

INTRODUCTION

Est-il permis de parler d'une philosophie ou de philosophies juive(s)¹ ?

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'Averroès¹, Maimonide² 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 Torah³ 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* (Tubingen, 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 chrétiens¹ 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 Strauss¹, 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 : Gersonide², 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.

Introduction

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^e 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 débridés¹, 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 juifs¹, 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, infléchirent 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 convertirent² et tournèrent le dos à leurs croyances ancestrales³, 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 premier⁴, 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 *Iffham 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).

Introduction

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 Maimon¹ (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, oui².

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 mystiques³, 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 Zohar¹ 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*², 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 Eliézer, 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.

Introduction

établissant une continuelle relation entre le monde d'en haut (sefrotique) et celui d'en bas (matériel), tendant à prouver que l'action humaine en ce monde exerce une influence théurgique sur l'univers divin, les philosophes, avec Maimonide à leur tête, optent pour une motivation socio-politique des préceptes de la Torah. C'est à cet exercice de haute voltige que se livre Maimonide dans près de quatorze chapitres de la troisième partie de son *Guide des égarés*.

Cette motivation maimonidienne des préceptes trahit une mentalité historienne chez notre auteur qui n'était pas qu'un théologien mais aussi un homme au fait de la science de son temps. Scrutant avec attention ces préceptes de la Torah qu'un Sage talmudique rabbi Simlaï porte au nombre de six cent treize, Maimonide tire un premier enseignement : la Torah suit une idée directrice, toutes les *mitswot* (préceptes) n'ont qu'un objectif : extirper l'idolâtrie du cœur des hommes. C'est la première fois qu'un penseur juif d'envergure ose trouver à toute la législation biblique un dénominateur commun : le rejet de l'idolâtrie. Ce qui pourrait faire croire qu'une fois le polythéisme et l'idolâtrie vaincus, les préceptes seraient frappés d'obsolescence tandis que leur pratique deviendrait, en quelque sorte, facultative. Pour parachever son raisonnement et lui donner une valeur historique, Maimonide s'en réfère à un manuel mystérieux, *L'agriculture nabatéenne*, dont les pratiques seraient un paradigme de l'idolâtrie¹. C'est là contre que la Torah aurait développé sa propre législation. De la part d'un talmudiste ou d'un simple érudit des Écritures, resté entièrement acquis à la mentalité traditionnelle, on se serait attendu à une attitude plus réservée, moins hardie. Mais Maimonide était un esprit innovant qui savait faire avancer la tradition, conçue par lui plus comme un jardin que comme un tombeau, scellé pour l'éternité.

1. Voir Roshdi Rashed et Tony Lévy (dir.), *Maimonide, philosophe et savant* (Leyde, Brill, 2005) qui contient une étude sur ce sujet.

De la tradition rabbinique à la spéculation philosophique

Lorsque les coryphées du judaïsme rabbinique rencontrent la tradition culturelle hellénique, ils n'ont encore jamais quitté les quatre coudées de la tradition biblico-talmudique¹. Vaincu au plan militaire, inexistant au plan politique parce que privé de toute souveraineté, le judaïsme (ou ce qui en restait) tomba dans l'escarcelle des maîtres de la tradition et des érudits des Écritures. La classe militaire avait été exterminée, l'aristocratie décimée ou déportée, la caste sacerdotale, privée de sa fonction majeure en raison de la destruction du Temple de Jérusalem, il ne restait plus que les érudits des Écritures, la classe des pharisiens, qui donneront au cours du Moyen Âge les rabbins. Ce sont eux qui se chargèrent de tracer les limites de l'existence juive, ce qu'ils firent en suivant des critères bien à eux. Cette « rabbinisation » du judaïsme porte bien son nom puisqu'elle a engendré le judaïsme rabbinique qui devient entièrement centré sur l'accomplissement des *mitswot*, des préceptes religieux. On aurait pu croire qu'après avoir écrit ces épais traités talmudiques², Israël se coupait du reste de l'univers, s'encapsulait en quelque sorte, comme, d'ailleurs, Ernest Renan le lui reprochera entre 1884 et 1892 dans les cinq volumes de son *Histoire d'Israël*. Il est vrai que Renan³ n'en était pas à une erreur près puisqu'il écrira en substance que *le Talmud est un méchant livre, le livre du mauvais juif...*

Et pourtant, voici qu'un événement politique de portée mondiale vint bouleverser ces sombres prévisions ; du désert d'Arabie, un nouveau prophète s'élance vers la conquête de vastes espaces encore livrés au paganisme et au

1. Voir notre *Littérature rabbinique*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1990.

2. Voir Strack-Stemberger-Hayoun, *Introduction au Talmud et au Midrash*, Paris, Cerf, 1986.

3. Maurice-Ruben Hayoun, *Ernest Renan, la Bible et les Juifs* (Arléa, 2008) où nous traitons en détail des relations du célèbre historien-philosophe et du judaïsme.

Introduction

polythéisme. Volant de victoire en victoire, l'islam¹ veut conquérir des larges portions de territoires précédemment imprégnés de culture hellénique ; il finit par leur imposer sa loi et sa croyance. Mais comme Rome, jadis, face à Athènes, il fut contraint de repousser de puissants adversaires sur le plan doctrinal, ce qui se révéla bien plus difficile que de les vaincre sur le champ de bataille. Alors que l'hellénisme pouvait s'appuyer sur des siècles de pratiques philosophiques, disposant d'un arsenal considérable en matière de logique, de physique et de métaphysique, les Arabes, bientôt rejoints par les Juifs, ne disposaient pour toute carapace défensive que d'Allah et de son prophète... Face aux argumentaires affûtés des Grecs, mais aussi aux théologies finement élaborées des Juifs et des Chrétiens, cela ne pesait pas bien lourd. Enfin, les Grecs étaient devenus experts en matière de critique des traditions religieuses. Depuis Théagène de Regium ils avaient appris à manier habilement l'interprétation spirituelle de leurs mythes et de leurs allégories².

On a coutume de rapporter un apocryphe célèbre mettant en cause le calife appelé à décider du sort de l'imposante bibliothèque d'Alexandrie, laquelle fut vraiment victime d'un gigantesque incendie auquel les Arabes ne prirent aucune part. Le calife aurait résumé sa pensée dans le système binaire suivant : si ces *codices* disent la même chose que le saint Coran, alors ils sont inutiles et on *peut* les détruire et si, d'aventure, ils disent le contraire, alors on *doit* les détruire...

Si tant de manuscrits ont péri, un bon nombre a tout de même pu être sauvé. Ce sont ces débris, plus ou moins substantiels, de la culture hellénique que des traducteurs chrétiens, comme les moines nestoriens,

-
1. C'est un rabbin-philosophe, Léo Baeck (1873-1956) qui a le mieux résumé ce phénomène dans sa dernière œuvre, récemment traduite en français par nous avec des introductions et des notes. *Ce peuple. L'existence juive*. Paris, Armand Colin, 2007. Voir surtout *in fine*.
 2. Voir Jean Pépin, *Mythe et allégorie. Des origines jusqu'aux contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1956. Le livre est un peu vieilli, eu égard à son âge, mais demeure consultable avec profit.

maîtrisant le grec, le syriaque et l'arabe, transposèrent dans la langue de l'occupant, jetant ainsi les bases de ce legs intellectuel gréco-musulman¹ qui créera la scolastique médiévale. Nombre de textes de Platon, d'Aristote et d'autres penseurs furent ainsi traduits en arabe, le plus souvent munis de commentaires de penseurs islamiques. On peut dire que le siècle qui suivit les conquêtes arabes fut le siècle des traducteurs. L'art de la traduction reçut alors ses lettres de noblesse qu'il avait déjà connues lors de la traduction de la Bible hébraïque en araméen (targoum d'Onqelos) et des Septante sous Ptolémée Philadelphe III. La *Lettre à Aristée* nous décrit ce processus dans un style quasi légendaire mais a le mérite de poser un problème affectant la transposition des textes sacrés ou révélés : la traduction valait-elle l'original ? La sainteté, le sacré, pouvaient-ils migrer d'un texte à l'autre en changeant de *medium* linguistique ?

Toujours est-il que ce corpus de l'Aristote *arabicus*² finit par voir le jour. Comment les Juifs en vinrent-ils, eux aussi, à se l'approprier ? On sait qu'au XVI^e siècle européen, un moine allemand du nom de Luther allait mettre le feu à son pays en proclamant que les idées sont exemptes de droit de douane (*Ideen sind zollenfrei*). Les Juifs médiévaux d'Orient et d'Occident lui donnèrent raison plus d'un demi-millénaire avant les faits. Locuteurs de l'arabe dans les territoires conquis par la nouvelle religion, certains d'entre eux se mirent même à son service, faisant de sa cause la leur propre et cultivant les lettres arabes avec un rare talent. Par cet acte à la fois hardi et intelligent³, ils donnèrent naissance à la philosophie juive médiévale de langue

-
1. Dans un ouvrage (*Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Seuil, 2008), Sylvain Gouguenheim conteste largement le canal arabe de transmission des savoirs.
 2. On peut se référer à E.I.J. Rosenthal, *Greek into arabic* (Cambridge, Mass. 1962) et à A. Badawi, *Aristo 'and al-'arab* (Paris, Vrin, 1967).
 3. Nous renvoyons pour des raisons de commodité à l'imposant volume de Bernard Lewis, paru en français, *Islam*, Paris, Gallimard, 2005. Lire surtout le résumé succinct mais très bien informé, *La tradition judéo-islamique*, p. 511-548. L'auteur y mentionne Abul-Barakat et Samawal al-Maghribi, p 541 et s.

Introduction

arabe dont le plus beau fleuron sera Moïse Maimonide ; l'état civil arabe de celui-ci n'est autre que Moussa ben Abdallah ben Maimoun al-kordoubi al-Israili... C'est d'ailleurs ainsi que le nomme son premier commentateur musulman, un persan de Tabriz, vivant dans la seconde partie du XIII^e siècle, **Muhammad ibn Zakharya al-Tabrizi** ; ce dernier rédigea des gloses remarquables des vingt-six propositions situées en tête de la seconde partie du *Guide des égarés*¹. Désormais, et jusqu'à Maimonide enfin replié en Orient après la conquête de sa ville natale par la secte fanatique des Almohades, la langue arabe sera, à de très rares exceptions près, la langue de culture et d'écriture des penseurs juifs d'Orient et d'Occident. Ce fait culturel revêt une cruciale importance : un mouvement traducteur, comparable à celui qui avait vu le jour au lendemain de la conquête arabe pour aller du grec vers la langue d'Ismaël, naissait pour transposer les œuvres arabes d'auteurs juifs vers l'hébreu... Il y eut, entre le XI^e et le XIV^e siècles de véritables dynasties de traducteurs, parmi lesquelles on citera, les Tibbonides (ibn Tibbon), les Kimhides (ibn Kimhi) et les Kalonymides (ibn Kalonymos). Ces hommes participeront à une sorte de « ré-hébraïsation » de la philosophie juive, facilitant aux penseurs non arabophones l'accès aux anciens monuments de la pensée juive. Ces divers transferts intellectuels marquent aussi la naissance d'une sorte de symbiose culturelle judéo-arabe au point que certains historiens (musulmans) n'ont voulu voir dans la philosophie médiévale juive qu'un sous-produit, une simple retombée des spéculations arabes... Ce point de vue pêche par exagération.

1. Ce commentaire arabe d'al-Tabrizi a tellement plu aux juifs médiévaux qu'ils le firent traduire deux fois en langue hébraïque : il y a une traduction anonyme que nous avons éditée dans une revue allemande *Terumah* de Heidelberg et une autre, publiée depuis l'époque médiévale, due à Isaac ben Nathan. La traduction anonyme, éditée par nous, contient maintes interpolations.

Philosophie morale et judaïsme

L'aventure philosophique du judaïsme est d'une date plus récente que la littérature de la sagesse (la *hochma* biblique face à la *sophia* grecque) qui se présente à nous dans les livres de Job, de l'Ecclésiaste et des Proverbes. Cette littérature dite sapientiale constitue l'un des aspects spécifiques de la philosophie juive.

La Bible, document fondateur du judaïsme rabbinique, c'est-à-dire de la religion biblico-talmudique, ne distingue pas nettement entre l'aspect religieux proprement dit d'une part, et l'aspect éthique ou moral d'autre part. Cette observation préliminaire est fondamentale si l'on veut comprendre la réalité des rapports entre la philosophie morale et le judaïsme.

Comment traduire le terme « morale » ou « éthique » en hébreu ? La Bible parle en Proverbes 1 ; 8 de *mussar* qui provient de la racine MSR et qui signifie transmettre ou offrir un legs d'ordre religieux ou spirituel. De même le traité talmudique *Avot* (Traité des pères) formule dès ses premières lignes l'injonction suivante : « Accepte, Ô mon fils le *mussar* (enseignement moral ou éthique) de ton père et n'abandonne pas l'enseignement (*Torat*) de ta mère. » On le voit, les mots-clés *Torah* et *Mussar* sont mis sur un même pied d'égalité.

Comme les droits imprescriptibles de la conscience morale, en tant que telle, ne sont vraiment pris en compte dans le judaïsme que bien après la période talmudique — ce qui ne signifie nullement que cette dernière n'en avait pas connaissance ni ne s'en inspirait dans les faits — on note que l'arbitre suprême est demeuré la révélation et, dans son sillage, la *halacha*, c'est-à-dire la règle religieuse normative juive. C'est après la venue de Spinoza et l'apparition de la crise de la conscience européenne qu'on limitera sévèrement le champ de la révélation pour remettre entre les mains du sujet moral les clés de son autonomie : la théonomie biblico-talmudique cédera donc quelque

Introduction

peu devant l'autonomie du sujet moral. Moïse Mendelssohn (1726-1789) impulsera ce processus nouveau qui atteindra son apogée avec Hermann Cohen (1842-1918). Sans vouloir anticiper sur ce qui va suivre¹, on peut dire d'emblée que cette tendance qui fit du judaïsme un monothéisme éthique puisera sa légitimité dans les écrits des prophètes d'où elle extraira des passages significatifs (Amos 5 ; 15 et Michée 6 ; 8) afin de montrer que l'essence du judaïsme ne réside pas (uniquement ni exclusivement) dans la théonomie ni l'orthopraxie (accomplissement scrupuleux des commandements divins) mais principalement dans l'éthique (aimer le bien et fuir le mal). Outre que cette dernière fait appel aux catégories de l'universel et non plus, comme les préceptes divins, à la spécificité de la religion juive, elle permettait de sauvegarder par ce biais ce que les penseurs allemands du XIX^e siècle considéraient être le noyau insécable du judaïsme, l'explication de sa survie et sa raison d'être. Un tel courant a évidemment mis en avant l'interprétation talmudique de Lévitique 19-18 (tu aimeras ton congénère, il est comme toi) qui s'énonce comme suit en *Shabbat* 31a : *Ce qui est détestable à tes yeux, ne le fais pas aux autres*. Dans le commentaire qui s'ensuit il est même spécifié que c'est là la teneur de toute la Torah, donc en termes philosophiques modernes, *l'essence du judaïsme*.

C'est, comme on l'a indiqué *supra*, Moïse Mendelssohn qui réévalua les rapports entre la révélation et la conscience morale (= autonomie du sujet) et ouvrit une perspective nouvelle dont l'aboutissement, chez Julius Guttman (l'auteur de *Philosophies dans le judaïsme*, Munich, 1933, mort en 1950), fera du judaïsme un pur monothéisme éthique. Puisque nous parlons dans le dernier chapitre des enseignements d'Hermann Cohen (*Jüdische Schriften*, Berlin, 1924 ; *L'éthique du judaïsme*, Cerf, 1994), de Franz Rosenzweig (*L'étoile de la Rédemption ; Opera minora*) et de Léo Bæck (*L'essence du judaïsme*, 1904, 1922 ; PUF, 1994), il convient de dire un mot d'un rabbin adversaire du Talmud, assez peu connu mais intéressant dans ce contexte, Samuel Holdheim (1806-1860) qui adressait à l'orthodoxie

1. Voir le dernier chapitre de cet ouvrage.

juive de son temps des critiques fondées sur l'éthique. Enfin, il sera question de l'attitude des penseurs juifs de notre temps : Shmuel Hugo Bergmann, Martin Buber, André Neher et Emmanuel Lévinas.

Le judaïsme moderne ou la philosophie juive en général, tant médiévale que contemporaine, serait incompréhensible sans son socle biblique : que dit la littérature biblique de cette problématique ? Fondamentalement, elle parle de la soumission de l'homme à la volonté divine, de la toute-puissance du Dieu créateur des cieux et de la terre et de sa Providence qui embrasse aussi bien les espèces que les individus. Mais au cours de l'évolution de la conscience hébraïque, même au sein des textes révélés, on relève une part plus grande dévolue au jugement moral de l'individu. Dieu n'est jamais perçu comme un tyran édictant des lois incompréhensibles pour les êtres humains : bien au contraire, on parle d'un peuple doté de qualités éthiques et dianoétiques (morales et intellectuelles) puisque tant l'intelligence que la conscience (au sens le plus large du terme) sont des dons divins. Par ailleurs, même les commandements divins présupposent un sujet libre de les accomplir ou de ne pas les accomplir. Or, la plupart de ces préceptes se signalent par leur motivation d'ordre moral, ce qui permet une sorte de coordination entre la loi religieuse et l'éthique. Mais il existe certaines injonctions divines, notamment du Pentateuque, où Dieu ordonne certains actes immoraux : c'est le cas de la ligature d'Isaac (*adéquat Itshaq*). Une publication américaine récente nous permet de préciser le sens et la portée de cet acte¹. Certains penseurs juifs, mus par des visées apologétiques, ont cherché à montrer que Dieu a seulement voulu sonder le patriarche Abraham, en d'autres termes, le mettre à l'épreuve (en hébreu, *nissayon*). Une telle explication porte gravement atteinte à la dignité divine : elle suppose en Dieu une certaine ignorance et met à mal le dogme de l'omniscience divine

1. Bruce Chilton, *Abraham's curse : The roots of violence in judaism, christianity and islam*, New York, Doubleday, 2008. Pour cet auteur, théologien chrétien réputé d'Amérique, c'est cet événement fondateur (la ligature et non le sacrifice d'Isaac) qui est à l'origine du martyr et de la violence religieuse. La confrontation des témoignages contenus dans les trois monothéismes constitue l'originalité de ce livre.