à notre auteur, Gérard Sfez, *Léo Strauss, foi et raison* (Paris, Beauchesne, 2007).

2. Voir Charles Touati, *La philosophie et la théologie de Gersonide*, Paris, éditions de Minuit, 1972. Cet auteur a aussi traduit le livre III des *Guerres du Seigneur* en français.

terme hébraïque calqué sur l'arabe qui lui avait donné naissance. Il s'agit de l'*irshad*, c'est-à-dire ce qui vous guide vers *al-rushd*, la vérité, la droiture, l'intégrité ; en hébreu, cela a donné la *hayshara*, ce qui n'est pas encore la vérité mais y mène. Eh bien, pour ce grand philosophe juif du XIV<sup>e</sup> siècle, la Torah ne contient pas vraiment la vérité, elle y conduit. À condition de se servir de la méthode exégétique qui convient.

Comment résumer la spécificité de la philosophie juive dont il est question ? C'est une spéculation à caractère religieux mais qui parvient parfois à des conclusions bien éloignées de ses prémisses. Ce ne fut pas le cas des premiers penseurs juifs du Moyen Âge, de Saadia Gaon à Abraham ibn Ezra, par exemple, mais bien de celui qui marqua l'apogée d'une telle spéculation judéo-arabe, Moussa ibn Maimoun, c'est-à-dire Moïse Maimonide (1138-1204). On peut même parler d'un enseignement caché de l'auteur du *Guide des égarés* qui, comme on le verra *infra*, adjurera ses lecteurs et disciples de ne pas transmettre oralement ses enseignements à des esprits non formés philosophiquement et, surtout, de s'abstenir de les commenter par écrit.

Les craintes du philosophe juif, contraint de quitter son Andalousie natale pour se réfugier au Caire, étaient fondées : sitôt après sa mort, certains allégoristes débridés<sup>1</sup>, s'autoproclamant les authentiques héritiers de sa spéculation, aggravèrent l'aspect foncièrement philosophique de sa pensée et aboutirent, à l'instar d'autres averroïstes patentés, à la conclusion suivante : *la religion n'est que la première éducatrice de l'humanité*. C'est-à-dire qu'il faudra un jour ou l'autre la dépasser. À l'instar de l'enfant qui passe d'une étape à l'autre pour accéder enfin à une pensée autonome. Une telle phrase réduit sévèrement la portée de la religion pour la ramener au rang d'une institution sociale comme une autre...

Alors à quoi avons-nous affaire au sein du judaïsme ? À une philosophie, à une théologie, à une pensée religieuse ou à une spéculation philosophico-religieuse ? Probablement un peu de tout ceci car nous ne disposons pas en

---

1. Voir notre *Exégèse juive*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2000, p. 61-90.

français d'expression similaire à l'expression allemande (elle-même composée de deux mots intraduisibles) *Religionsphilosophie*. Certains philosophes juifs<sup>1</sup>, notamment avant la constitution et la diffusion d'un corpus hébraïque des œuvres d'Averroès, se livrent à des spéculations philosophiques plutôt modérées, accordant aux dogmes religieux comme la création *ex nihilo*, les miracles, la prophétie, l'immortalité individuelle de l'âme humaine et la Providence personnelle, une grande importance, alors que leurs successeurs, soumis à l'influence averroïste, infléchiront fortement cette tendance fidéiste.

Un dernier point, le plus délicat peut-être, reste à élucider : qui est un philosophe juif, doit-on être juif pour faire de la philosophie juive ? À cette dernière question, il faut absolument apporter une réponse positive mais cela se complique si l'on envisage le statut de penseurs nés juifs mais s'étant progressivement éloignés de la foi de leur naissance. Nous ne pensons pas ici à d'innombrables penseurs, petits ou grands, qui se convertirent<sup>2</sup> et tournèrent le dos à leurs croyances ancestrales<sup>3</sup>, mais à des philosophes dont l'attitude critique à l'égard de l'héritage religieux de leur communauté a posé quelques problèmes : nous en retiendrons deux dont nous parlerons un peu dans les pages suivantes. Le premier<sup>4</sup>, le plus important, n'est autre

- 
1. On peut en trouver un échantillon représentatif dans notre *Philosophie médiévale juive*, Que sais-je ? Paris, PUF, 1991.
  2. C'est par exemple le cas d'un penseur judéo-arabe Abul-Barakat al-Baghdadi auquel s'était intéressé Shlomo Pinès, *The collected works of Shlomo Pines*, Jérusalem & Leyde, 1979. Voir plus récemment Ahmad Hasnawi, *Boèce, Averroès et Abu al-Barakat al-Baghdadi, témoins des écrits de Thémistius sur les Topiques d'Aristote in Arabic Sciences and Philosophy*, 17, 2007, p. 203-206.
  3. On pense par exemple à Samawal al-Maghribi qui se convertit à l'islam peu après le départ de Maimonide pour l'Égypte. Voir notre *Maimonide ou l'autre Moïse*, Paris, Pocket, 2004. Voir surtout sa polémique antijuive dans son pamphlet *Isham al-yahud (Le bâillonnement des juifs)*, éd. et traduction anglaise par Moshé Perlmann, New York, 1964).
  4. Une excellente biographie vient de paraître en traduction française chez Bayard, Steven Nadler, *Spinoza*, 2005. Voir l'introduction récente à la réédition du premier volume de nos *Lumières de Cordoue à Berlin. Une histoire intellectuelle du judaïsme* (Paris, Pocket, 2007).

que Benedict Spinoza dont la spéculation philosophique, si puissante fût-elle, visait à détruire le concept même de révélation et jusqu'à l'idée même de peuple élu. Il ambitionna aussi de remplacer le messianisme juif par une sorte d'éthique universelle, censée lui servir de pierre tombale. Et le second cas, de bien moindre importance quoique non négligeable, est Salomon ben Josué, dit Salomon Maimon<sup>1</sup> (1753-1800) qui, sans quitter formellement sa communauté religieuse, prit nettement ses distances avec elle.

Devons nous les intégrer dans le cadre de nos présents développements ? Assurément, oui<sup>2</sup>.

### **La continuité de l'histoire religieuse et intellectuelle du judaïsme**

Il n'est pas exagéré de dire que le cœur de la foi juive est constitué par la Torah. Que ce soit chez les philosophes ou chez les mystiques<sup>3</sup>, la Torah, même interprétée allégoriquement ou commentée philosophiquement, occupe la première place. Nul n'a jamais songé à s'affranchir de son accomplissement, même quand il a cru en élucider les motivations. À une question particu-

- 
1. C'est en 1983 que nous avons traduit son autobiographie de l'allemand en français, *Histoire de ma vie* (Paris, Berg International). Nous lui avons aussi consacré un autre livre qui renferme la traduction française de son commentaire hébraïque du *Guide des égarés* de Maimonide (Paris, Cerf, 1999) : *Salomon Maimon, commentateur de Maimonide*.
  2. C'est bien ce que nous avons fait dans le livre *La philosophie juive* (Paris, Armand Colin, « U », 2004).
  3. Contrairement à une tradition solidement établie et qui remonte au livre classique de Julius Guttman (*Die Philosophie des Judentums*, Munich, 1933), nous incluons les grands courants de la kabbale dans une œuvre sur la pensée juive. Ce n'est pas en vue d'en faire une branche de la philosophie proprement dite mais parce qu'il s'agit bien d'un autre type de discours intelligible. Il existe une intelligibilité rationaliste et une autre qui est mystique.

lièrement délicate comme celle-ci, *qu'est-ce que Dieu* ? Le Zohar<sup>1</sup> n'hésite pas à répondre : *c'est la Torah* ! C'est un peu comme si la richesse infinie de sens, la polysémie incommensurable de la Torah, se substituait à l'éternité et à l'immensité de l'essence divine. Dieu étant conçu dans la philosophie maimonidienne et post-maimonidienne comme une intelligence cosmique, un intellect insurpassable, d'où tous les autres dérivent, sans pourtant être de la même nature que lui, la seule entité qui puisse lui être comparée, même de loin, ne pouvait être que la Torah interprétée au plan mystique. Or, nous connaissons la théorie linguistique de la kabbale, somptueusement exposée jadis par Gershom Scholem dans un volume de ses *Judaica III*<sup>2</sup>, qui voit dans l'ensemble de la Torah une suite ininterrompue de noms divins. Et nous savons qu'il existe une relation mystérieuse entre Dieu et son Nom puisqu'un vieux Midrash cosmologique (*Pirké de rabbi Eliezer, ch. 3*) explique qu'avant la création il n'existait que Dieu et son... Nom. C'est de ce couple mystique, de cette tension polaire extrêmement féconde, que naquit l'univers, pour ainsi dire. La puissance du Nom lui permet de porter en lui tous les êtres existants sous leur forme la plus éminente. C'est là un néo-platonisme largement théologique : puisque Dieu est l'intellect suprême et que sa science est créatrice d'être, en s'auto-intelligent il intellige tout le reste qui se trouve déjà en lui, mais sous une forme qui n'existe qu'en lui. Une fois opérée la transition du non-être à l'être, les êtres existants prennent la forme qui est la leur dans le monde sublunaire, c'est-à-dire celui des quatre éléments...

Les philosophes et les kabbalistes du Moyen Âge sont un peu les deux faces d'une même médaille, deux habillages conceptuels différents d'une réalité unique. Là où les mystiques s'envolent vers un symbolisme spéculatif hardi,

- 
1. En plus des études de Gershom Scholem et de Yeshaya Tishby on se reportera à notre *Zohar : aux origines de la mystique juive* (Paris, Pocket, 2005) (traduction italienne prévue chez Jaca Book, Milan).
  2. Chez Suhrkamp à Francfort sur le Main en 1977. Le texte a été traduit par nous en français dans un volume intitulé Gershom Scholem, *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, Paris, Cerf, 1983, p. 55-99.