

AVERROES



Deux grands esprits du XII^e siècle

MALMONIDE





Photo Guy Le Querrec © Magnum, Paris

Le temps des peuples

47 Espagne

Le tribunal des eaux

La huerta de Valence, une des régions agricoles les plus riches d'Europe, a une histoire longue de plusieurs siècles qui remonte aux Arabes de al-Andalus, l'Espagne musulmane : ce sont eux qui introduisirent là de nombreuses cultures, notamment celle de l'orange. L'eau manque, aussi sa distribution, essentielle, aujourd'hui comme hier, à la prospérité de cette région, obéit-elle à un ensemble de règles très

anciennes que doivent respecter tous les fermiers ayant droit d'arrosage. A leur stricte observance veille le *Tribunal des eaux*, dont il existait déjà un équivalent à l'époque du califat de Cordoue, comme le prouve un texte du 11^e siècle dû à l'historien andalou Ibn Hayyân. Ce tribunal, composé d'un représentant de toutes les zones de la huerta, se réunit chaque jeudi matin de onze heures à midi près de la porte des Apôtres de la cathédrale de Valence. Là, selon une procédure simple et seulement orale, il tranche les litiges et impose des amendes qui sont payées dans l'ancienne monnaie de Valence, la livre (3,75 pesetas).

Le Courrier du mois

Septembre 1986

39^e année

CORDOUE, 12^e siècle : un haut lieu et un moment éclatant de l'histoire culturelle de l'humanité, où culminent quatre siècles de la civilisation de al-Andalus, l'Espagne musulmane, qui couvrait alors une aire correspondant pour l'essentiel à l'Andalousie actuelle. Et où s'épanouit aussi la civilisation arabo-musulmane, encore plus ancienne, dont al-Andalus n'était qu'une partie, si originale fût-elle, et qui s'étendait de l'Inde au Maghreb et à la péninsule Ibérique.

Dès le 12^e siècle, Cordoue, capitale de al-Andalus, fut la cité la plus peuplée, la plus opulente et, culturellement, la plus riche de l'Europe. De cette splendeur la Grande Mosquée, parvenue jusqu'à nous en grande partie intacte, est un magnifique témoignage. Mais c'est sans doute dans le domaine de la création intellectuelle que brillèrent de leur plus vif éclat Cordoue et al-Andalus. Sur cette terre de l'Europe du Sud ont fleuri toute une pléiade de grands esprits dont l'influence est toujours vivante sur la pensée et la littérature modernes : des poètes comme Ibn Hazm, al-Mu'tamid et Ben Quzman, des mystiques comme Ibn Arabî, des penseurs comme Ibn Tufayl, des géographes comme al-Idrîsî, des médecins comme Avenzoar, des philosophes comme Ibn Gabirol (Avicébron), Ibn Masarra, Ibn Baâjja (Avempace) et, surtout, Maimonide et Averroès.

Moshe ben Maymûn (Maimonide sous la forme latinisée) et Ibn Ruchd (Averroès pour les Européens) naquirent tous deux à Cordoue à quelques années d'intervalle. L'un juif, l'autre musulman, écrivant tous deux en arabe, ils reprennent la grande tradition de l'Antiquité classique et la transmettent, enrichie et modifiée, au Moyen Âge chrétien. Les deux philosophes cordouans incarnent cet universalisme culturel qui caractérisa al-Andalus pendant des siècles et permit la coexistence fructueuse des traditions culturelles issues des trois grandes religions monothéistes — l'islam, le judaïsme et le christianisme — dans un esprit de tolérance qui, malgré les persécutions religieuses marquant la fin de cette période, reste aujourd'hui exemplaire et fut presque unique en son temps.

Ce numéro du *Courrier de l'Unesco* est consacré à ces deux grandes figures du savoir universel et entend ainsi contribuer à illustrer une époque prestigieuse de l'esprit humain, l'âge de la pensée arabo-musulmane classique, qui est encore trop méconnue. En décembre dernier déjà, l'Unesco a organisé un colloque international sur Maimonide pour célébrer le 850^e anniversaire de sa naissance. Et une partie du numéro de novembre de notre revue sera consacrée à une autre figure majeure de ce courant de pensée : al-Ghazâlî (Algazel). Enfin, rappelons-le, les spécialistes, de toutes tendances, auxquels nous avons donné ici la parole, expriment un point de vue qui leur est propre et qui n'est pas forcément celui de l'Unesco ou de la Rédaction.

Notre couverture : en haut, Averroès, détail de *Le triomphe de saint Thomas* (voir page 16); en bas, Maimonide, détail de sa statue de Cordoue (voir page 4).

Photo © Scala, Florence
Photo © Diodoro Urquía, Salduero, Soria, Espagne. Tirée de *Moisés ben Maimón - Maimónides* 1135-1204, montage audiovisuel de Diodoro Urquía, ministère des Affaires étrangères, Madrid

Rédacteur en chef : Edouard Glissant

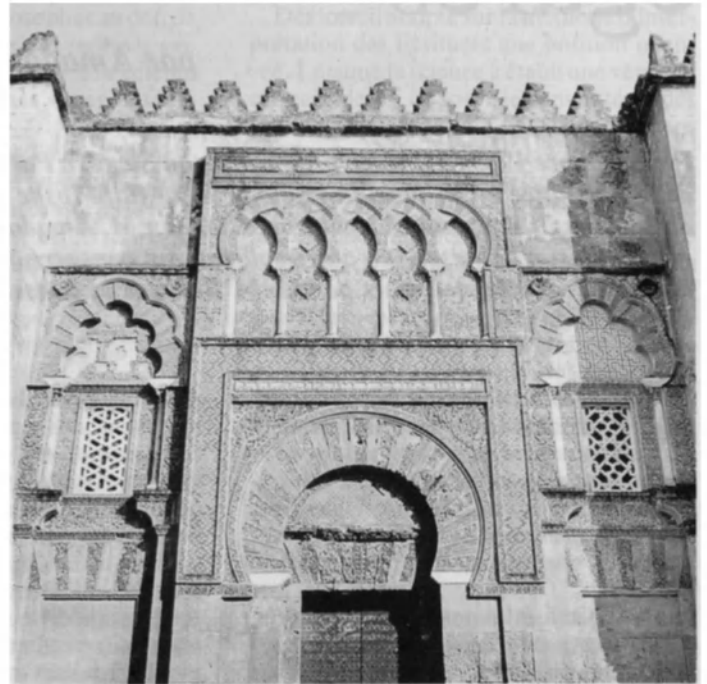


Photo © Almay, Paris

Portail de la façade sud-ouest de la Grande Mosquée de Cordoue.

4 Maimonide, un guide des égarés

par Amadou-Mahtar M'Bow

6 Averroès et Maimonide, philosophes de al-Andalus

par Miguel Cruz Hernández

14 Deux médiateurs de la pensée médiévale

par Mohammed Arkoun

18 Petite anthologie

21 L'arbre de vie

par Shalom Rosenberg

24 Averroès: tolérante raison

par Mohammed Allal Sinaceur

25 Ibn Ruchd et la tradition philosophique islamique

par Artur V. Sagadeev

29 Maimonide l'humaniste

par Angel Sáenz-Badillos

32 Le prophète, le savant et le politique

par Roland Goetschel

34 1986 : Année internationale de la Paix / 9

2 Le temps des peuples

ESPAGNE : Le tribunal des eaux

Mensuel publié en 32 langues par l'Unesco, Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture
7, de place Fontenoy,
75700 Paris.

Français
Anglais
Espagnol
Russe
Allemand
Arabe
Japonais

Italien
Hindi
Tamoul
Persan
Hébreu
Néerlandais
Portugais

Turc
Ourdou
Catalan
Malais
Coréen
Kiswahili
Croato-Serbe

Macédonien
Serbo-Croate
Slovène
Chinois
Bulgare
Grec
Cinghalais

Finnois
Suédois
Basque
Thaï

Une édition trimestrielle en braille est publiée en français, en anglais, en espagnol et en coréen.

ISSN 0304-3118
N° 9 - 1986 - CPD - 86 - 3 - 437 F

Maimonide, un guide des égarés

par Amadou-Mahtar M'Bow

En décembre 1985, l'Unesco organisa à son Siège, à Paris, un colloque international pour célébrer le 850^e anniversaire de la naissance à Cordoue du grand penseur juif Moshe ben Maymūn. Nous reproduisons ci-après de longs extraits du discours qui fut prononcé à cette occasion par M. Amadou-Mahtar M'Bow, Directeur général de l'Unesco. Au cours du même mois, à l'Unesco, un autre colloque fut consacré à la vie et à l'œuvre du penseur musulman al-Ghazālī (Algazel). Le discours prononcé alors par M. M'Bow sur ce penseur sera publié aussi en partie dans le numéro de novembre du Courrier de l'Unesco.

MAIMONIDE est à la fois un des docteurs les plus éminents de la loi juive, une des grandes références de la philosophie médiévale d'inspiration grecque et l'une des principales figures de l'extraordinaire éclosion philosophique et scientifique d'expression arabe des 11^e et 12^e siècles.

Interroger le Maimonide du *Guide des égarés*, c'est saisir, dans l'unité d'une pensée souveraine, tout à la fois le savant arabe, le philosophe hellénisant et le théologien juif. Dans une lettre à Samuel ibn Tibbon, qui entreprend en France la traduction hébraïque de son ouvrage, Maimonide écrit :

« Prends bien soin de n'étudier les ouvrages d'Aristote qu'accompagnés de leurs commentaires : celui d'Alexandre d'Aphrodise, celui de Thémistius ou celui d'Aver-

roès. Les écrits du maître d'Aristote, Platon, sont des paraboles, et difficiles à comprendre, et il n'en est pas besoin car l'œuvre d'Aristote est suffisante ; il n'est pas nécessaire non plus de s'occuper des livres écrits par ses prédécesseurs car son intellect est le degré suprême de l'intellect humain, si l'on excepte ceux qui ont reçu l'inspiration divine... Quant à la logique, il n'en faut étudier que les œuvres d'al-Farabi. Tous ses ouvrages sont excellents... de même que ceux d'Ibn Bajja. »

Mais on se tromperait sur la démarche de Maimonide, si on n'y voyait qu'une perspective philosophique. La philosophie, incluant d'ailleurs les sciences de son temps, lui apparaît comme une propédeutique à la définition d'une cité idéale, et à la méditation sur les questions premières, telles que : D'où est-ce que je viens ? Où est-ce que je

vais ? Quel sens conférer à l'ordre du monde ? Que peut-on savoir de sa création ?

Tous les efforts de l'intellect humain doivent tendre, selon Maimonide, à l'élucidation de ces questions. Pour reprendre ses propres termes : « ...la perfection dont l'homme peut réellement se glorifier, c'est d'avoir acquis, dans une mesure correspondant à sa capacité, la connaissance de Dieu. »

Maimonide s'adresse en fait à ces indécis, ces « perplexes » de tous les temps qui sont déjà vertueux dans leur religion et leurs mœurs, qui sont déjà versés dans les sciences des philosophes, qui sont déjà portés à exercer la raison humaine et à en étendre le champ aussi loin que possible, mais dont l'esprit est cependant troublé, car ils n'arrivent pas à concilier les conclusions des



Photo © A. Muñoz de Pablos, Paris



Photo © Diodoro Urquiá, Saldüero, Soria, Espagne

sciences et de la philosophie et le *sens littéral* des Ecritures saintes. Ces perplexes, ce sont, en somme, ceux qui savent que la raison discursive n'épuise pas les mystères de l'homme et qui, dans le même mouvement, n'entendent pas renoncer à l'inépuisable ressource de la raison.

La logique et les mathématiques sont des outils qui aident l'esprit humain à exercer sa capacité démonstrative. Mais le champ du discours démonstratif peut-il épuiser toutes nos questions ? Pour Maimonide, il n'en est évidemment rien. Pas plus que son contemporain Ibn Ruchd, il n'a prétendu que la foi en la raison épuise les raisons de la foi, même si certains théologiens leur reprocheront, à l'un comme à l'autre, d'avoir indûment majoré la puissance de la raison.

Sur les limites du champ de la science démonstrative et, corrélativement, sur le sens qu'il convient d'attribuer à l'interprétation des Ecritures saintes, un exemple entre autres éclaire la démarche de Maimonide. On sait qu'Aristote sépare le monde des êtres vivants et corruptibles, le « monde

A Cordoue, leur ville natale, deux statues ont été érigées à la mémoire de Maimonide et d'Averroès (Ibn Ruchd). La première, œuvre en bronze de Amadeo Ruiz Olmos (à l'extrême gauche), se dresse sur la place Tiberiades, dans le vieux quartier juif. La statue d'Averroès (à gauche), en marbre blanc, est située près des murs de la ville et des jardins de l'Alcázar.

Carte montrant les limites de la domination musulmane dans le Bassin méditerranéen vers le milieu du 11^e siècle. Sont également indiquées les principales villes ayant un lien avec les vies de Maimonide et d'Averroès.

sublunaire », du monde des sphères célestes mues, selon lui, de toute éternité par un être nécessaire. Au fil des siècles, de nombreux théologiens des trois religions révélées n'ont pas manqué d'opposer à cette conception celle de la création de l'ensemble du monde par un acte libre de la volonté divine. Ils ont mis les philosophes au défi de rendre compte des doutes que recèle le système d'Aristote. Qu'on songe à la célèbre critique des « philosophes » par al-Ghazali.

Que dit Maimonide ? « Tout ce qu'Aristote a dit sur ce qui existe au-dessous de la sphère de la lune, jusqu'au centre de la terre est indubitablement vrai ; et personne ne peut s'en écarter, si ce n'est celui qui ne le comprend pas (...) Mais à partir de la sphère de la lune et au-dessus, tout ce qu'Aristote en dit, ressemble, à peu de chose près, à de simples conjectures. »

Sur les limites de la science d'Aristote, c'est-à-dire, pour son temps, la science tout court, Maimonide ajoute : « Quant à tout ce qui est dans le ciel, l'homme n'en connaît rien si ce n'est cette petite dose de mathématiques... Je dirai, en me servant d'une locution poétique : "les cieux appartiennent à l'Eternel ; mais la terre, il l'a donnée aux fils d'Adam" (...) pour ce qui est au-dessous du ciel, il a donné à l'homme la faculté de le connaître, car c'est là son monde et la demeure où il a été placé et dont il forme lui-même une partie... »

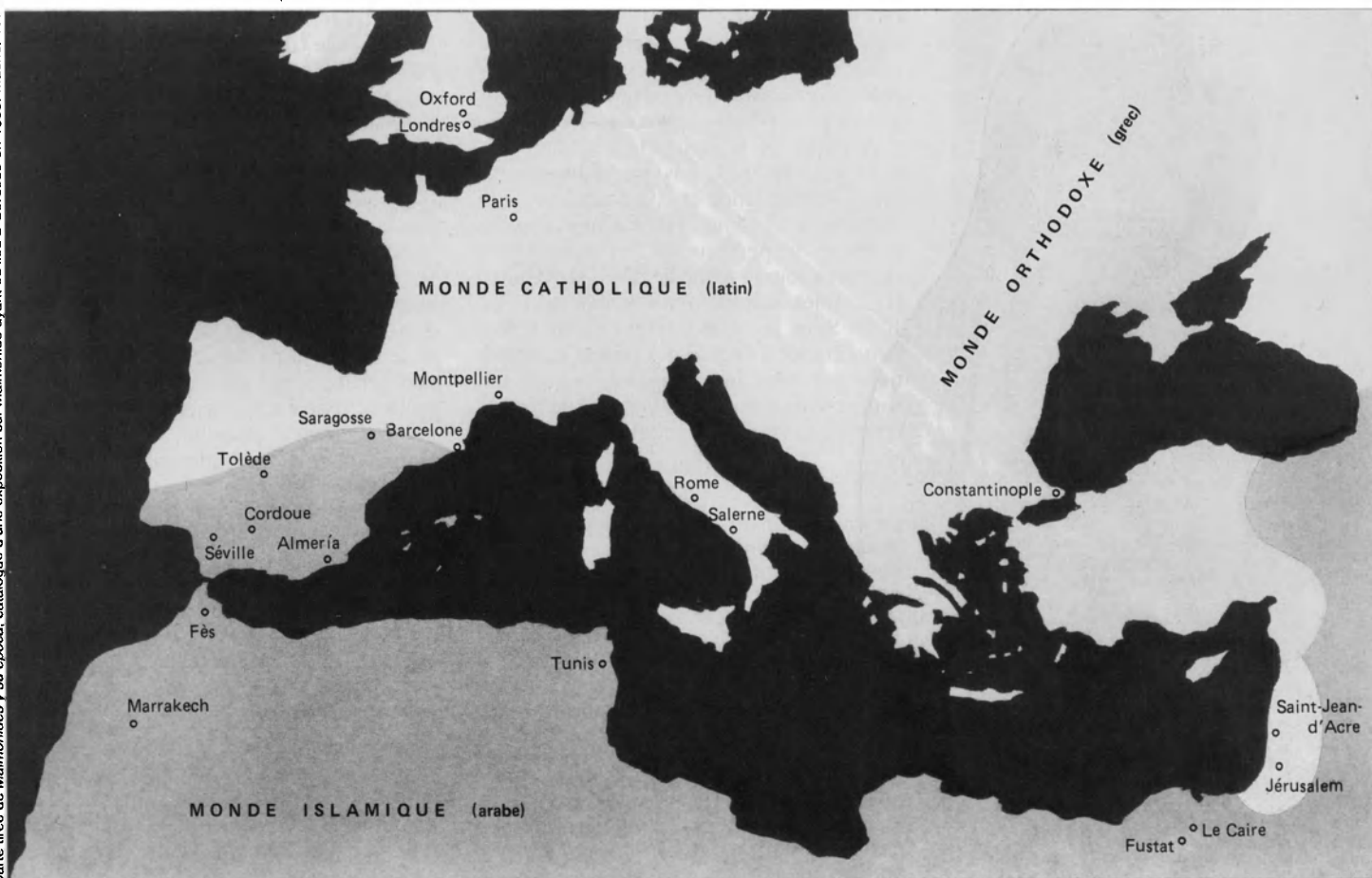
Pour autant, Maimonide n'invalide pas par avance une possible science du ciel. Il répète qu'il est tout prêt à entendre, s'il en existe, une démonstration à ce sujet. En attendant, il convient de s'en tenir à l'attitude qu'il définit ainsi : « Fatiguer les esprits avec ce qu'ils ne sauraient saisir,

n'ayant même pas d'instruments pour y arriver, ne serait qu'un manque de bon sens et une espèce de folie. Arrêtons-nous donc à ce qui est en notre puissance ; mais ce qui ne peut être saisi par le raisonnement, abandonnons-le à celui qui fut l'objet de la grande inspiration divine... »

Dès lors, il adopte sur la méthode d'interprétation des Ecritures une position nuancée. Lorsque la science a établi une vérité, il est vain de lui opposer le sens littéral des paroles révélées, il faut lui préférer le sens allégorique, le *ta'wil* des théologiens musulmans. Mais la sagesse requise alors est encore plus grande que celle des savants. Mieux, elle doit inclure cette dernière.

De ces hommes qui seraient à la fois savants, législateurs et tenants d'une religion aussi exigeante qu'éclairée, Maimonide trace poétiquement le profil à la fin de son « guide ». « Ceux qui ont compris la démonstration de tout ce qui est démontrable ; qui sont arrivés à la certitude dans les choses métaphysiques, partout où cela est possible ; ou qui se sont approchés de la certitude, là où on ne peut que s'en approcher, ce sont ceux qui sont arrivés dans l'intérieur de la demeure auprès du souverain. »

Au même titre que les plus brillants esprits de la grande époque qui fut la sienne, n'est-ce pas à lui que s'applique d'abord cette parabole ? Et n'est-ce pas d'avoir atteint à une telle hauteur qu'il doit d'avoir éclairé la réflexion, ou guidé la foi, de tant d'hommes après lui — des chercheurs du monde musulman aux commentateurs de la tradition juive, des théologiens du christianisme, tels que saint Thomas d'Aquin et Maître Eckhart, aux philosophes modernes tels Leibniz et Spinoza ? ■



Averroès et Maimonide philosophes de al-Andalus

par Miguel Cruz Hernández

LA vie sociale de Cordoue connut une véritable renaissance culturelle au 12^e siècle. Si, comme les fouilles l'ont montré, les hommes s'y établirent en nombre dès la colonisation phénicienne car, dans l'Antiquité, le Guadalquivir était navigable jusqu'au gué cordouan, si la ville romaine fut remarquable par son étendue, la beauté de sa campagne environnante et la renommée de certaines de ses familles, comme celle de Sénèque, c'est avec l'islam, qui en fit la capitale de al-Andalus et le siège

de la cour omeyyade, qu'elle devint la perle du monde arabe occidental et, jusqu'à la fin du siècle, la première ville d'Europe par sa population et son opulence. Malgré les guerres et les bouleversements, on admire encore aujourd'hui sa vallée fertile et ses jardins, la richesse de sa terre, la splendeur de ses palais et de ses édifices religieux, tout comme la science et la culture de ses enfants les plus célèbres.

Après la grande *fitna* ou guerre civile qui la ravagea à la chute de la dynastie omeyyade, Cordoue fut réduite à la condition d'une ville parmi les autres du royaume Taïfas des Banū 'Abbād, seigneurs de Séville. Mais les Almoravides et les Almohades, ces derniers surtout, en firent à nouveau la capitale de al-Andalus, et Cordoue retrouva un nouvel et dernier éclat, artistique, scientifique et littéraire, avant sa conquête par les chrétiens qui en furent éblouis, et c'est ainsi que la Grande Mosquée a pu survivre jusqu'à nous.

A partir de la conquête islamique, les trois grandes religions monothéistes, la juive, la chrétienne et la musulmane, vont coexister à Cordoue. Hormis quelques cas isolés et la persécution des « martyrs » chrétiens sous le règne de 'Abd al-Rahman II, la tolérance fut remarquable de 711 à 1085. Sous les Almoravides (1085-1146), l'intolérance à l'égard des juifs et des chrétiens fut plus vive, aiguës en ce qui concerne les seconds par l'appui que fournirent les mozarabes¹ andalous à la *aceifa*

(expédition militaire) d'Alphonse VII. A la suite de l'occupation du pays par les Almohades, juifs et chrétiens durent abandonner le territoire placé sous leur domination ou feindre de se convertir, ce que fit la famille de Maimonide.

Tout autre fut la coexistence culturelle, bien qu'au profit du groupe social dominant et limitée dans le temps ainsi qu'à certaines personnes. Du côté des détenteurs du pouvoir, elle n'intéresse que les rois, les nobles et les savants. Du côté de ceux qui lui sont soumis, elle est le fait des savants, des artistes et des travailleurs qui entretiennent des rapports ou fournissent leurs services en tant que maîtres d'œuvre, astronomes, ambassadeurs, financiers, mathématiciens, médecins, penseurs, collecteurs d'impôts, traducteurs, etc. En réalité, tout au long du Moyen Âge, deux grandes cultures « établies » ont existé dans la péninsule ibérique : celle de la latinité chrétienne et celle de l'islam. Certes, la culture juive existait aussi, mais elle s'exerçait essentiellement dans le cadre de la synagogue. Ce qui, loin d'en réduire la grandeur, est au contraire le plus beau titre de gloire de la communauté hébraïque. Ayant perdu, depuis l'exil de Babylone, le pouvoir politique de fait, chassé maintes fois de sa terre, le peuple juif a su non seulement garder le trésor de sa foi et le témoignage de ses coutumes, mais adopter les terres de son exil et, plus que nulle autre, cette péninsule ibérique, devenue précisément pour lui, sous le nom de *Séfarade*, une « seconde patrie ». Ce qui l'obligea à s'intégrer dans la société dominante, à faire usage de la langue de ses maîtres et à assimiler le savoir et la sagesse des autres peuples : en l'occurrence, à parler et à écrire l'arabe, à en maîtriser la science et la philosophie, comme le fit, à la perfection, Maimonide.

Cette occasion unique de fusion culturelle dont le monde médiéval chrétien recueillera bientôt les fruits (dans la seconde moitié du 12^e et au 13^e siècle) trouve sa plus haute expression dans deux éminentes figures du savoir universel, deux hommes nés à Cordoue et écrivant en arabe, l'un musulman, l'autre juif : Averroès et Maimonide. ▶



Photo © A. Muñoz de Pablos, Paris

La splendeur du califat omeyyade de al-Andalus atteint son apogée artistique dans la Grande Mosquée (aujourd'hui la cathédrale) de Cordoue. Cet édifice, dont la construction fut entreprise en 786 après J.-C. par 'Abd al-Rahmān « l'Immigré », un prince omeyyade qui s'enfuit de la Damas abbasside et fonda l'émirat de Cordoue, fut agrandi et enrichi au cours des siècles par ses successeurs. Page ci-contre, vue générale de Cordoue avec le vieux quartier juif, la Grande Mosquée au centre, et le pont romain enjambant le Guadalquivir. A gauche, patio caractéristique du quartier juif derrière lequel se profile la tour (ancien minaret) de la Grande Mosquée.

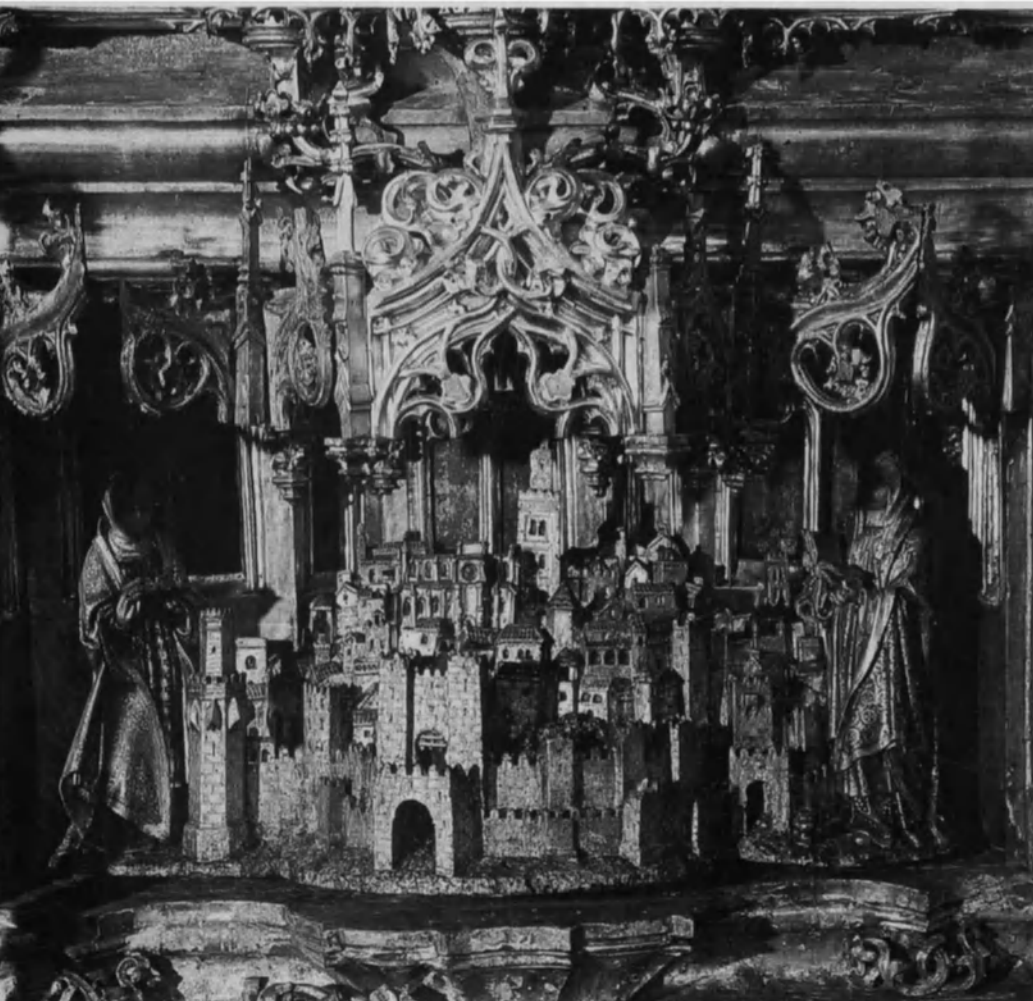




Centre du pouvoir politique et foyer du développement culturel et artistique, la Cordoue du califat omeyyade fut pendant des siècles un grand pôle de civilisation. Les califes aimaient à réunir à leur cour des musiciens, des poètes, des archi-

tectes et des philosophes qui venaient parfois de pays lointains, comme le grand musicien persan Ziryâb. Ci-dessus, un tableau du peintre espagnol Dionisio Baixeras (1862-1943), à l'Université de Barcelone, évoque cette richesse culturelle.

Séville, la Hispalis romaine, fut un des principaux centres urbains de la civilisation de al-Andalus. Averroès, juriste de profession, y exerça pendant longtemps la charge de cadi ou juge. Ci-dessous, détail du retable majeur de la cathédrale de Séville où est représentée en relief la ville médiévale; au fond se dresse la célèbre Giralda, minaret de la mosquée disparue, aujourd'hui la tour de la cathédrale gothique.



► *Averroès : un Andalous universel.* De la famille des Banū Ruchd nous possédons des témoignages qui s'étendent sur six générations ou davantage. Le grand-père d'Averroès, Abū-l-Walīd Muhammad b. Ahmad b. Muhammad *al-ġidd*, l'« Ancien », pour le distinguer de son célèbre petit-fils, (450-520 de l'hégire/1058-1126 après J.-C.) fut un juriste hors pair, grand cadi (qāḍī al-ġamā') de Cordoue et conseiller des princes almoravides et almohades. Grâce à ses conseils, les mozarabes¹ qui avaient soutenu la *aceifa* chrétienne d'Alphonse VII, au lieu d'être exécutés, comme il était d'usage, furent exilés. De ses écrits, plusieurs ouvrages sont conservés, dont deux monumentales encyclopédies juridiques : les *Muqaddamāt al-mumahhadāt* et le *Kitāb al-Tahsil*.

Le père d'Averroès s'appelait Abū-l-Qāsim Ahmad Ibn Ruchd (487-564 H/1094-1168 ap. J.-C.) et fut également juriste, grand cadi de Cordoue ; il intervint dans la réforme de l'enseignement ordonnée par les princes almohades. Son fils, Abū-l-Walīd Muhammad b. Ahmad b. Muhammad *al-hafīd*, le « Jeune », pour le distinguer de son grand-père, naquit à Cordoue en 520/1126 et allait devenir le plus éminent des penseurs de l'Islam, le plus universel de ceux qui ont vu le jour dans la péninsule Ibérique. Dès son plus jeune âge, il se consacra à l'étude des humanités ara-

bes, du droit islamique, de la médecine et de la philosophie: Ce fut un grand travailleur qui, au dire de ses biographes, ne se reposa que deux fois dans sa vie : le jour de la mort de son père et celui de ses noces. On estime qu'il reçut la *iğāza* ou *licentia docendi*, qui équivaut à notre titre de professeur, entre 1141 et 1146, et qu'il se maria entre 1146 et 1153. A la fin de l'année 1168, Ibn Tufayl, auteur du fameux ouvrage *Vivant, fils d'Eveillè* (en arabe, *Risāla Hayy ibn Yaqzān*), qui était vizir et médecin particulier du sultan almohade Abū Ya' oūb Yūsū, présenta Averroès au sultan qui rassura le philosophe quant à ses études et lui recommanda même de commenter Aristote. La protection du monarque fut capitale, comme en témoigne Averroès lui-même qui dédie à son successeur l'*Exposition de la République de Platon*. En 565/1169, nommé cadī de Séville, il exerça sa charge à la grande satisfaction des Sévillans qui lui manifestèrent leur reconnaissance en intercédant en sa faveur lors de sa disgrâce. En 578/1182 il fut nommé grand cadī de Cordoue et médecin principal de la cour des Almohades, fonctions qui lui furent confirmées par le nouveau sultan Abū Yūsuf Ya' qūb al-Mansūr en 580/1184.

Après la bataille d'Alarcos (18 juin 1195) où l'armée almohade défit les chrétiens, les intransigeants docteurs de la loi et ulémas (docteurs de la loi et théologiens musulmans. N.D.L.R.) cordouans dénoncèrent Averroès, son œuvre fut condamnée et lui-même exilé à Lucena pendant vingt mois. En 595/1198, le sultan lui accorda son pardon, lui rendit ses charges à la cour et l'emmena avec lui à Marrakech, sans doute pour le protéger de ses ennemis andalous. Mais il mourut dans cette ville marocaine le jeudi 9 safar 595 (10 décembre 1198), à l'âge de 62 ans. Son corps fut ramené trois mois plus tard à Cordoue et enterré dans le cimetière des Banū' Abbād. Cet enterrement dut être fort solennel, car le grand mystique Ibn' Arabi de Murcie dit y avoir assisté ; sur la mule qui transportait ses restes, il y avait d'un côté sa dépouille et, de l'autre, faisant contrepoids, ses livres. Un texte qui figure dans le *Kulliyāt* laisse à penser qu'il mourut des séquelles d'une arthrite dont il souffrait depuis sa jeunesse et qu'il avait contractée à la suite d'une poussée de fièvre rhumatismale mal soignée dans son enfance.

On pense qu'il eut au moins cinq enfants. Les noms de deux d'entre eux sont connus : Abū Muhammad' Abd Allāh ibn Ruchd qui fut médecin, philosophe et cadī, comme son père, et Abū-l-Qāsim. Muhammad ibn Ruchd, mort en 612/1215, qui occupa aussi la charge de cadī. On ignore le nom de ses autres fils, mais l'on sait qu'ils furent aussi cadis en Andalousie. De ses petits-enfants, seul est connu Abū-l-' Abbās Yahyā b. Qāsim ibn Ruchd, juge à son tour.

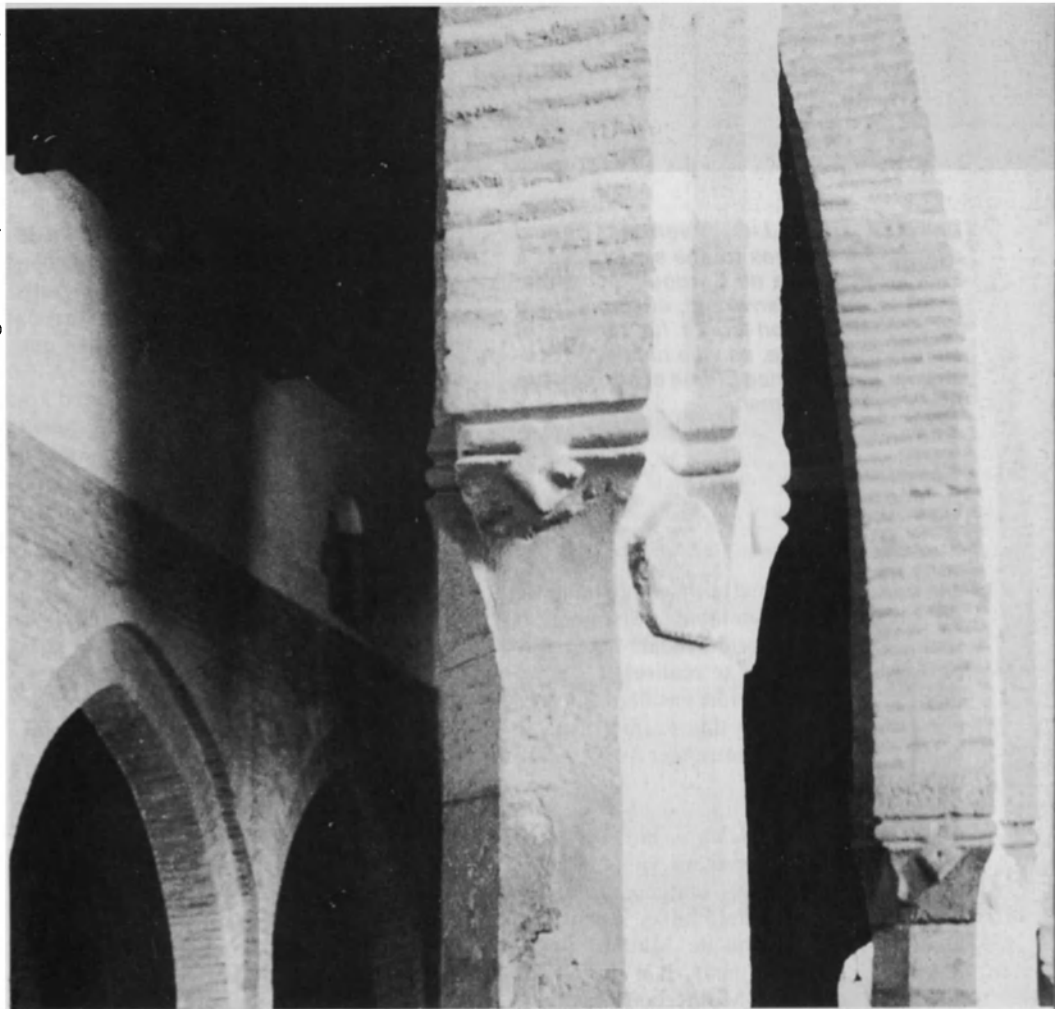
Les écrits d'Averroès forment une masse impressionnante. On lui attribue non moins de 127 ouvrages, quoique 84 seulement puissent vraiment être de lui ; 55 d'entre eux nous sont parvenus dans leur intégralité et 8 sont conservés en partie. Ces ouvrages constituent une encyclopédie complète, scientifique, juridique, médicale, philosophique et théologique. Suivant les formes particulières du savoir médiéval, une partie de cette œuvre est échafaudée à partir de la lecture des corpus doctrinaux hérités de l'Antiquité (*Corpus aristotelicum* pour la philosophie, *Corpus galenicum* pour la médecine, etc.). C'est pourquoi la scolastique chrétienne a considéré qu'Averroès avait écrit trois sortes de commentaires d'Aristote (en fait il s'agit de trois *expositions* de la philosophie) et l'appela le Commentateur. Mais à côté de ces expositions d'Aristote, de Platon, d'Euclide et de Galien, il écrivit aussi de nombreux ouvrages d'une conception plus personnelle, comme le *Kitāb al-Kulliyāt* (*Livre des généralités de la médecine*), la grande encyclopédie juridique (*Kitāb al-Bidāya, Exposition claire*), la célèbre défense de la philosophie face aux théologiens les plus dogmatiques, *Tahafūt al-Tahafūt* (*L'écroulement de « L'écroulement des philosophes »* de al-Gazālī), les écrits théologiques *Fasl al-Maqāl* (*Court traité, sur la concordance entre la révélation et la sagesse*) et *Kašf' an manāhi' q* (sur l'interprétation du texte révélé).

Sous l'apparence scolastique qui caractérise les « formes » et la « méthode » du savoir médiéval, se cache la distinction

entre les connaissances scientifiques et philosophiques d'une part et la théologie de l'autre, l'idée d'une sagesse humaine indépendante, voire d'une société entièrement civile. Il n'est donc guère étonnant que ces idées, lorsqu'elles atteignent la chrétienté médiévale aient produit une véritable commotion intellectuelle et que l'on ait taxé leur auteur d'athée et de blasphémateur. Par ailleurs, ses écrits naturalistes et médicaux font maintes références à de nombreuses observations empiriques sur l'astronomie, les tremblements de terre, la croissance des plantes, la viande et la laine de brebis, et même sur les nourritures de son temps, dont il nous livre quelques recettes : celle du *rehogo* (sorte de viande mijotée), celle des populaires œufs frits, des aubergines et de l'eau d'orge, toujours caractéristiques de la cuisine espagnole.

Il joignait à sa grande humanité une profonde tendresse envers sa Cordoue natale, qu'il considérait comme la terre la plus belle, et ses compatriotes qu'il tenait pour les plus intelligents de son époque. En revanche, ses écrits sont particulièrement durs à l'égard des tyrans de tous les temps et surtout du sien. « Il n'est de pire condition que celle du tyran » écrit-il à maintes reprises en insistant dans sa théorie sociale sur l'analyse de ce qui deviendra par la suite la fameuse *dialectique du maître et de l'esclave*, d'origine platonicienne, et qui sera rendue célèbre par Hegel. Il fut aussi le premier — et peut-être le seul — des penseurs du Moyen Age à dénoncer la situation des femmes dans la société de l'époque où « elles sont pareilles à des plantes », écrit-il, ►

Photo © Diodoro Urquía, Saldueño, Soría, Espagne



A la fin de sa vie, Averroès fut exilé à cause de ses idées peu orthodoxes au sud de Cordoue, à Lucena. A cette ville aux fortes racines juives était liée la famille de Maïmonide. Ci-contre, arcades de la vieille synagogue devenue aujourd'hui l'église Saint-Jacques.



En 1198 après J.-C., Averroès, auquel avaient été rendues toutes ses charges à la cour almohade de Cordoue, accompagna le sultan à Marrakech, où il mourut le 10 décembre. Son corps fut ramené et enterré à Cordoue, sa ville natale. Ci-dessus, la place Djemaa El-Fna et son célèbre marché, à Marrakech.

connu sous le nom de Maimonide et aussi de *Rambam* (anagramme de Rabbi Moshe ben Maymūn) était établie depuis longtemps déjà à Cordoue. Mais quand Averroès arriva à Lucena, il y avait trente ans que Maimonide vivait au Caire.

Les Banū Maymūn, qui se vantaient d'appartenir à la lignée du roi David, étaient tout aussi fiers de leurs racines andalouses. Installé à Cordoue, connu et considéré au sein de la communauté juive cordouane, c'est dans cette ville que Rabbi Isaac ben Maymūn, le père de Maimonide, engendra son fils qui, selon la tradition, serait né à l'heure de la sieste le samedi 14 nisan 4896 de la Création (30 mars 1135). Et c'est là qu'il fit ses humanités arabes et hébraïques, qu'il s'initia à la religion d'Abraham et de Moïse. Mais en 542/1147, l'armée almohade menaçant Cordoue, Rabbi Isaac et sa famille, dont ses deux fils David et Moïse, quittèrent la ville et se réfugièrent à Grenade où ils vécurent deux ans (1149-1150) avant de se rendre à Almería où Moshe ben Maymūn acheva sa formation. Cette ville étant à son tour menacée par les Almohades, Rabbi Isaac et les siens durent l'abandonner au début de l'an 1160 et allèrent s'établir à Fès où ils durent dissimuler à

l'extérieur ('*amūsīm*) leur foi en Abraham et en Moïse, tout en continuant de la respecter scrupuleusement dans le privé. A Almería et à Fès, Maimonide paracheva sa formation scientifique, philosophique et théologique, et c'est dans la seconde qu'il commença à écrire son œuvre.

Craignant pour leur sécurité, Rabbi Isaac et sa famille décidèrent d'émigrer en Orient, et le samedi 4 iyar 4927, 18 avril ►

► car on ne leur permettait pas de connaître un plein épanouissement personnel et social. Pour lui, la société idéale serait celle où l'ordre nécessaire se réaliserait « librement », où l'on ne ferait pas de différence entre « le mien et le tien », où nul ne se considérerait comme étranger à la communauté des hommes.

Maimonide « l'Andalou », juif universel. L'exil d'Averroès, pendant vingt mois, à Lucena, ville autrefois fameuse pour son importante communauté juive, fit naître la légende des rapports de Maimonide et d'Averroès. Par malheur, il n'en fut pas ainsi. La famille de Moshe ben Maymūn,

La ville marocaine de Fès fut une étape importante au cours du long voyage forcé qui emmena Maimonide d'un lieu à un autre avec les siens. Là, pendant cinq ans, il paracheva sa formation scientifique et philosophique et commença à écrire son œuvre. En bas à droite, cette vieille fenêtre obstruée de la maison des Maymon à Fès fut peut-être celle du cabinet de travail du penseur. La façade conserve encore huit des douze coupes de bronze qui l'ornaient au 12^e siècle et servaient, semble-t-il, au philosophe et savant pour ses calculs astronomiques liés au Soleil. En haut à droite, bibliothèque de la mosquée al-Qarawiyyīn (859 après J.-C.), la plus ancienne et la plus importante de la ville.



Photo Unesco-Dominique Rogier

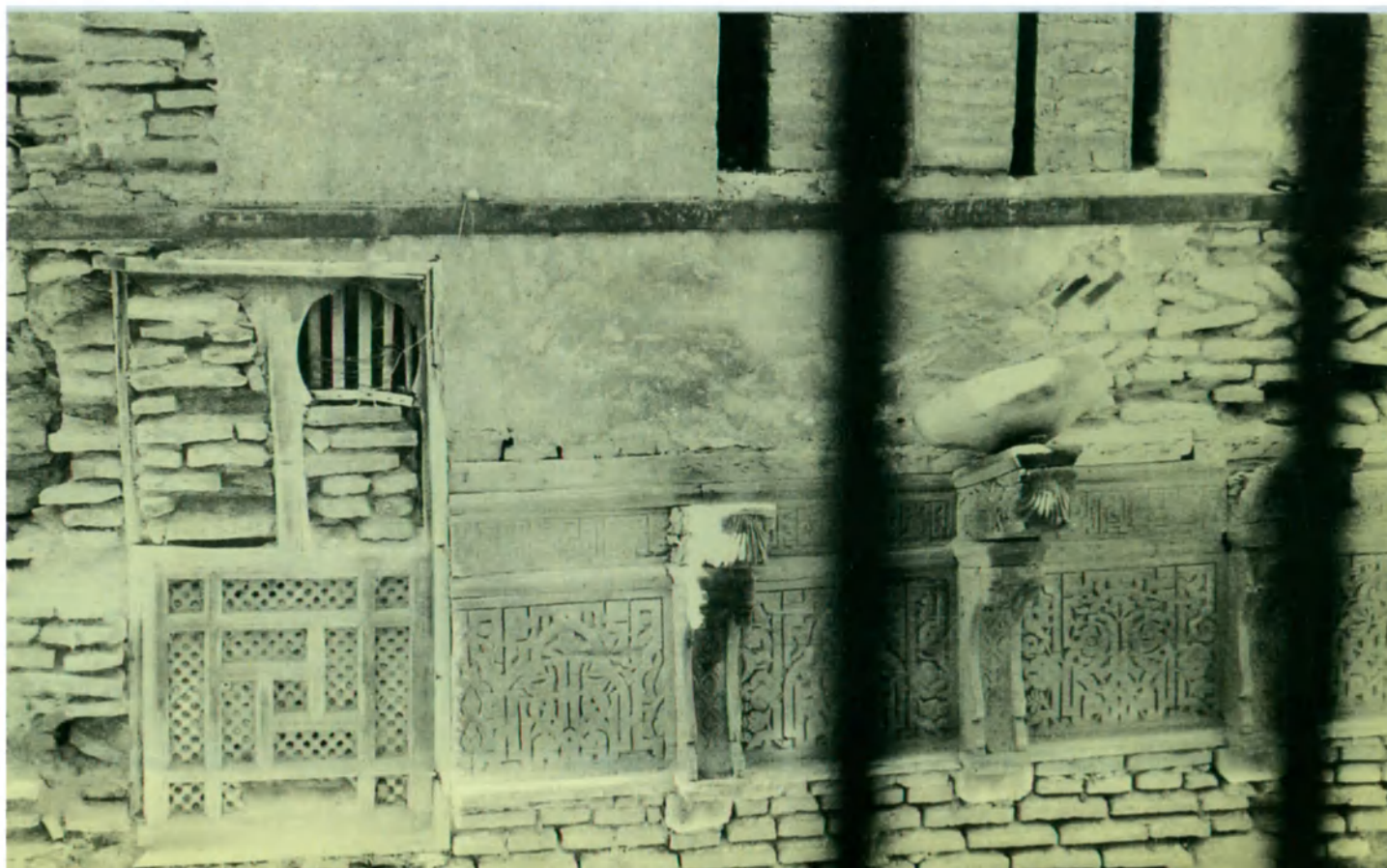


Photo © Diodoro Urquía, Saldueño, Soria, Espagne

► 1165 de notre ère, ils embarquèrent pour la Palestine, arrivant à Akko (Saint-Jean-d'Acre) le 3 sivân (16 mai) après une pénible traversée où ils faillirent périr. Ils séjournèrent six mois à Saint-Jean-d'Acre, visitèrent ensuite Jérusalem et Hébron pour aller prier sur les ruines du Temple et sur la tombe des Patriarches. D'après la tradition, il n'y avait alors à Jérusalem que quatre familles juives ; la ville n'était qu'un amas de ruines et c'est à elle que Maimonide semble faire allusion lorsqu'il dit que de telles ruines sont le fruit des luttes entre les hommes : « Que Dieu me donne force en toutes choses et m'aide à tenir mes promesses, et de même que j'ai prié là devant ces ruines, qu'il me soit accordé à moi et à tout Israël de voir bientôt la Terre Sainte restaurée et délivrée de sa déchéance. »

La famille de Rabbi Isaac partit pour l'Égypte et vécut un certain temps à Alexandrie ; Maimonide avait alors trente et un ans ; la mort de son père fut pour lui une nouvelle cause de douleur en même temps qu'elle posait le problème de sa propre subsistance. Mais le deuil causé par la perte de l'auteur de ses jours fut adouci par les innombrables témoignages de sympathie qu'il reçut de toutes parts, y compris de pays très éloignés de l'Égypte ; quant aux soucis de la vie quotidienne, ils furent résolus par son jeune frère David qui profita de l'héritage paternel pour monter un commerce de pierres précieuses. Ce fut probablement l'intransigeance des *littéralistes* juifs d'Alexandrie qui l'obligea à quitter

cette ville pour Fustat, le vieux Caire, où il termina son grand commentaire de la *Mishna* en 1168.

Mais il fut encore une fois frappé par le malheur. Son frère David, auquel il était profondément attaché et qu'il n'oubliera jamais, mourut (peu après ce fut le tour de son épouse), et de nouveau il dut songer à gagner sa vie. Comme il ne voulait pas dépendre de sa communauté, il décida de subvenir à ses besoins en exerçant la médecine. C'est ainsi qu'il fit la connaissance de al-Fādīl, vizir et secrétaire du célèbre Saladin (Salāh ad-Dīn) qui le nomma médecin de la Cour, ce qui contribua à accroître sa réputation. Sans doute fut-ce à cette époque qu'il se maria avec la sœur d'un autre secrétaire royal du nom de al-Māfī, qui lui-même épousa une sœur de Maimonide dont il eut un fils appelé Ibrāhīm.

En 1177, Maimonide fut nommé *naḡgid* (prince) de la communauté juive, nomination qui était à la fois une reconnaissance de sa personne au sein de cette communauté et un geste de Saladin en faveur des Israélites, car le poste était vacant depuis des années en raison d'irrégularités commises par son prédécesseur. Jamais Maimonide n'accepta que les juifs le désignent par ce titre, mais les Arabes, qui ne se sentaient pas concernés par une telle modestie, le lui donnaient dans leurs écrits. Maimonide se distingua, dans l'exercice de ses fonctions, par son humilité et son sens libéral. Et malgré cette charge et son inlassable activité en tant que médecin, il parvenait à terminer en 1180 la

Mishne Tora, commencée douze ans auparavant.

Ses biographes nous décrivent sa longue journée de labeur. Il se levait dès l'aube pour se rendre à cheval à la Cour qui se trouvait au Caire de l'époque, situé à plusieurs kilomètres au nord de Fustat. Il y enseignait la philosophie et la médecine, et soignait les malades du Palais. Rentré chez lui au début de l'après-midi, il expédiait les affaires officielles et recevait ses nombreux patients, pour la plupart des pauvres et des nécessiteux. Parfois, leur affluence était telle et lui-même se sentait si fatigué qu'il devait se mettre au lit d'où il poursuivait ses consultations.

En 1165 après J.-C., Maimonide et sa famille embarquent à Ceuta pour la Palestine. Après leur arrivée à Saint-Jean-d'Acre, où ils séjournent un certain temps, ils visitent Jérusalem et d'autres lieux saints du judaïsme. Un peu plus tard, ils partent pour l'Égypte et s'installent à Fustat, le vieux Caire. Là, Maimonide écrit la plus grande partie de son œuvre et occupe d'importantes fonctions : il est notamment le médecin de Saladin et de sa cour. Page ci-contre, la synagogue Ben Ezra de Fustat, située à proximité de l'endroit où se trouvait la maison de Maimonide et dans laquelle lui et sa famille venaient sans doute pour le culte. Ci-dessous, la mosquée al-Azhar, dont la construction fut commencée en 970 après J.-C.

Photo Unesco-V. Atzezaghi



C'est pourtant de cette période — 1185-1200 — que datent son œuvre la plus universelle et la plus importante, le *Guide des égarés*, écrit en arabe (*Dalālat al-hā'irin*), et la quasi totalité de ses livres ainsi que toute sa correspondance. A cette même époque, en 1190 exactement, arrivèrent en Egypte les écrits d'Averroès, comme l'atteste Maimonide lui-même qui estime que le penseur de Cordoue « interprète Aristote selon une méthode adéquate et sûre ». Néanmoins, les penseurs arabes qui l'influencèrent sont al-Mu' tazila, al-Fārābī et Avempace (ibn Bāyya), et sans doute aussi l'Andalou Ibn Tufayl, si l'on considère le sens parallèle des prologues que nos deux penseurs ont écrits à leurs deux principaux ouvrages.

La renommée de Maimonide, tant en raison de ses activités et de ses écrits médicaux que de son livre le *Guide des égarés*, se répandit dans le monde arabe et dans les communautés juives. Ainsi en 1195 parvint au Caire une lettre de la communauté israélite de Lunel, en Provence, qui lui reconnaissait la plus haute autorité dans le domaine de la pensée rabbinique. Maimonide vivait alors des heures difficiles, car il était malade et en butte à l'hostilité des plus intransigeants. Mais des lettres comme celles de Lunel et, plus tard, l'estime du sultan al-Afdal, fils aîné et successeur de Saladin, mirent un baume sur ses plaies morales et physiques. Quand les savants de Lunel reçurent l'exemplaire du *Guide des égarés* qu'ils avaient demandé à Maimonide, ils chagrèrent le juif séfarade Samuel ben Tib-

bon de le traduire en hébreu. Tâche ardue, certes, mais dont il vint à bout le 30 novembre 1204. La traduction porte le titre hébreu de *Môrê Nebûkhîn*. Samuel ben Tibbon pensait la remettre lui-même à Maimonide, mais celui-ci rendit l'âme dans la nuit du 20 tebet 4965 de la Création (13 décembre 1204). Suivant ses dernières volontés, son corps fut transporté à Tibériade, en Terre Sainte, où on l'enterra.

L'œuvre de Maimonide est considérable. Soulignons notamment ses nombreux écrits médicaux dont certains, encore inédits, sont en voie de publication et qui, par leur science, marquent un grand progrès sur le plan thérapeutique, progrès comparable à celui des « nouveaux médecins » andalous, comme les appelait Averroès, autrement dit ceux de la famille de Banû Zhur, le célèbre médecin connu sous le nom latin d'Avenzoar. A noter également son commentaire de la *Mishna* (Le luminaire), l'impressionnante *Mishne Tora* et surtout le *Guide des égarés*², le livre hébreu le plus décisif depuis l'*Écriture sainte*. C'est pourquoi, après la mort de Maimonide, on en vint très vite à dire dans les communautés juives : « Entre Moïse et Moïse, nul n'est comparable à Moïse » ; autrement dit, Maimonide est le *second Moïse* du peuple hébreu. ■

1. Chrétiens espagnols qui vivaient sous la domination musulmane et conservaient leur religion et même leur organisation ecclésiastique. N.D.L.R.

2. On traduit aussi parfois : le *Guide des indécis* ou le *Guide des perplexes*. N.D.T.

MIGUEL CRUZ HERNANDEZ, chercheur espagnol, est titulaire de la chaire de pensée islamique à l'Université autonome de Madrid. Il a enseigné auparavant dans les universités de Grenade et de Salamanque. Auteur de multiples articles et études, il a également écrit un grand nombre d'ouvrages, entre autres : *Histoire de la pensée dans le monde islamique* (1981), *Histoire de la pensée de al-Andalus* (1985) et *Averroès, vie, œuvre, pensée et influence* (sous presse).

Ainsi qu'il en avait exprimé le désir, la dépouille mortelle de Maimonide fut transportée de Fustat à Tibériade (Israël) où elle fut enterrée. Ci-dessous, épitaphe en anglais et en hébreu figurant sur sa tombe, autrefois nue et recouverte aujourd'hui d'un petit abri.



Photo © Diodoro Urquiza, Saldueño, Sonra, Espagne

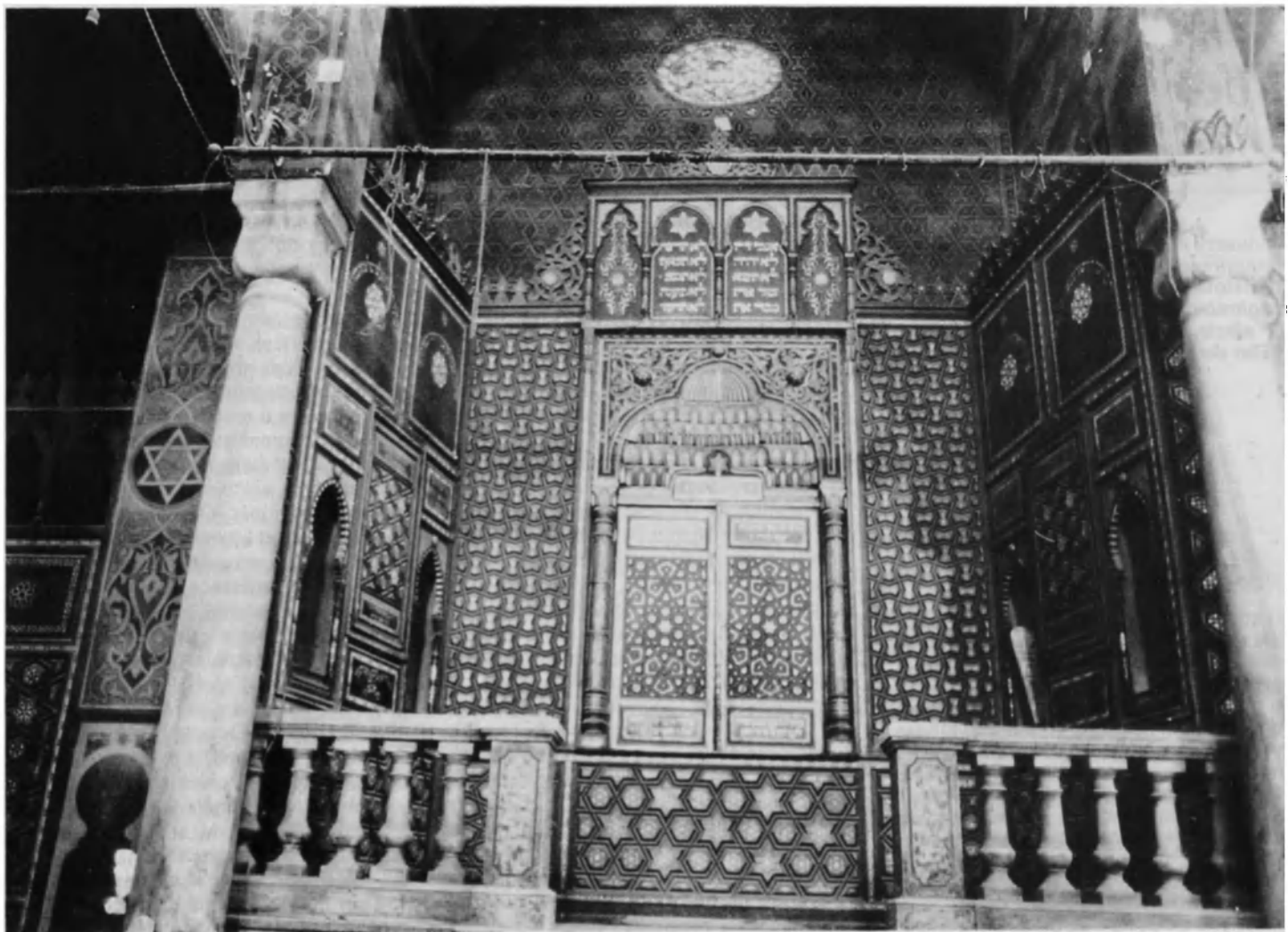


Photo © Diodoro Urquiza, Saldueño, Sonra, Espagne

Deux médiateurs de la pensée médiévale

par Mohammed Arkoun



Photo © Orientalabteilung, Preussischer Kulturbesitz, Staatsbibliothek, Berlin-Ouest

Manuscrit arabe du Grand commentaire et paraphrase des Seconds Analytiques d'Averroës, rédigé en écriture maghrébine par un copiste anonyme du 12^e siècle. Il est conservé à la Bibliothèque d'Etat de Berlin-Ouest.

IBN Ruchd et Mūsā ibn Maymūn, plus connus en Occident sous les noms d'Averroès et de Maimonide, ont dominé le 12^e siècle par la puissance de leur pensée, l'ampleur et la variété de leurs écrits, la continuité et la fécondité de leur engagement intellectuel au service de leurs communautés respectives et, enfin, la force de leur rayonnement dans l'Occident latin.

Tous deux naquirent à Cordoue, capitale brillante de l'Andalousie musulmane, dans des familles de juges (cadi pour les musulmans, rabbi pour les juifs), le premier en 1126, le second en 1135. L'un et l'autre séjournèrent au Maroc : Averroès à Marrakech où il devint le protégé du souverain almohade Abū Ya' qūb (1163-1184), puis de Ya' qūb al-Mansūr (1184-1199) et où il mourut en 1198 ; Maimonide à Fès où il se réfugia en 1160. En 1165 Maimonide trouva à nouveau refuge au Caire où il occupa de hautes fonctions (chef de la communauté juive, médecin d'al-Fādil, qui fut le vizir de Saladin) et mourut en 1204, six ans seulement après Averroès.

Naître dans une famille de magistrats appelés à appliquer les normes de la Loi religieuse dans une société totalement soumise aux dogmes de religions révélées, être soi-même juge ou docteur de la Loi et pratiquer, cependant, des sciences séculières rassemblées sous le nom de philosophie : c'est là le signe d'une société et d'un temps. La confrontation entre religions révélées et tradition philosophique grecque remonte à Philon d'Alexandrie et aux Pères de l'Eglise et s'intensifia en climat islamique à partir du 3^e siècle de l'Hégire (9^e siècle après J.-C.). Maimonide se réclame expressément du philosophe musulman al-Fārābī (878-950) et, s'il émet certaines réserves sur Ibn Sīna (Avicenne, 980-1037), il le respecte. Il reconnaît sa dette envers Averroès qui, récapitulant quatre siècles de recherche menée par les Arabo-musulmans, porte la philosophie aristotélicienne à l'expression la plus fidèle qui soit au 12^e siècle.

C'est dans cette perspective historique qu'il convient de situer le travail de nos deux penseurs. Je les nomme « médiateurs » parce qu'ils ont beaucoup fait pour concilier la philosophie rationnelle avec le donné révélé et qu'ils ont créé un langage métathéologique qui a permis une communication durable entre les trois grandes communautés religieuses issues du même

phénomène initial de la Révélation, mais irrémédiablement divisées, opposées par des systèmes théologiques d'exclusion réciproque.

Aujourd'hui encore, chrétiens et juifs répugnent à reconnaître une dette intellectuelle et culturelle envers la pensée arabo-islamique classique ; certains penseurs juifs, notamment, vont jusqu'à omettre de rappeler qu'une grande partie de l'œuvre de Maimonide a été conçue et rédigée en langue arabe. Certains biographes rapportent même que Maimonide se serait converti à l'islam ; même si cette conversion a pu se produire sous la contrainte, ce fait aide à comprendre les possibilités de communication culturelle et les clivages dogmatiques et rituels entre les communautés religieuses au Moyen Age.

En tout cas, il est important de souligner que les œuvres des deux penseurs touchent à la fois à la philosophie et aux sciences religieuses. C'est Averroès qui, en approfondissant le rationalisme d'Aristote dans ses commentaires très denses, a créé les nouvelles conditions intellectuelles dont Maimonide pour les juifs, saint Thomas d'Aquin pour les catholiques, ont tiré profit pour élaborer des systèmes théologiques qui ne sont pas entièrement périmés de nos jours.

Contre le néo-platonisme des philosophes « orientaux », la faiblesse dialectique des théologiens musulmans ash' arites¹, le dogmatisme simpliste et légaliste des Juristes, Averroès a tenté de faire prévaloir la méthode démonstrative (Analytique), le raisonnement dialectique (Topique), l'argumentation oratoire (Rhétorique), les catégories logiques (Organon), qui définissent l'attitude et la pratique philosophiques d'Aristote. Dans cet effort de rationalisation de la connaissance, Averroès ne semble pas avoir rencontré l'apport mu' tazi-². Cette importante école qui fit tant, du deuxième au quatrième siècle de l'Hégire (du 8^e au 10^e siècle après J.-C.) pour restaurer la confiance dans la raison, n'a pu être diffusée dans l'Occident musulman (al-Andalus et Maghreb) à cause de l'opposition des juristes malékites³, ces mêmes juristes qui firent bannir Averroès à la fin de sa vie.

La position politique et sociale des juristes (*fuqahās*) est une donnée permanente de l'histoire de l'activité intellectuelle et de la pensée religieuse en Occident musulman.

Manuscrit en parchemin de la deuxième partie du Guide des égarés de Malmonide, dans la traduction en hébreu faite par Samuel ben Tibbon, un juif de Provence, du vivant de l'auteur. Dans une lettre adressée à son coreligionnaire, Malmonide lui donna des conseils sur l'art de bien traduire. Ce manuscrit est antérieur à 1356 après J.-C., date à laquelle on sait, en effet, qu'il fut mis en gage (peut-être dans la ville espagnole de Huesca). Le titre de l'œuvre se détache ici sur un décor floral assorti d'animaux dans le bas de la page.

Une forte pression idéologique a imposé partout l'école malékite comme l'expression exclusive de l'islam. Après la chute du Califat de Cordoue (1031), la dislocation du pouvoir musulman en « Royaumes de Taïfas », la pression grandissante de la « Reconquista » (la reconquête chrétienne), l'Islam nourrit une idéologie de combat (*jihād*) pour mobiliser le grand nombre, ce qui favorisa le rôle des juristes et, plus encore, des prédicateurs populaires. Plutôt que de parler de « fanatisme » des Almoravides et des Almohades, l'historien doit restituer les conditions sociales et idéologiques de l'exercice de la pensée en Occident musulman.

Les difficultés rencontrées par Averroès, la conversion, feinte ou sincère, de Maimonide, illustrent un climat général et, au-delà du cas andalou, la vieille tension entre sciences dites rationnelles ou intruses (*'aqliyya-dakhila*) et les sciences dites religieuses ou traditionnelles (*dūniyya-naqliyya*) en Islam. La lutte entre mu' tazilisme et hanbalisme⁴ à Bagdad au 3^e siècle de l'Hégire (9^e siècle après J.-C.) traduit à la fois un clivage socio-culturel et une frontière philosophique au sujet des facultés, des voies et des lieux de la connaissance.

Al-Ghazālī (1058-1111 après J.-C.)⁵ avait conféré à cette opposition une dimension spéculative qui a retenu, un siècle plus tard, toute l'attention d'Averroès. Dans son *Ihyā' 'Ulūm al-dīn* (Vivification des sciences religieuses), il a mené le combat contre le littéralisme desséchant des juristes, les constructions gnostiques des ésotéristes (*al-Bāṭiniyya*) et les déviations hérétiques des philosophes (*falāsifa*) — tout cela au nom d'une religion spirituelle ouverte à la connaissance rationnelle dans les strictes limites du donné révélé qui échappe à l'investigation critique.

Averroès a choisi al-Ghazālī comme interlocuteur pour faire progresser philosophiquement (on dirait aujourd'hui « scientifiquement ») la question cruciale des rapports entre philosophie et religion. Dans son *Traité décisif sur l'accord de la Loi religieuse et de la philosophie* (*Faṣl al-maqāl fīmā bayn al-sharī' a wal-hikma min al-iti-sāl*), Averroès répondait à celui de al-Ghazālī intitulé *Distinction radicale entre islam et impiété* (*Faysal al-tafriqa bayn al-islām wal-zandaqa*). Dans *L'incohérence de l'incohérence* (*Tahāfut al-tahāfut*), il a également réfuté un autre ouvrage de al-Ghazālī ▶



Photo © Bibliothèque bodlienne, Oxford, Royaume-Uni



Photo © Bibliothèque bodlienne, Oxford, Royaume-Uni

Page d'un manuscrit en papier de la Mishne Tora (Répétition de la Loi) de Maimonide en bas de laquelle on peut lire cette phrase, écrite de sa main : « Corrigé de mon livre fait par moi, Moshe, fils du rabbin Maymon — béni soit le souvenir de ce juste ». C'est la plus ancienne signature de Maimonide qu'on connaisse. La Mishne Tora, œuvre rabbinique capitale de Malmonide, est une codification, vaste et détaillée, de toutes les lois et règles propres au judaïsme post-biblique, dont les principes de base philosophiques sont aristotéliens. De toutes ses œuvres maîtresses, c'est la seule qu'il ait écrite en hébreu.

► intitulé *L'incohérence des philosophes* (*Tahâfut al-falâsifa*). Plus généralement, il a disqualifié la méthode des théologiens (les *Mutakallimûn*) dans son *Dévoilement des voies des démonstrations probantes* (*Kashf 'an manâhij al-adilla*). Il a également rédigé un important traité des sources-fondements du droit : *Bidâyat al-Mujtahid*.

Tous ces ouvrages prouvent à quel point Averroès a voulu demeurer un penseur musulman prenant en charge intellectuellement avec toute sa culture philosophique — la connaissance scientifique de l'époque — tous les problèmes nés de la confrontation entre le donné révélé coranique et l'attitude philosophique la plus stricte. Les commentateurs latins et, à leur suite, Ernest Renan, ont mutilé la pensée d'Averroès en ne prenant en considération que le commentateur d'Aristote ; les musulmans, de leur côté, se sont tellement méfiés du philosophe qu'ils ont également oublié le penseur.

Maimonide pour les juifs, saint Thomas d'Aquin pour les chrétiens (alors tous catholiques) ont repris pour leurs communautés respectives le projet intellectuel d'Averroès : ils ont utilisé les mêmes disciplines philosophiques, les mêmes cadres de pensée, le même appareil conceptuel pour systématiser le donné révélé reçu dans chaque tradition. La grande préoccupation, dans les trois cas, l'harmonisation de la foi et de la raison, de la Loi religieuse et des

connaissances nécessaires ou universaux, du langage religieux et des procédures et catégories de la logique d'Aristote. La Torah, le Droit canon, la *Shari'* a conservé la primauté : elles expriment les commandements de Dieu explicités par les docteurs de la Loi dûment exercés dans les méthodes de l'exégèse de la parole divine. Les difficultés ne surgissent pas à propos des normes ainsi déduites de la Révélation, mais concernent plutôt les fondements dogmatiques de la Loi elle-même. La confrontation avec la philosophie a porté sur trois points essentiels : la création du monde, la causalité, la destinée de l'âme (immortalité et dualité âme/corps).

On n'entrera pas ici dans les discussions subtiles à propos de ces questions que la science moderne a totalement déplacées vers d'autres niveaux de la recherche ; il est plus intéressant, semble-t-il, de montrer en quoi Averroès et Maimonide ont été et restent aujourd'hui encore, des médiateurs entre trois communautés renvoyant à trois destins historiques.

La pensée et la culture d'expression arabe ont connu leur plein épanouissement au 6^e siècle de l'Hégire/12^e siècle de l'ère chrétienne grâce aux grandes œuvres produites en Orient comme en Occident musulman depuis le 2^e siècle de l'Hégire/8^e siècle de l'ère chrétienne. La suprématie intellectuelle et scientifique du monde arabe

« C'est Averroès qui, en approfondissant le rationalisme d'Aristote dans ses commentaires très denses, a créé les nouvelles conditions intellectuelles dont Maimonide pour les juifs, saint Thomas d'Aquin pour les catholiques, ont tiré profit pour élaborer leurs systèmes théologiques. » (M. Arkoun) Médiateur, au sens le plus fort du terme, Ibn Ruchd rendit possible la tentative de concilier philosophie rationnelle et foi révélée, qui allait caractériser toute la scolastique occidentale et, en particulier, celle de Thomas d'Aquin. Il exerça ainsi une influence considérable sur la philosophie européenne du Moyen Âge et des siècles suivants, même si ses idées, par leur nouveauté et leur audace, firent souvent scandale auprès des défenseurs de la tradition tant chrétienne qu'islamique. Ci-dessous, Averroès, détail de Le triomphe de saint Thomas, fresque de Andrea de Firenze, peintre italien du 15^e siècle, qui se trouve dans la « chapelle des Espagnols » de l'église Santa Maria Novella de Florence. Cette effigie du philosophe est reproduite en partie sur la couverture de notre numéro.

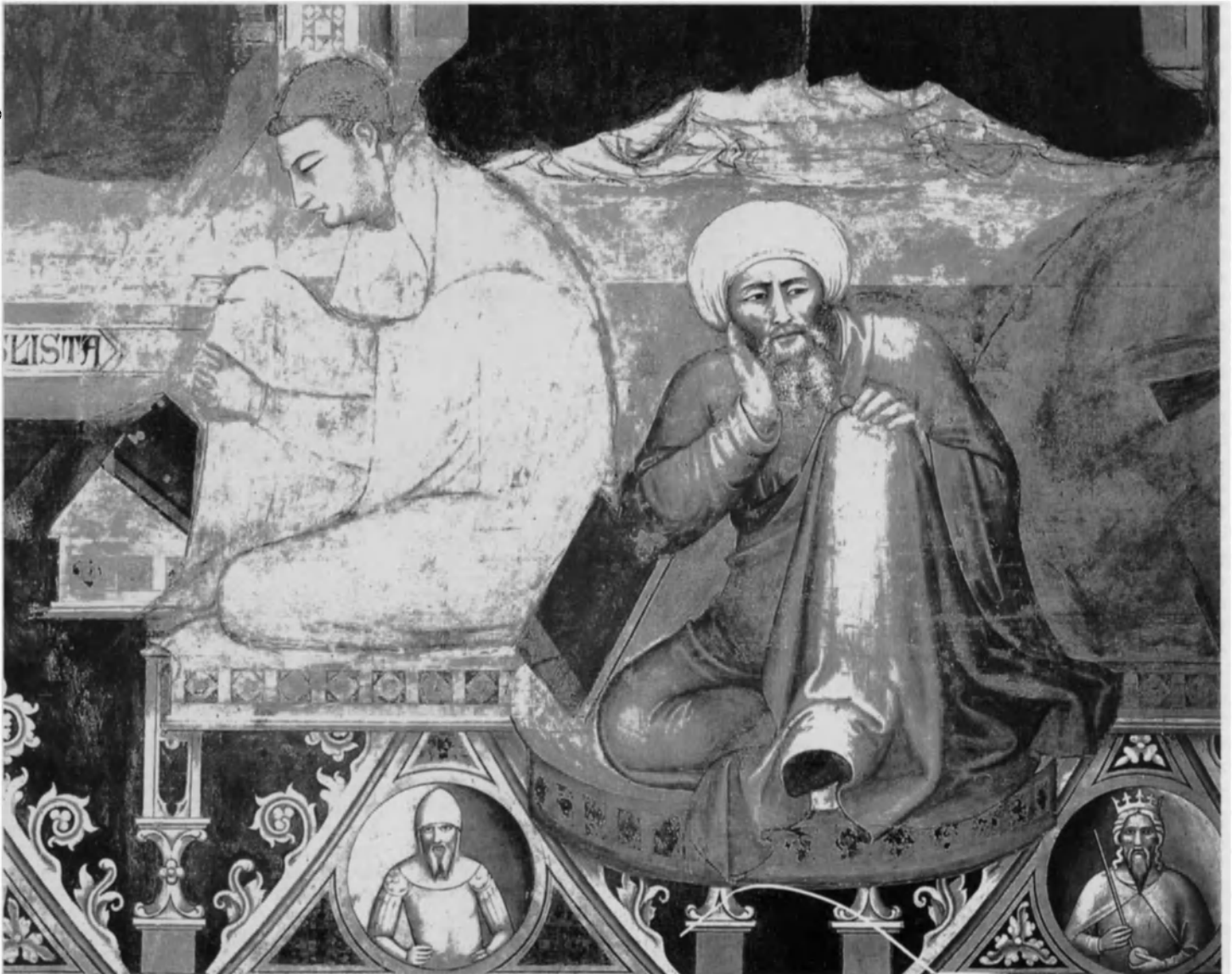


Photo © Scala, Florence

d'alors est soulignée par les traductions en hébreu et en latin d'un grand nombre d'ouvrages de philosophie, de médecine, de sciences naturelles, composés en arabe par des chercheurs qui n'étaient pas tous musulmans. Les juifs et les chrétiens qui vivaient dans l'espace culturel arabe pensaient et écrivaient directement en arabe, enrichissant ainsi une sphère de connaissances et une activité intellectuelle qui dépassaient les limites dogmatiques fixées par le credo de chaque communauté. Maimonide compte parmi les plus grands penseurs de confession juive qui ont conçu et rédigé leur œuvre en arabe dans cet espace de convergence intellectuelle et culturelle qui représentait notamment la philosophie selon l'acceptation et la pratique médiévales.

Cependant, ses œuvres ont été très vite traduites en hébreu. Dès 1204, son *Guide des perplexes* a été traduit en hébreu par Samuel ibn Tibbon, ce qui a entraîné l'oubli par les juifs du climat intellectuel et des valeurs culturelles où Maimonide a grandi, travaillé, écrit. Aujourd'hui, la tension idéologique entre Arabes et Israéliens est telle que beaucoup de juifs répugnent à considérer les attaches profondes du grand penseur avec la pensée d'expression arabe. C'est précisément cette situation qui rend plus précieuse encore le rôle historique de médiateur joué par Maimonide.

On peut en dire autant de saint Thomas d'Aquin, bien qu'il ait conçu et écrit toute son œuvre en latin. Sa dette intellectuelle envers Averroès notamment le désigne également comme témoin et animateur d'un système de pensée et d'existence humaine fondé sur un système axiologique commun à l'espace mental médiéval de ce que j'ai appelé les « sociétés du Livre »⁶. J'appelle ainsi toutes les sociétés qui ont fondé leur ordre, leur existence et leur culture sur le phénomène de la Révélation (un Dieu vivant, unique, se manifestant aux hommes dans l'histoire pour leur communiquer ses commandements qui deviennent sources de la Loi) et sur la culture philosophique privilégiant la quête d'une cohérence rationnelle. Ces deux grands axes — Révélation et rationalité scientifique et philosophique — ont imposé à toute la pensée médiévale, quelles qu'aient été ses références religieuses particulières, une tension éducative avec une alternance de la suprématie exercée tantôt par la religion et la tradition « orthodoxe », tantôt par la raison. Toute la pensée médiévale a été marquée par cette dualité : comment harmoniser le donné révélé et les contraintes nécessaires de la raison.

Averroès et Maimonide ont atteint pour leur compte personnel un réel équilibre qu'ils ont voulu exprimer dans un système de pensée hautement élaboré, intégrant à la fois les connaissances rationnelles (la philosophie) et la Loi religieuse, la *Shari'a*, avec toutes ses techniques d'élaboration, la *Tora* avec toute la tradition rabbinique — Maimonide a écrit le *Mishne Tora* (La répétition de la Loi) qui rassemble la Loi orale, Mishna, et le Talmud.

Les interprètes rationalistes de nos deux penseurs ont cru pouvoir ou devoir les tirer vers la raison « pure » et une philosophie sinon totalement séculière, du moins dis-



Autre manuscrit en parchemin de la traduction en hébreu, par Samuel ben Tibbon, du Guide des égarés. Il fut copié à Barcelone en 1348 après J.-C. par Levi Ben Ishaq Fijo Caro (fils de Caro), de Salamanque, pour le physicien R. Menahem Besalel, et enluminé, un peu plus tard, dans le style gothique catalan, vraisemblablement par un artiste chrétien. La miniature représente un astronome qui tient d'une main un astrolabe et parle à ses disciples; un spécialiste reconnaît dans ce personnage Aristote en train d'expliquer la création du monde.

tincte de la pensée religieuse. En fait, il faut faire abstraction des fonctions de juge exercées par les deux personnalités dans leurs communautés croyantes ; de même qu'il faudrait tenir à l'écart leurs écrits nettement liés aux « sciences religieuses » de leur époque pour faire d'eux des « philosophes masqués ».

Comme tous les savants de son époque, Maimonide avait une haute idée de sa responsabilité d'« intellectuel » capable

d'explicitier pour tous les croyants les enseignements de la Loi religieuse, tout en tenant compte de la hiérarchie des hommes par rapport aux degrés du savoir. Dans le livre III du *Guide des égarés*, il explique clairement, à l'aide d'une riche parabole, les étapes et les niveaux de toute recherche véritable de Dieu. Je cite tout ce passage parce que les penseurs musulmans ne se sont pas exprimés autrement et parce qu'il illustre cette sphère de convergence intellectuelle, spirituelle et culturelle où s'activaient les meilleurs esprits juifs, chrétiens et musulmans sous la double notion de la révélation et de la culture philosophique.

« J'ouvre mon discours, dans ce chapitre, en te présentant la parabole suivante : le souverain était dans son palais, et ses sujets étaient en partie dans la ville et en partie hors de la ville. De ceux qui étaient dans la ville, les uns tournaient le dos à la demeure du souverain et se dirigeaient d'un autre côté, les autres se tournaient vers la demeure du souverain et se dirigeaient vers lui, cherchant à entrer dans sa demeure et à

MAIMONIDE

Une journée de travail de Maimonide

Je vis à Fustat alors que le roi réside au Caire : les deux villes sont à deux journées sabbatiques [chacune équivaut à une lieue] de distance. Mes obligations envers le roi sont très accaparantes. Je dois lui rendre visite chaque matin ; quand il ne se porte pas bien, ou que ses enfants et ses femmes tombent malades, je n'ose pas d'ordinaire m'éloigner du Caire, me voyant contraint de rester au palais presque toute la journée. Il est aussi normal que j'aie à m'occuper de l'un ou l'autre de ses fonctionnaires. Ainsi, je me rends tous les jours au Caire dès que pointe l'aube et je ne m'en retourne à Fustat, s'il ne surgit quelque imprévu qui m'oblige à rester au Caire, qu'aux premières heures de l'après-midi au plus tôt, et tenaillé par la faim.

Je trouve les salles d'attente de ma demeure pleines de gens : juifs et gentils, notables ou gens du peuple, juges et fonctionnaires, amis et ennemis, toute une multitude qui m'attend avec impatience. Je descends alors de ma monture, me lave les mains et entre dans l'antichambre, en priant Dieu qu'ils ne s'impatientent pas pendant que je prends rapidement une légère collation : l'unique repas digne de ce nom que je fasse de la journée. Puis je les reçois, je rédige les ordonnances et les conseille sur le traitement qui convient à leurs maux, et les gens ne cessent d'entrer et de sortir de la maison jusqu'au crépuscule, voire jusqu'à deux heures après la tombée de la nuit, je le jure sur la Loi, et il m'arrive d'être alors à jeun. Quand il fait nuit noire, je suis si las que je me couche sans même avoir pu dire bonsoir.

Ce n'est que le samedi que je peux parler en privé à un juif, ou méditer seul. Ensuite, toute la communauté ou au moins une grande partie de ses membres, se rassemble dans ma maison après le service religieux du matin ; je les conseille alors sur ce qu'il convient de faire la semaine suivante, et nous méditons ensemble un bon moment jusqu'à midi, heure à laquelle ils s'en vont. Certains reviennent [l'après-midi] étudier avec moi jusqu'à la prière du soir. Ainsi s'écoulaient mes journées.

Lettre à Samuel ben Tibbon, septembre 1199



Photo © Diodoro Urquía, Salduero, Soria, Espagne

L'homme est social par nature

Il a été très clairement exposé que l'homme est naturellement un être sociable, et que sa nature [exige] qu'il vive en société ; il n'est pas comme les autres animaux, pour lesquels la réunion en société n'est pas une nécessité. A cause de la composition multiple de cette espèce [humaine], — car, comme tu le sais, elle est ce qu'il y a de plus composé, — il y a, entre ses individus, une différence tellement variée qu'on ne trouve presque pas deux individus en harmonie sous un rapport moral quelconque, pas plus qu'on ne pourrait trouver deux figures parfaitement semblables (...). Une si grande variation d'individu à individu ne se rencontre dans aucune espèce d'animaux ; au contraire, la différence entre les individus de chaque espèce est peu sensible, excepté chez l'homme. En effet, on peut trouver deux individus qui diffèrent tellement dans chaque qualité morale, qu'on dirait qu'ils appartiennent à deux espèces [différentes] (...). Or, comme l'espèce humaine, par sa nature, comporte cette variation dans ses individus, et comme la vie sociale est nécessaire à sa nature, il est absolument impossible que la société soit parfaite sans qu'elle ait un guide qui puisse régler les actions des individus.

Le guide des égarés, traduction de S. Munk, © éd. G.-P. Maisonneuve et Larose. Paris, 1981, tome 2, chap. XL, pp. 306-307

L'ignorance est la source de tous les maux

Ces grands maux que les hommes s'infligent les uns aux autres, à cause des tendances, des passions, des opinions et des croyances, découlent tous d'une privation ; car tous ils résultent de l'ignorance, c'est-à-dire de la privation de la science. (...) Les partis d'entre les hommes, chacun selon la mesure de son ignorance, s'infligent à eux-mêmes et aux autres des maux qui pèsent durement sur les individus de l'espèce [humaine]. S'ils possédaient la science (...) ils seraient empêchés de se faire aucun mal à eux-mêmes et aux autres.

Le guide des égarés, idem tome 3, chap. XI, p. 65.

La perfection humaine la plus élevée et la plus véritable est la perfection intellectuelle

Les philosophes anciens et modernes ont exposé qu'on trouve à l'homme quatre espèces de perfections. La première espèce, qui a le moins de valeur, mais à laquelle les habitants de la terre emploient toute leur vie, c'est la perfection en fait de possession ; elle renferme ce que l'homme possède en fait de biens, de vêtements, de meubles, d'esclaves, de terres, etc. (...) La deuxième espèce se rattache, plus que la première, à l'essence de la personne ; c'est la perfection dans la conformation et la constitution du corps. (...) La troisième espèce est, plus que la deuxième, une perfection dans l'essence de l'homme ; c'est la perfection des qualités morales. (...) La quatrième espèce est la véritable perfection humaine ; elle consiste à acquérir les vertus intellectuelles. (...) C'est là la fin dernière [de l'homme], qui donne à l'individu humain une véritable perfection ; elle appartient à lui seul, c'est par elle qu'il obtient l'immortalité, et c'est par elle que l'homme est [réellement] homme.

Le guide des égarés, idem tome 3, chap. LIV, pp. 459-462.

Les difficultés rencontrées pour écrire Le Luminaire

J'ai achevé cette œuvre en accord avec ce j'avais promis [quand je l'ai commencée], priant avec ferveur le Tout-Puissant pour qu'il me préserve de l'erreur. Mais si quelqu'un découvrait dans ce commentaire quelque erreur ou connaissait quelque meilleure explication, je les accepterais volontiers, et ma seule excuse sera de m'être efforcé à m'appliquer bien plus que celui qui écrit en vue d'une rétribution ou mû par l'intérêt. J'ai travaillé dans des conditions très difficiles, car le ciel a voulu que je vive dans l'exil et l'errance ; j'ai donc été dans l'obligation de faire ce travail pendant que je me déplaçais sur terre ou sur mer. Il me suffirait de rappeler que pendant toute cette période d'autres travaux m'occupèrent également, mais je préfère l'explication précédente, pour stimuler ainsi ceux qui désirent critiquer ou gloser ce commentaire, et fournir en même temps [la raison] du long processus de rédaction de cette œuvre. Moi, Moïse ben Maymon, j'ai commencé cette œuvre quand j'avais vingt-trois ans, et je l'ai achevée en Égypte à l'âge de trente-trois ans, en l'année 1479 de l'ère séleucide (1168 après J.-C.).

Le Luminaire

De la condition des femmes dans la société islamique médiévale

Nous savons que la femme, en tant qu'elle est semblable à l'homme, doit nécessairement partager les fins ultimes de l'homme, bien qu'il y ait entre eux des différences en plus ou en moins (...) Si la nature de l'homme et de la femme est identique et que toute constitution de même type doit déboucher sur une activité sociale précise, il est alors évident que dans cette société [ce modèle] la femme doit accomplir les mêmes tâches que l'homme. (...) Quand certaines femmes ont reçu une excellente instruction et montrent des dispositions remarquables, il n'est pas impossible qu'elles deviennent philosophes ou dirigeantes. (...) Dans nos sociétés, cependant, les capacités des femmes sont méconnues, car on n'utilise celles-ci qu'en vue de la procréation, aussi sont-elles placées au service de leurs maris et les activités dans lesquelles on les cantonne consistent à mettre au monde, à élever et à éduquer les enfants. Comme dans ces sociétés les femmes ne se préparent pas à acquérir aucune des vertus humaines, il arrive souvent qu'elles ressemblent à des plantes dans ces sociétés, où elles représentent alors un fardeau pour les hommes, ce qui est une des causes de la pauvreté de ces communautés. En effet, le nombre des femmes y est deux fois supérieur et, faute de formation, elles ne contribuent à aucune des activités nécessaires, sauf à un tout petit nombre d'entre elles, comme le filage ou le tissage, tâches auxquelles elles s'adonnent la plupart du temps quand elles sont dans le besoin.

*Exposition de la « République » de Platon
Premier Traité*

Nécessité de la cohésion sociale

Il n'existe pas de pire fléau dans le gouvernement social que la politique qui transforme une société en plusieurs autres, de même qu'il n'existe pas de plus grand bien dans les communautés que celui qui les rassemble et les unit. Cela étant, il est évident que le partage des avantages et des inconvénients conduira à défendre la société et à y trouver protection. (...) C'est pour cette raison qu'il est dit que l'union des hommes a ses avantages et qu'il n'y a rien qui engendre plus de maux et de confusion dans la société que lorsqu'un de ses membres dit à propos d'une chose précise : « Ceci est à moi et cela ne l'est pas. »

*Exposition de la « République » de Platon
Premier Traité*



Photo © Scala, Florence

Psychologie de la vision

La vue a la propriété de capter les couleurs de la réalité matérielle, aussi doit-elle s'adapter de façon adéquate à la matière. Grâce à cette adéquation, celle-ci peut être abstraite par la spéculation et l'entendement. (...) Le sens de la vue reçoit [aussi] les formes des objets de la façon suivante : d'abord, l'air reçoit les formes [sensibles] au moyen de la lumière, les conduisant jusqu'au tissu de l'œil ; puis, le sens commun reçoit les formes des objets. Les yeux contiennent l'humeur vitrée, qui ressemble à un miroir dont la nature serait entre celle de l'air et celle de l'eau, grâce à quoi il peut capter la figure de l'air, qui fonctionne [aussi] comme un miroir, pour la transmettre à l'humeur aqueuse qui, de par sa condition même, peut communiquer avec les deux natures. (...) Par ce miroir le sens commun reçoit les formes qu'il transmet à la faculté imaginative où leur réception se fait de manière totalement dématérialisée. Aussi dit-on que la forme reçue présente trois degrés : le premier est le sensible [dans l'œil], le second le dématérialisé dans le sens commun, et le troisième l'immatériel dans la faculté imaginative. De ces degrés, on passe ensuite à d'autres, plus élevés et plus nobles [dans la mémoire et dans l'entendement].

Livre des généralités de la médecine

Le premier Moteur est immobile et éternel

S'il existe un premier Moteur qui précède tous les mouvements, que ce soit de manière temporelle ou essentielle, ce mouvement dès lors aura lieu soit comme un mobile qui peut être corporel et corruptible, soit comme un mobile éternel. Ainsi [Aristote] dit que s'il s'agissait d'un mobile corporel, il ne serait pas premier, naturellement ou temporellement, car il est impossible d'affirmer que le premier Moteur est une forme qui prend corps en un mobile.

Traité de physique

Seul le plus haut savoir procure la félicité

Tout comme la faim et la soif sont des manifestations du corps et révèlent ce qui lui manque, l'ignorance et le manque de connaissances sont une manifestation de l'âme et de ses croyances. Cela étant, il faut distinguer ici deux catégories, à savoir : ceux qui cherchent seulement leur subsistance et ceux qui recherchent le savoir. Mais la vraie plénitude s'atteint seulement par l'objet qui possède la plus noble manière d'être. (...) Or, si la plénitude à laquelle on parvient communément est déjà agréable, quand ce qui est atteint est par essence plus noble et participe d'une vérité et d'une permanence plus grandes, le bonheur sera forcément plus digne d'être choisi. Il en est ainsi de la félicité intellectuelle par rapport aux autres plaisirs.

*Exposition de la « République » de Platon
Troisième Traité*

Des vertus et de l'emploi de l'huile d'olive

Quand elle provient d'olives mûres et saines et que ses propriétés n'ont pas été altérées de manière artificielle, l'huile peut être assimilée [parfaitement] par l'organisme humain. (...) Les aliments assaisonnés avec de l'huile sont nourrissants, pourvu que l'huile soit fraîche et peu acide (...). En général, l'entière substance de l'huile convient à l'homme, aussi chez nous [en al-Andalus], on prépare la viande uniquement avec cette huile, car c'est la meilleure façon de l'accommoder, en la faisant mijoter. Voici comment on procède : on verse de l'huile dans une casserole où l'on place aussitôt la viande, puis on y ajoute de l'eau qu'on chauffe à feu doux, mais sans qu'elle arrive à ébullition.

Livre des généralités de la médecine

De la vile condition du tyran

Telle est nécessairement la condition du tyran : prisonnier de sa condition, il est plein d'avidité et de peur ; en outre, il sent en lui une grande faim et il ne peut se maîtriser ; il ne peut se rendre là où il le désire ni satisfaire ses aspirations. (...) L'une des pires dispositions d'un tel individu, c'est que, tout en étant incapable de se contrôler et de se maîtriser, il cherche à diriger les autres (...). Le tyran est le plus esclave des hommes et il ne parvient jamais à combler ses désirs, mais se plaint et se lamente en permanence. L'âme d'un être de cette condition est une âme appauvrie, aussi est-il envieux, violent et dépourvu d'amis. (...) Forcément, il se sentira troublé et malheureux.

*Commentaire de la « République » de Platon
Troisième Traité*

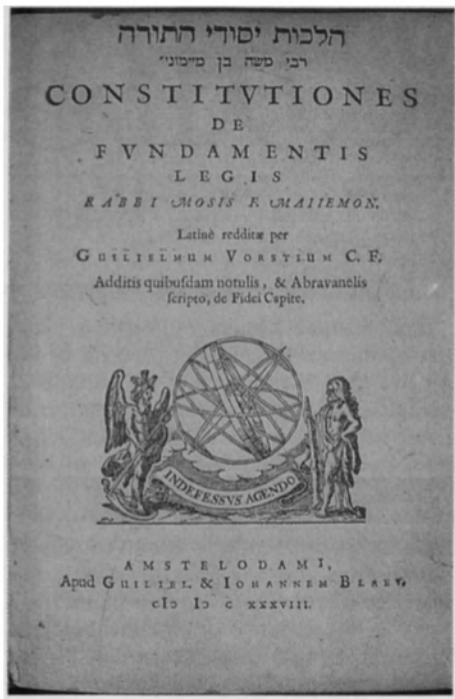


Photo © Bibliothèque nationale, Madrid

Traduction latine des Fondements de la Loi (première partie du quatrième livre de la Mishna Tora), publiée à Amsterdam en 1638.

Suite de la page 17

se présenter chez lui, mais jusqu'alors, ils n'avaient pas encore aperçu le mur du palais. De ceux qui s'y portaient, les uns, arrivés jusqu'au palais, tournaient autour pour en chercher l'entrée ; les autres étaient entrés et se promenaient dans les vestibules ; d'autres enfin étaient parvenus à entrer dans la cour intérieure du palais et étaient arrivés à l'endroit où se trouvait le roi, c'est-à-dire à la demeure du souverain. Ceux-ci toutefois, quoique arrivés à cette demeure, ne pouvaient ni voir le souverain, ni lui parler ; mais après avoir pénétré dans l'intérieur de sa demeure, ils avaient à faire d'autres démarches indispensables, et alors seulement ils pouvaient se présenter devant le souverain, le voir de loin ou de près, entendre sa parole, ou lui parler.

« Je vais maintenant t'expliquer cette parabole que j'ai imaginée :

« Quant à ceux qui étaient hors la ville, ce sont tous les hommes qui n'ont aucune croyance religieuse, ni spéculative, ni traditionnelle (...) Ceux-là sont à considérer comme des animaux irraisonnables ; je ne les place point au rang des hommes, car ils occupent parmi les êtres un rang inférieur à celui de l'homme et supérieur à celui du singe puisqu'ils ont la figure et les traits de l'homme et un discernement au-dessus de celui du singe.

« Ceux qui étaient dans la ville, mais tournaient le dos à la demeure du souverain, ce sont des hommes qui ont une opinion et qui pensent, mais qui ont conçu des idées contraires à la vérité, soit par suite d'une grave erreur qui est survenue dans leur spéculation, soit parce qu'ils ont suivi ceux qui étaient dans l'erreur. Ceux-là, par suite de leurs opinions, à mesure qu'ils marchent, s'éloignent de plus en plus de la demeure du souverain ; ils sont bien pires que les pre-

miers, et il arrive des moments où il devient même nécessaire de les tuer et d'effacer les traces de leurs opinions, afin qu'ils n'égarer pas les autres.

« Ceux qui se tournaient vers la demeure du souverain et cherchaient à y entrer, mais qui n'avaient pas encore aperçu la demeure du souverain, c'est la foule des hommes religieux, c'est-à-dire des ignorants qui s'occupent des pratiques religieuses.

« Ceux qui étaient arrivés jusqu'au palais et qui tournaient autour, ce sont les casuistes qui admettent, par tradition, les opinions vraies, qui discutent sur les pratiques du culte, mais qui ne s'engagent point dans la spéculation sur les principes fondamentaux de la religion, ni ne cherchent en aucune façon à établir la vérité d'une croyance quelconque.

« Quant à ceux qui se plongent dans la spéculation sur les principes fondamentaux de la religion, ce sont ceux qui étaient entrés dans les vestibules où les hommes se trouvent indubitablement admis à des degrés différents.

« Ceux qui ont compris la démonstration de tout ce qui est démontrable, qui sont arrivés à la certitude, dans les choses métaphysiques, partout où cela est possible, ou qui se sont approchés de la certitude, là où l'on ne peut que s'en approcher, ce sont ceux qui sont arrivés dans l'intérieur de la demeure auprès du souverain.

« Sache, mon fils, que tant que tu ne t'occupes que des sciences mathématiques et de la logique, tu es de ceux qui tournent autour de la demeure (du souverain) et en cherchent l'entrée, comme disent allégoriquement les docteurs : *Ben-Zōma est encore dehors* ; après avoir compris les objets de la physique, tu es entré dans la demeure et tu te promènes dans ses vestibules ; enfin, après avoir achevé les sciences physiques et étudié la métaphysique, tu es entré auprès du souverain, dans la cour intérieure, et tu te trouves avec lui dans le même appartement. Ce dernier degré est celui des (vrais) savants » (*Guide des égarés*, III, 51, pp. 433-436)⁷.

Averroès insistait plus encore que Maimonide sur la nécessité de ne pas découvrir « les interprétations philosophiques au vulgaire et à ceux qui n'y sont pas aptes ». Non qu'il cultivât une conception aristocratique et hautaine de la philosophie ou qu'il voulût protéger sa réputation en se montrant bon musulman. Mais il partageait avec d'autres docteurs de la Loi — al-Ghazālī soutint les mêmes positions y compris pour ce qui touche à la théologie, au *Kalām* — la conviction proprement religieuse qu'il faut user d'une pédagogie très prudente pour ne pas « détourner les fidèles de la Loi divine », imitant en cela « le législateur divin (qui) prend soin de la santé des âmes comme le médecin prend soin de la santé du corps ».

C'est un fait que Maimonide est beaucoup mieux reçu et respecté dans sa communauté qu'Averroès ne l'a jamais été chez les musulmans. Cela tient sans doute à ce que le premier a composé des « guides » de la croyance orthodoxe pour éviter aux fidèles la perte, la perte du salut éternel. Ainsi dans le *Commentaire sur la Mishna (Kitāb al-Sirāj)*, il a codifié en treize princi-

pes les articles que tout juif doit accepter et qui ont effectivement été utilisés sous forme de vers depuis le 14^e siècle, dans le rituel quotidien des communautés séfarades. Les communautés religieuses, surtout quand elles sont en situation minoritaire, ont besoin de cohésion autour de croyances et de rituels valables pour tous et fonctionnant comme un système de sécurité pour les croyants. Maimonide a sûrement compris cette nécessité qui ne pesait pas de la même façon sur Averroès, membre d'une *Umma* (communauté) plus large et, relativement, dominante, surtout au temps des Almohades.

Quoi qu'il en soit, le siècle d'Averroès et de Maimonide, bientôt suivi de celui de saint Thomas d'Aquin, mérite d'être étudié dans la perspective d'un remembrement de la pensée médiévale par delà les revendications de la suprématie des théologies militantes ou de l'histoire de la philosophie mutilée de sa dimension médiévale, telle que l'Occident sécularisé, positiviste, anticlérical, l'a longtemps imposée.

Dans les cursus universitaires tels qu'ils sont encore conçus et appliqués en Occident, la philosophie arabe est reléguée généralement dans les départements d'Orientalisme, qui eux-mêmes sont marginaux à l'intérieur des universités. Pour mettre un terme à cette situation, il faut réviser scientifiquement la vision générale de l'histoire de l'aire culturelle méditerranéenne au Moyen Âge, ce qui touche à la fois la philosophie, la théologie et l'histoire des sciences. C'est la leçon qui se dégage de l'œuvre des deux grands médiateurs que j'ai présentés ici trop brièvement. ■

1. Les *ash' arites* : disciples du théologien musulman Abū al-Hasan al-Ash'ari (873-935 après J.-C.) qui concilia méthode dialectique et croyances orthodoxes pour créer une nouvelle forme de scolastique en Islam. N.D.L.R.

2. Les *mu' tazilites* : école philosophique musulmane fondée au 8^e siècle après J.-C. qui met l'accent sur la raison dans l'interprétation religieuse, sur la liberté humaine par opposition à la prédestination, sur l'unité et la justice de Dieu. N.D.L.R.

3. Les *malékites* : une des quatre écoles morales et juridiques *sunni*, fondée au 8^e siècle après J.-C. Les malékites préféraient s'appuyer sur les opinions traditionnelles et le raisonnement analogique plutôt que de se fonder strictement sur le hadith (ensemble des actes et paroles du Prophète rapportés par la tradition) comme source de la loi. N.D.L.R.

4. Le *hithbalisme* : école théologique, morale et juridique islamique pour laquelle il n'y a pas d'autres sources religieuses que le Coran et la sunna ou hadith. N.D.L.R.

5. Le numéro de novembre du *Courrier de l'Unesco* sera consacré en partie à ce grand penseur islamique.

6. *Pour une critique de la Raison islamique*, par Mohammed Arkoun, éd. Maisonneuve et Larose, Paris, 1984, et *Lectures du Coran*, 1982.

7. Cité par Colette Sirat, *La philosophie juive au Moyen Âge selon les textes manuscrits et imprimés*, éd. C.N.R.S., Paris 1983, pp. 182-183.

MOHAMMED ARKOUN, né en Algérie, est actuellement professeur d'histoire de la pensée islamique à la Sorbonne nouvelle, Paris III, et directeur de l'Institut d'études arabes et islamiques à la même université. Il a enseigné auparavant à l'Université de Lyon, à l'Université de Californie (Los Angeles), à l'Université catholique de Louvain, à Princeton, à l'Institut pontifical d'études arabes de Rome, et a donné des cours et conférences dans de nombreux centres universitaires et culturels du monde. Il est notamment l'auteur de *La pensée arabe* (1979), *L'Islam, religion et société* (1981), *Lectures du Coran* (1982) et *Essais sur la pensée islamique* (1984).

L'arbre de vie

par Shalom Rosenberg

HUIT siècles et demi après sa mort, Maimonide demeure à bien des égards un personnage énigmatique et l'interprétation de son œuvre fait figure de véritable roman policier, dont les péripéties divisent passionnément érudits et chercheurs.

Il y a plusieurs raisons à cette ambiguïté, qui s'explique d'abord par la subjectivité des exégètes. La figure passablement obscure de Maimonide est devenue dans la tradition juive un véritable test de Rorschach sur lequel chacun projette ses aspirations ou (plus rarement) son agressivité.

L'érudition aussi solide qu'encyclopédique de Maimonide, la portée et l'envergure de ses écrits font de lui aux yeux des spécialistes un auteur de référence qui fait autorité dans les domaines les plus divers. En même temps, l'intégrité et la générosité du personnage, et sa sollicitude envers son peuple lui ont valu une extrême popularité au sein de la communauté hébraïque, qui trouve en lui non seulement une source d'identification, mais aussi un maître affectionné. Il est ainsi devenu, pour reprendre le titre de son principal traité philosophique, un véritable « guide », et pas seulement pour « les égarés ».

En fait, quiconque étudie l'œuvre de Maimonide l'appréhende en fonction de sa propre personnalité et selon ses capacités. Mais chacune de ces interprétations subjectives ne donne qu'une image partielle de son œuvre. Si celle-ci déchaîne encore aujourd'hui des passions très violentes, même chez les exégètes les plus placides,

c'est que Maimonide écrivait d'une manière particulière. Héritier de la tradition biblique et talmudique, il entendait la perpétuer à deux niveaux distincts. En effet, il considérait que la Bible et le Talmud, tout en s'adressant à tous, comportent un enseignement caché accessible aux seuls philosophes et à ceux dont les préoccupations vont au-delà de celles du commun des mortels.

L'interprétation maimonidienne de l'Écriture repose sur un postulat fondamental : l'universalité des textes qu'il étudie et l'intemporalité de leur message. Mais pour dégager la signification de ce message biblico-philosophique, l'exégète doit tenir compte de quatre variables.

D'abord, l'élément linguistique : la révélation se transmettant par le langage, l'étude des éléments sémantiques et syntaxiques est inévitable.

Puis, la perspective historique : la problématique de certains passages, voire de chapitres entiers de la Bible, ne peut être comprise qu'à la lumière de leur contexte historique particulier, par exemple celui d'une société pratiquant l'idolâtrie ou qui n'a pas atteint un certain niveau de connaissance scientifique.

Sur ce détail d'une miniature ornant un manuscrit de la Mishne Tora de Maimonide, copiée au Portugal en 1472, on reconnaît Maimonide serrant dans les bras un rouleau de parchemin contenant sans doute cette même œuvre. Ce manuscrit est conservé à l'Université hébraïque de Jérusalem.

A partir de là, la philosophie peut s'enseigner de deux manières différentes, soit en utilisant un langage extrêmement technique pour élaborer des systèmes dont la compréhension exige un apprentissage long et difficile, et c'est la philosophie grecque, soit en codant le message philosophique pour l'intégrer dans un texte symbolique dont la clé ou l'interprétation se transmet de maître à disciple, et c'est la tradition hébraïque.

Ensuite, la dimension psychologique : les prophéties et les révélations se transmettent par l'intermédiaire d'êtres humains dont les particularités anthropologiques et psychologiques modifient le contenu même du message.

Enfin, la notion de *Sod* (secret) : ou l'ésotérisme comme instrument pédagogique. Les textes sacrés doivent tenir compte de la diversité des êtres humains, dont beaucoup ne sont pas capables d'atteindre la perfection philosophique. Il peut être même dangereux pour eux et pour leur entourage de les exposer aux vérités métaphysiques.

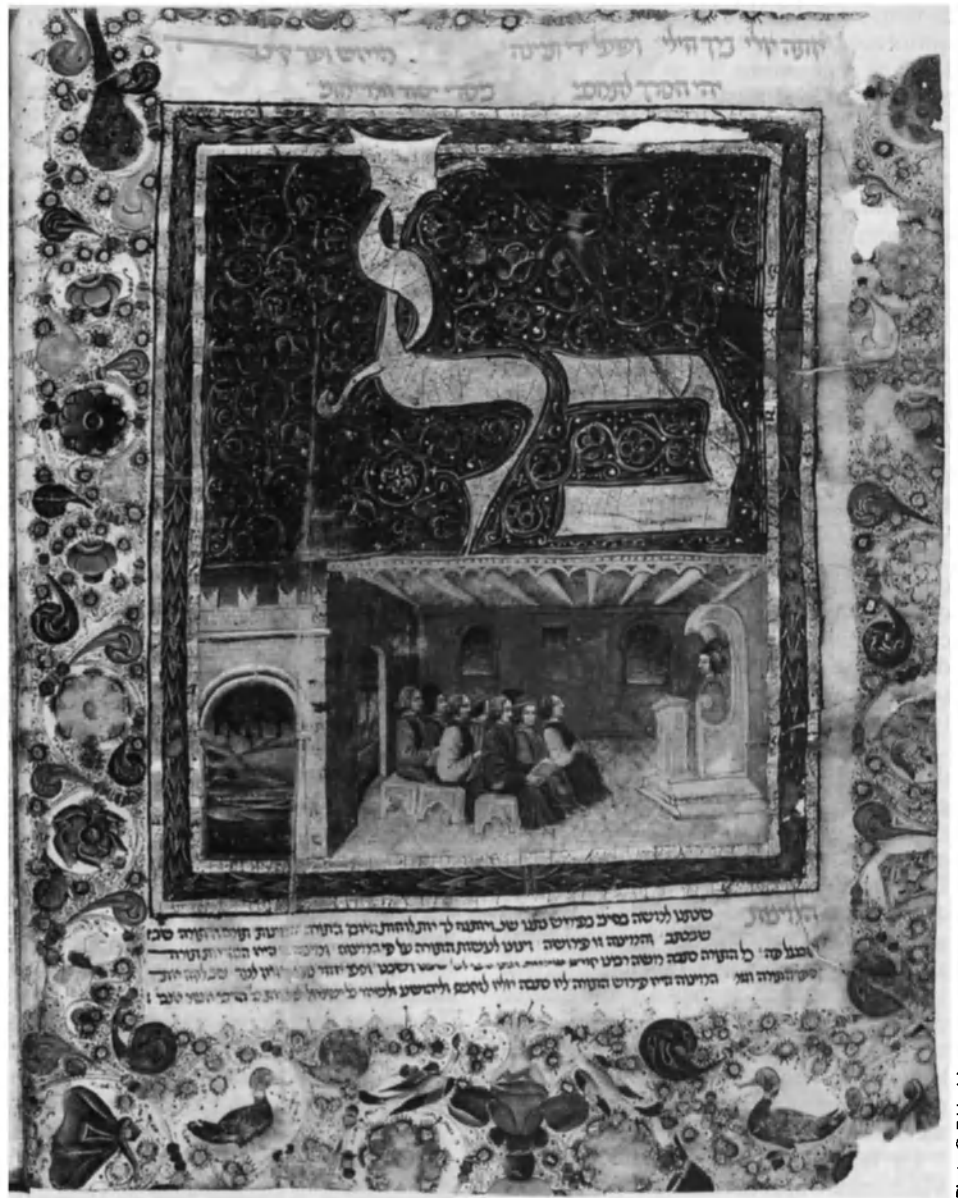
Telle est la méthode que Maimonide a appliquée à ses propres écrits. Dans l'introduction de son œuvre majeure, *Le guide des égarés*, il avertit expressément le lecteur que l'ouvrage est truffé de considérations philosophiques dissimulées de manière si adroite que seule une étude systématique et approfondie de toutes les parties du livre peut permettre de les découvrir. On retrouve aussi sous la plume de Maimonide le sens caché de la parole biblique « des pommes d'or enchâssées dans l'argent » ►



Photo © Diodoro Urquía, Saldiero, Soria, Espagne



Deux manuscrits de la Mishne Tora. A droite, parchemin, enluminé dans le nord de l'Italie au cours de la seconde moitié du 15^e siècle, où l'on voit un maître à sa chaire en train d'enseigner. L'autre, ci-dessus, également en parchemin, fut copié en écriture rabbinique allemande par un scribe appelé Selomo.



► (Proverbes, XXV, 11). Mais si l'on a reconnu immédiatement la beauté formelle du *Guide des égarés*, l'accord est loin d'être fait sur la nature du trésor que cette chasse recèle.

Sa méthode a en tout cas permis à Maimonide de construire son livre comme un ensemble architectural à l'unité impressionnante. Le lecteur ne cesse de découvrir de nouvelles ouvertures secrètes qui aboutissent à un labyrinthe, dont le tracé reste encore à établir, de renvois et d'allusions en tous genres qui constituent un véritable jeu de piste jusqu'au trésor philosophique caché, trésor dont la nature varie d'ailleurs d'un lecteur à l'autre.

Maimonide est un grand philosophe. Pour bien comprendre son système, le lecteur contemporain doit oublier sa vision du monde afin de retrouver l'esprit de la pensée scientifique et philosophique médiévale. Il faut bien voir que l'enseignement de Maimonide est encore valable aujourd'hui, même s'il prête incontestablement à controverse, car notre auteur n'a jamais cherché à être « populaire ». De toute façon, on ne peut espérer donner un aperçu des idées de Maimonide sans essayer de les traduire en langage moderne.

L'idéal que Maimonide propose à l'humanité se développe dans quatre directions

qui doivent être abordées l'une après l'autre : la société, la réalisation de soi, la transcendance et la politique. L'articulation de ces quatre termes permet de mieux les comprendre.

Le modèle du théâtre fournit aussi un exemple éclairant. Une représentation théâtrale peut être perçue comme le résultat des indications figurant dans le texte de la pièce, ou (du point de vue du metteur en scène) comme la matérialisation d'une certaine situation sur la scène, ou encore comme un psychodrame dont l'efficacité se mesurerait à l'influence qu'il exerce sur les acteurs. De même, l'éthique peut être appréhendée comme la réalité déontologique de l'obéissance à des impératifs moraux catégoriques ou sous l'aspect purement utilitaire de sa fonction sociale, ou encore comme un moyen de la transformation de soi.

La *société* : l'individu ne peut s'épanouir que dans un corps social sain où sont garanties ses libertés fondamentales. Maimonide pense avec Aristote que l'homme est un « animal social ». Mais les hommes sont aussi des individus en tant que tels distincts et différents les uns des autres. C'est là une bénédiction divine, mais aussi un danger potentiel. Le système politique constitue l'ossature qui permet à la société de fon-

ctionner tout en offrant à l'individu la possibilité de s'épanouir.

Maimonide portait sur les tyrans et les fanatiques de son temps un jugement sévère et empreint de nostalgie pour le monde de la Bible et de la Grèce antique où étaient réunies les conditions d'un épanouissement véritable de la pensée religieuse, scientifique et philosophique. Sa propre expérience de l'errance et des persécutions témoigne de sa sincérité.

Telle est donc la première interprétation de l'éthique : son aspect social, nos devoirs au sein de la société.

La *réalisation de soi* : la société n'est pas une fin en soi. Il n'existe pas d'archétype d'un « peuple en soi ». Chaque peuple ou nation est d'abord un édifice dont les pierres vives sont des hommes. La raison d'être de toute société est de permettre à l'individu de s'épanouir, de se réaliser pleinement, étant entendu que la réalisation de soi ne procède nullement d'un choix arbitraire. Maimonide est persuadé en effet qu'il existe une essence de l'humanité et qu'il appartient à chaque homme de la découvrir. L'impératif catégorique est de « grandir » et la société doit rendre cette croissance possible.

Nous retrouvons ici la conception de l'éthique comme transformation de soi, la

morale individuelle calquée sur le modèle du psychodrame. La morale doit permettre à l'homme de grandir, de développer toutes ses facultés et en particulier ses facultés intellectuelles. Alors seulement, l'homme peut atteindre l'objectif fondamental de l'humanité, qui est la connaissance de la vérité. La raison est l'image de la divinité présente en chacun de nous.

Ces quelques précisions permettent de mieux comprendre l'interprétation proposée par Maimonide de l'histoire du Paradis. En affirmant que la souffrance est apparue dans le monde lorsque Adam eut mangé le fruit de l'arbre de la connaissance, la Bible semble assimiler le Paradis à un état de bienheureuse ignorance. Il s'agit toutefois d'une interprétation incorrecte, car l'histoire du Paradis n'est en fait qu'une représentation archétypale de la condition humaine. La vraie connaissance et, comme nous le verrons plus loin, la possibilité de transcender notre humaine condition, s'expriment dans l'arbre de vie. Le fruit de la connaissance n'est pas la distinction entre le vrai et le faux mais entre le bien et le mal.

Sans entrer dans les détails complexes de la pensée de Maimonide, il est clair que nous sommes ainsi confrontés à deux types de connaissance : la connaissance rationnelle, objective, qui s'oppose à tous les systèmes subjectifs et déformés, fruits d'une imagination sans contrôle ni mesure. L'histoire d'Adam et Eve n'est donc pas un événement historique objectif, mais une expérience que chacun de nous est amené à revivre. La lutte est ininterrompue qui oppose Adam au serpent, cette représentation des forces irrationnelles dans l'homme. Comme Goya l'a illustré de main de maître, le sommeil de la raison engendre des monstres.

Dès lors, l'avènement du Messie ne saurait être interprété comme une transgression miraculeuse des lois de la nature, mais doit être vu, selon l'expression de Maimonide, comme l'avènement d'un âge où les hommes seront guéris de la cécité spirituelle qui les rend dangereux pour leurs semblables et pour eux-mêmes.

La *transcendance* : si Maimonide en était resté à ce stade de son raisonnement, son enseignement ne différerait guère des innombrables systèmes rationalistes qui jalonnent l'histoire de la philosophie. Mais sa pensée s'est développée à l'intérieur de la tradition philosophique médiévale qui envisageait la possibilité d'une réconciliation de l'homme avec une réalité qui le dépasse, ce que la tradition médiévale appelle « l'intellect actif ». Cette philosophie implique, au-delà de l'activité rationnelle discursive, l'existence d'une nouvelle catégorie épistémologique, le chemin intuitif de la prophétie et la possibilité d'atteindre à ce stade ultime où est transcendée l'expérience du commun des hommes.

Cela ne signifie nullement que Maimonide acceptait la réalité de l'expérience mystique ; pour ma part, je préfère parler d'une espèce d'expérience méta-intellectuelle dont le modèle — la prophétie biblique — trouve sa plus haute incarnation dans la figure de Moïse. L'enseignement rabbinique veut que Moïse soit « mort dans un baiser ». Ce baiser, dont l'image hante le



Ce manuscrit de la Mishna Tora, ci-dessus, fut copié à Cologne, en Allemagne, en 1294-1296 après J.-C. par Nathan ben Simon ha-Levi et achevé dans la même ville en 1413. Les miniatures semblent provenir de la région de Cambrai (France) ou du Rhin moyen et datent du 13^e ou du début du 14^e siècle.

Portraits de Maimonide (à gauche) et du philosophe juif Isaac Abravanel (1437-1508 après J.-C.) dans une édition commentée du Guide des égarés parue en 1904 à Vilna (l'actuelle Vilnius, capitale de la R.S.S. de Lituanie).



Cantique des cantiques, symbolise en fait la véritable immortalité, celle de l'âme réconciliée avec la réalité de la transcendance.

La *politique* « sur les chemins du Seigneur » : à ce stade, la pensée de Maimonide rejoint celle des mystiques, et il aurait fort bien pu, comme tant d'autres qui ont atteint avant et après lui le bonheur de la perfection, se désintéresser complètement de ses semblables. Maimonide au contraire boucle la boucle en empruntant à la Bible l'image de l'échelle de Jacob, sur laquelle les anges de Dieu ne cessent de monter et de descendre. Lui que nous avons vu jusqu'ici monter vers les cimes insiste sur la nécessité de redescendre vers les hommes. Le prophète n'a pas le droit de penser uniquement à son rachat personnel ; il est de son devoir d'apporter le rachat à la société ; non qu'il ait encore besoin des autres, mais plutôt parce que quiconque a atteint le plus haut niveau de la réflexion éthique est par là même tenu d'emprunter les chemins du Seigneur. Dieu lui-même n'a-t-il pas renoncé à son état de parfaite solitude pour créer l'Univers par un acte d'amour ? C'est en suivant son exemple que le philosophe accède à la véritable signification du politique et retrouve en même temps l'étape initiale, celle de la société. Telle est la signification profonde de la Bible, le sens de la prophétie : un nouveau cycle commence quand le prophète redescend vers son peuple pour lui proposer de nouvelles lois.

Tout résumé est nécessairement réducteur et le nôtre n'échappe pas à la règle. Toutefois, s'il fallait ajouter une dernière précision pour arrondir quelque peu les angles d'éventuels malentendus, c'est l'idée de l'absolue responsabilité des élites.

Il existe des pseudo-élites de la même façon que l'idolâtrie n'est qu'une pseudo-religion. En poursuivant l'analyse de Maimonide on pourrait dire que l'arbre de vie est entouré en permanence d'une nuée d'anges qui font tourner leurs épées étincelantes. Il y aura toujours des gens pour confondre l'éclat des sabres et le rayonnement de l'arbre de vie, à l'image de ceux qui confondent la drogue et l'expérience mystique. L'humanité aura toujours à lutter contre les faux prophètes.

Certes, les intellectuels, les savants et les chercheurs ne sont pas des prophètes, mais pour Maimonide ils constituent une élite qui influe sur l'avenir du monde. Un homme politique, un chef culturel ou spirituel dignes de ce nom ne sauraient agir dans leur propre intérêt — cela est évident — ni même au nom d'une faction ou d'un groupe, mais doivent subordonner leur action à l'intérêt général de la communauté. Encore faut-il préciser que l'idéal messianique de Maimonide n'était nullement limité à sa propre communauté ; dans son esprit, la « fin des temps » verra le monde entier libéré du fléau de la guerre et, comme l'a dit le prophète, la connaissance emplira l'univers comme l'eau emplit les mers. ■

SHALOM ROSENBERG, chercheur israélien, est actuellement professeur à l'Université hébraïque de Jérusalem. Il est l'auteur de nombreuses publications sur des thèmes religieux et sur la pensée juive.

Photo © Académie des sciences, Budapest

Photo © Institut Arias Montano, Madrid

Averroès : tolérante raison

par Mohammed Allal
Sinaceur



Photo © Mas, Barcelone

Cette statue d'Averroès, œuvre des frères Agapito et Venancio Vallmitjana, sculpteurs espagnols de la seconde moitié du 19^e siècle, orne une niche de l'Université de Barcelone.

EN Averroès, ce que je veux évoquer n'est pas l'homme auquel la scolastique latine a voué une admiration sans borne. Ce n'est pas non plus l'homme qui a commenté Aristote au point de rivaliser avec son modèle. J'éviterai même de m'attarder sur sa vie de juge tranquille et pieux, sur l'affinité de sa méthode avec celle élaborée par les grands juristes de l'Islam, et qui se caractérise par le plus franc combat de l'esprit contre lui-même. Je m'appesantirai plutôt sur deux idées, qui nous mettent soudain face à de vrais problèmes, aux vraies questions, toujours posées.

La première, c'est l'unité de la raison. Connaître, telle est la thèse, c'est faire acte de participation au savoir universel. Je dis raison, au lieu et place d'« intellect », comme disait Averroès, fidèle au langage des philosophes d'Alexandrie et de Bagdad. Mais transposer n'est pas trahir la rigueur et la précision. C'est seulement refuser de les laisser aller à l'insignifiance et à l'indécision, à devenir l'objet flexible d'une érudition seulement érudite.

Donc l'unité de la raison, voilà la thèse d'Averroès, une archithèse qui inspire d'intrépides développements. C'est la pensée humaine, disait Renan, et cette pensée dans son ensemble, « comme une résultante de forces supérieures et comme un phénomène général de l'univers ». Unité de la raison, c'est-à-dire des principes qui gouvernent nos démarches dans la démonstration qui avance, dans la preuve qui réussit, dans l'expérience qui aboutit. Unité de la constitution psychologique des hommes, c'est-à-dire des privations et des vices qui engendrent les maux et les souffrances, comme les facultés permettent d'édifier la cité de l'entente et de la concorde. Une humanité une, vivante et permanente, aussi essentielle à elle-même que la dignité l'est à l'individu le plus individualiste, que le vrai le plus intime renvoie à celui qui l'admet et le reconnaît. Ainsi toi qui connais et qui es, tu n'es, en tant que toi-même, qu'un magnifique exemplaire de l'Universel.

La seconde idée n'est pas sans rapport avec la première. La raison ne peut détruire la foi. L'une et l'autre expriment la même vérité. Or, justement, cette thèse était faite pour déplaire aux scolastiques d'antan comme aux idéologues d'aujourd'hui. Retenons-en d'abord que deux vérités ne se contredisent pas. Mais prenez garde qu'il s'agit de vérité en un sens qu'aucun énoncé n'épuise. Il ne s'agit pas de vérités inertes qu'on peut obtenir et posséder. Le vrai Averroès est un praticien de la tolérance rationnelle, d'une tolérance sans complaisance, sans scepticisme, sans moralisme.

1. La raison d'abord ne doit pas chercher à heurter inutilement ou à détruire la foi chez ceux pour qui elle est nécessaire. Les

hommes vivent selon tous genres de commerce, d'entreprise, de croyances. Les opinions diffèrent, divergent même. Et les hommes s'en trouvent bien. C'est qu'il y a des opinions qu'il vaut de respecter. Et respecter, c'est d'abord expliquer et comprendre.

2. La raison exige d'examiner les autres cultures dans un esprit de compréhension et d'objectivité : « Ce qui sera conforme à la vérité — entendez à la vérité qui résulte d'une recherche — nous l'accepterons avec joie ; (...) ce qui ne sera pas conforme, nous le signalerons et l'excuserons... » D'où qu'il vienne ou provienne, le savoir n'a que des conditions de validité à satisfaire, rien d'autre. Et entre cultures, les héritages ne sont pas que de savoir. Ils sont plus larges. Elles sont les unes pour les autres des pensées qui confortent ou éprouvent.

3. Enfin, mais cela Averroès ne l'a pas dit explicitement, quoique toute sa démarche y mène, ce qu'on peut dire de la religion et de la philosophie peut être dit de n'importe quel ensemble de croyances : deux vérités qui s'opposent, c'est le programme d'une identité qui s'ignore, d'une identité à découvrir. C'est une invitation à la recherche, à la méditation, à l'élaboration d'une unité qui dépasse la diversité, contradictoire en son expression, en son apparence.

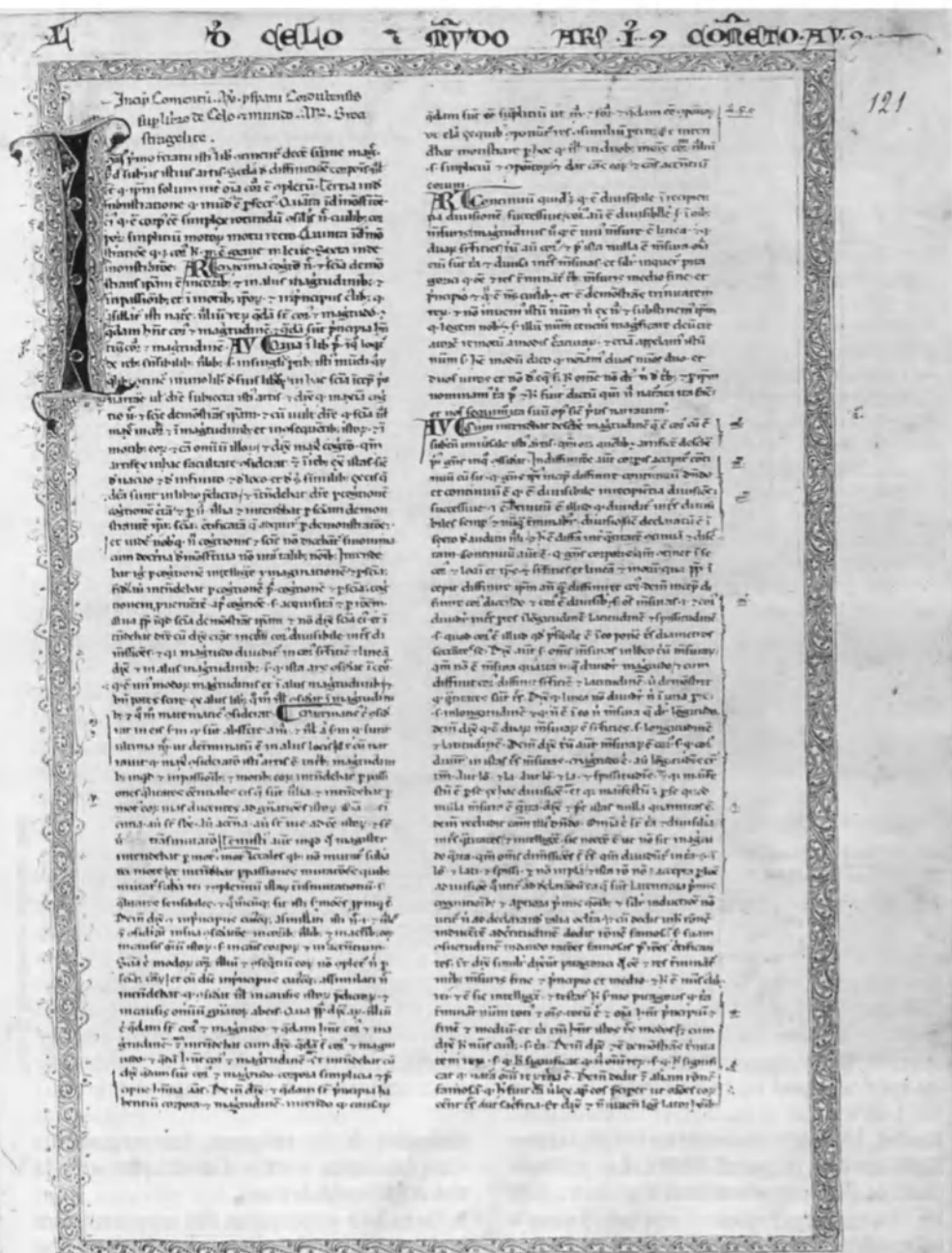
A force d'étude, de philologie, de vaines et longues notes, on risquait d'occulter les axes de pensée les plus clairs, les plus chers à Averroès, les plus expressifs de sa vie. Ce sont eux qui ont sens à nous émouvoir. Et le moins que l'on puisse espérer est que leur rappel nous confirme, en ce moment où l'on se demande anxieusement s'il peut exister un « humanisme moderne », dans la continuité des exigences qu'il a fortement dites.

Un jour qu'on lui rapportait la manière dont un saint homme guérissait les hommes et les femmes en leur faisant dépenser des sommes d'argent correspondant exactement à la valeur supposée, et qu'il assignait lui-même, de leurs organes malades, Averroès n'a pas crié à la superstition. Il a dit : « Voilà un homme qui croit que l'être se laisse émouvoir par le don ». Espérons que l'évocation du chemin d'Averroès, celui de la pensée immensément ouverte, émeuve les hommes de notre temps. ■

MOHAMMED ALLAL SINACEUR, directeur de la Division de philosophie de l'Unesco, a été membre du Centre national de la recherche scientifique (C.N.R.S.) et, auparavant, professeur de sociologie à l'Université Hassan II de Casablanca (Maroc). La plupart des nombreuses études qu'il a publiées portent sur des problèmes philosophiques et sur l'histoire des mathématiques.

Ibn Ruchd et la tradition philosophique islamique

par Artur V. Sagadeev



Page d'un manuscrit médiéval en latin du commentaire d'Averroès sur le « Livre Du ciel et Du monde » d'Aristote. Les traductions en latin de l'œuvre du grand philosophe arabe de Cordoue se multiplièrent très vite, surtout grâce à la célèbre école de traducteurs de Tolède où collaboraient étroitement érudits musulmans, juifs et chrétiens.

LE nom d'Ibn Ruchd (Averroès) est devenu synonyme de liberté de pensée et de rationalisme, de refus de la mystique sous toutes ses formes et de la foi aveugle dans les Saintes Ecritures. La pensée du philosophe de Cordoue connut une très grande diffusion, que ce soit par ses propres écrits, les travaux de ses disciples européens, les averroïstes, ou les attaques de leurs détracteurs, qui étaient allés jusqu'à attribuer à Ibn Ruchd la paternité de la doctrine dite des « trois imposteurs » (Moïse, Jésus et Muhammad), laquelle déchaîna en son temps tempêtes.

On a plus d'une fois frappé d'anathème la conception d'Ibn Ruchd selon laquelle l'âme individuelle est périssable, mais immortelle la raison humaine, conception qui, plusieurs siècles durant (dans les œuvres de Duns Scot, Dante, Herder, Kant) a été associée à l'idée, pour nous familière, d'une unité dans le développement intellectuel et moral de l'humanité.

Ibn Ruchd n'a certes pas usurpé sa réputation, mais celle-ci occulte quelque peu les mérites des philosophes musulmans d'Orient qui l'ont précédé, notamment al-Fārābī (870-950 après J.-C.) et Ibn Sinā (Avicenne, 980-1037 après J.-C.) dont les enseignements, de l'avis de certains savants, seraient orientés dans le sens d'une conciliation entre la raison et la foi, et seraient donc dépourvus de la cohérence interne propre à Ibn Ruchd. Or, en réalité, ces précurseurs ont permis à la philosophie hispano-arabe de naître et de trouver, avec Ibn Ruchd, son accomplissement ; ils sont aussi les véritables auteurs des théories dont on a coutume de créditer ce dernier.

Les divergences entre Ibn Ruchd et ses précurseurs ne se résument pas à un degré moindre de cohérence dans le rationalisme ou la fidélité à la philosophie d'Aristote. Elles sont dues aux particularités socio-culturelles et politiques de l'Orient et de l'Occident musulmans au Moyen Age. Ces divergences portent non pas sur le principe fondamental de l'autonomie de la raison humaine, mais seulement sur les modalités de son application aux doctrines de la « cité idéale ».

C'est dans son *Traité décisif sur l'accord de la Loi religieuse et de la philosophie* que le rationalisme d'Ibn Ruchd trouve son expression la plus complète. Il y divise les hommes en trois catégories : les « rhétoriciens », les « dialecticiens » et les « apodicticiens ». Pour les premiers, les convictions sont le fruit d'arguments rhétoriques auxquels ils ont recours lorsqu'ils désirent convaincre leur auditoire d'un point quelconque, sans tenir compte de la validité de ce point. Pour les seconds, elles résultent

Photo © Bibliothèque nationale, Paris

Averroès fut le plus grand interprète médiéval de la pensée classique gréco-latine. Il transmet à son tour cet héritage à d'autres penseurs importants comme son compatriote Maimonide et aux philosophes et théologiens chrétiens comme saint Thomas d'Aquin, Albert le Grand et Duns Scot qui voyaient en lui « le commentateur » d'Aristote. Ci-dessous, buste de Platon conservé au musée du Vatican à Rome. A droite, miniature persane représentant Aristote sous les traits d'un mollah corpulent assis, tirée d'un manuscrit en vers persans intitulé Aphorismes sur l'hygiène attribué à Aristote.

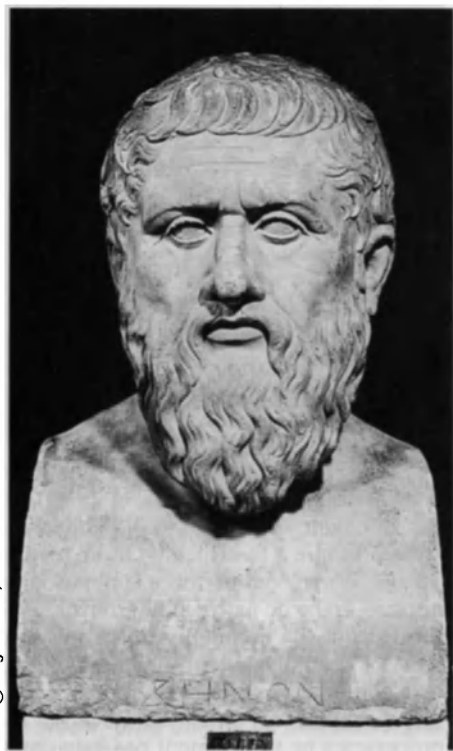


Photo © Roger-Viollet, Paris



Photo © Bibliothèque nationale, Paris

► d'« arguments dialectiques » dans le sens aristotélien du terme, c'est-à-dire fondés sur des prémisses « généralement admises », vraisemblables, et donc inaptes à procurer une connaissance vraie. Quant aux troisièmes, ils parviennent à des convictions au travers de démonstrations fondées sur des prémisses sûres.

Ibn Ruchd assimile les « rhétoriciens » au « grand public », à la « foule », c'est-à-dire à la masse des fidèles que ne tentent en rien les subtilités de la théologie, et moins encore de la philosophie. Les « dialecticiens » sont les représentants de la théologie spéculative (théorique) et les « apodicticiens » les philosophes qui, dans toute société, constituent une élite intellectuelle peu nombreuse, la seule à pouvoir accéder à la connaissance vraie.

Or cette théorie n'est pas le fait d'Ibn

Ruchd. Elle a été élaborée en détail par Ibn Sīnā, et avant lui par al-Fārābī. Les philosophes de l'Orient musulman classaient déjà les arguments en « apodictiques » (démonstratifs), « dialectiques », « rhétoriques », « sophistiques » et « poétiques », par ordre décroissant de valeur cognitive, depuis les arguments apodictiques « absolument vrais » jusqu'aux arguments poétiques « absolument faux ».

Les arguments poétiques occupent le plus bas degré de l'échelle parce qu'ils prennent en considération non pas les objets objectifs, dans leur existence « en soi », mais leurs images, qui sont le fruit de la plus pure subjectivité. Ces arguments sont appelés à agir non sur la raison, mais sur l'imagination de l'homme, provoquant en lui des émotions positives ou négatives. Les arguments « poétiques » et « rhétoriques » étaient

assimilés à la religion, les arguments « sophistiques » et « dialectiques » à la théologie spéculative.

Dans leur conception des rapports entre la foi et la connaissance, Ibn Ruchd, Ibn Sīnā et al-Fārābī partageaient tous les trois de la conviction que la religion est un « art politique » qui n'est nécessaire à la société que dans la mesure où celle-ci est composée d'une écrasante majorité de gens incapables d'assimiler des vérités abstraites de nature théorique et pour lesquels la religion est la seule base capable de fournir un cadre moral et juridique à leurs rapports.

La philosophie et la religion, enseignaient-ils, sont apparentées dans la mesure où l'une et l'autre ont pour objet les fondements ultimes de l'existence. Mais cette parenté n'est pas effective, elle n'est que nominale. Al-Fārābī veut bien voir

dans la religion la belle-fille de la philosophie, mais non sa fille, et Ibn Ruchd sa sœur de lait, mais non de sang. Car sous le rapport de la connaissance, science et religion sont étrangères l'une à l'autre, en tant que raison opérant à partir de démonstrations rigoureuses et foi fondée sur la rhétorique et les images mythiques et poétiques.

Quant à l'affirmation selon laquelle les prédécesseurs d'Ibn Ruchd auraient fait des concessions à la théologie et au mysticisme, elle résulte tout simplement d'une vision très répandue mais radicalement erronée de l'histoire de la philosophie arabe musulmane du Moyen Âge, vision qui veut que cette philosophie doive ses traits spécifiques à une récupération aveugle, par le monde musulman, de l'héritage antique, intégrant à la métaphysique aristotélicienne des idées empruntées en fait à des ouvrages néo-platoniciens attribués à tort à Aristote.

Et donc on considère que le grand mérite d'Ibn Ruchd est d'avoir su purifier les idées aristotéliciennes de ces « scories » néo-platoniciennes. La fausseté d'une telle interprétation ressort du seul fait que ni al-Kindi (vers 800-870 après J.-C.), qui a jeté les bases de l'aristotélisme oriental, ni al-Fārābī qui l'a systématisé n'ont confondu les ouvrages aristotéliens et néo-platoniciens, comme en témoignent leurs propres traités qui passent en revue l'ensemble du corpus des grands penseurs de l'Antiquité.

L'analyse des travaux d'al-Fārābī, sur l'œuvre duquel on rejette ce « péché originel » de la philosophie arabe, montre bien que la conception néo-platonicienne d'émanation (émission extratemporelle de l'existence à partir d'un point originel unique) y a été intégrée tout à fait délibérément, en tant que doctrine susceptible de concilier formellement la thèse aristotélicienne de l'éternité du monde et le dogme religieux de sa création.

Cette conciliation était indispensable compte tenu de la situation sociale et politique concrète qui était celle de l'Orient musulman au 10^e siècle après J.-C., alors que s'ouvrait devant les philosophes la perspective de la fondation de modèles d'« Etat idéal » à l'image de la « cité idéale » de la « République » de Platon. A la tête d'un tel Etat, il y aurait, comme chez Platon, les philosophes, et le fondement idéologique en serait une religion elle aussi idéale, calquée sur la philosophie. Et c'est la théorie de l'émanation qui serait au centre d'une telle religion.

C'est l'immense succès, à l'est du monde musulman, des mouvements chiites ismaéliens prédisant la chute prochaine du califat abbaside, « empire du mal » fondé sur une religion « fausse », qui a rendu possible l'existence des doctrines sur la « cité



Photo © Jean-Loup Charmet, Paris

Averroès reprend dans son œuvre l'apport essentiel des philosophes de la Grèce classique, ce qui ne signifie pas que son rôle se soit borné à celui d'un simple continuateur ou à celui d'un disciple. Au contraire, le philosophe cordouan marque le point culminant d'un grand courant de la philosophie proprement islamique qui naquit avec des penseurs de l'Orient musulman aussi importants que al-Kindī, al-Fārābī et Avicenne (Ibn Sīna) et trouva ses meilleurs continuateurs chez les penseurs et les philosophes de al-Andalus. Ci-dessus, portrait imaginaire d'Ibn Sīna illustrant Les vrais portraits et vie des hommes illustres, grecs, latins et païens (1581) du moine et voyageur français André Thévet, ouvrage conservé au Musée d'histoire de la médecine, à Paris.

idéale ». A l'ouest du monde musulman la situation était très différente. Ni dans al-Andalus, ni dans le Maghreb n'existaient de pré-supposés objectifs permettant de rêver à un Etat fondé sur une idéologie autre que la doctrine religieuse en vigueur.

C'est ce qui explique que pour Ibn Bajja (mort en 1139 après J.-C.), le premier grand philosophe aristotélicien dans ces régions, le cas idéal est celui d'individus isolés qui, par la voie du perfectionnement intellectuel et moral, parviennent au bonheur tout en continuant de vivre dans le cadre d'un Etat imparfait. Exactement de la même manière, chez Ibn Tufayl (mort en 1185 après J.-C.), l'aîné et l'ami d'Ibn Ruchd, c'est là l'apanage des individus, mais non de la société dans son ensemble. Enfin, Ibn Ruchd lui-même souligne explicitement l'inanité des tentatives d'élaboration de formes « rationalisées » de religion.

Tout comme ses prédécesseurs orientaux, Ibn Ruchd estimait indispensable l'interprétation allégorique des passages du Coran qui sont en contradiction avec les principes philosophiques d'appréhension du monde, mais il était partisan d'une démarcation encore plus nette entre le domaine de la connaissance et celui de la foi, entre la science et la religion. Al-Fārābī tolérait, dans l'Etat idéal, l'activité de théologiens spéculatifs tout en réduisant la théologie au rôle d'une servante de la philoso- ▶



Photos © Musée archéologique de la Province, Cordoue

Monnaies de al-Andalus et du Maghreb. De haut en bas : dirham de Yahya al-Mamūm, Tolède, 1069 après J.-C.; dinar 'abbāvide de al-Mutamīd, Séville, 1082 après J.-C., et dinar almoravide de Ali Ibn Yusuf, Fès, 1132 après J.-C..

► phie qui se contente de soutenir les positions prises par les philosophes au pouvoir. En revanche, Ibn Ruchd, lui, dans ses commentaires à la « République », les écarte des affaires de l'État. Bien mieux, il recommande aux dirigeants musulmans de frapper d'interdit les œuvres des théologiens car elles portent en elles des germes de dissidence, et risquent de susciter toutes sortes de sectes qui précipiteraient la société dans le gouffre des guerres civiles.

Tout ce qui vient d'être exposé dément formellement l'idée qu'on se fait, encore trop souvent, des philosophes arabes considérés comme de simples commentateurs tout juste capables de répéter, avec plus ou moins de succès, l'enseignement de leurs maîtres grecs de l'époque classique ou hellénistique. Dans la réalité, leur rapport à la tradition philosophique antique était infiniment plus sélectif, critique et créateur. La philosophie arabe telle que l'illustrent Ibn Ruchd et ses prédécesseurs orientaux était une philosophie qui avait su répondre à la demande des forces progressistes de sociétés « théologisées », qualitativement très différentes de la société antique. Par là, elle a préparé le terrain à une pensée philosophique libérée de la tutelle de l'Église qui est celle de l'Europe occidentale du Moyen Age, de la Renaissance et des Temps modernes. L'héritage de la tradition orientale et occidentale du monde musulman s'est ainsi fondu dans le flux de la pensée philosophique créatrice de l'ensemble de l'humanité.

ARTUR VLADIMIROVITCH SAGADEV est un spécialiste soviétique des problèmes de la philosophie arabo-musulmane. Il est l'auteur d'une centaine de publications dans ce domaine, notamment de trois monographies sur al-Farabi, Ibn Sina et Ibn Ruchd et a aussi traduit de nombreux textes de penseurs arabes du Moyen Age et de l'époque contemporaine. Il dirige le groupe d'études islamiques de l'Institut d'information scientifique en sciences sociales de l'Académie des sciences de l'URSS, et il est membre du Conseil scientifique sur l'histoire de la philosophie de la Société philosophique de son pays.

En haut, manuscrit rédigé en arabe maghrébin du Kitâb al-Kulliyât (Livre des généralités de la médecine), œuvre médicale essentielle d'Averroès. Cette copie date du début du 15^e siècle. A droite, manuscrit également rédigé en arabe maghrébin du livre d'Averroès intitulé Les sommes, avec des annotations dans les marges en arabe, hébreu et latin. Cette œuvre contient six traités du philosophe cordouan qui sont chacun un commentaire d'une œuvre d'Aristote.



Photos © Bibliothèque nationale, Madrid

Maimonide l'humaniste

par Angel Sáenz-Badillos

LORSQU'ON se penche, au 20^e siècle, sur un penseur du Moyen Age, plutôt que des idées concrètes ou pertinentes qui pourraient trouver un écho aujourd'hui, ce sont des attitudes qu'il convient de rechercher. Un penseur du 12^e siècle comme Moshe ben Maimon (Maimonide), est à tous égards un homme de son

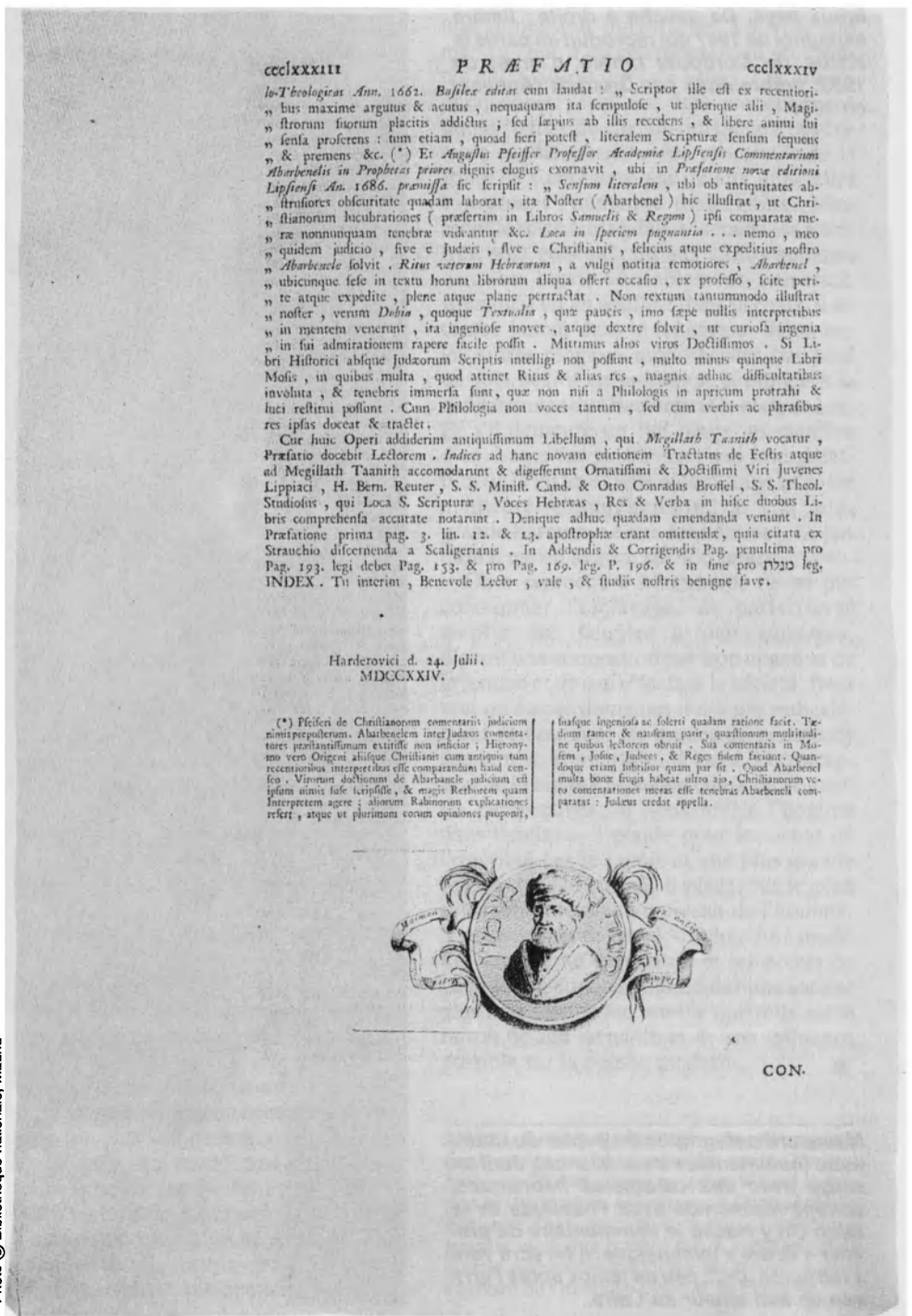
temps. Il est conditionné par sa situation personnelle — celle, pendant la majeure partie de sa vie, d'un émigré et d'un déraciné —, par les catégories intellectuelles de la communauté juive, par les pré-supposés et les préoccupations de la philosophie de l'époque. En ce sens, sa pensée reflète les particularités d'une communauté religieuse



Photo © Tous droits réservés

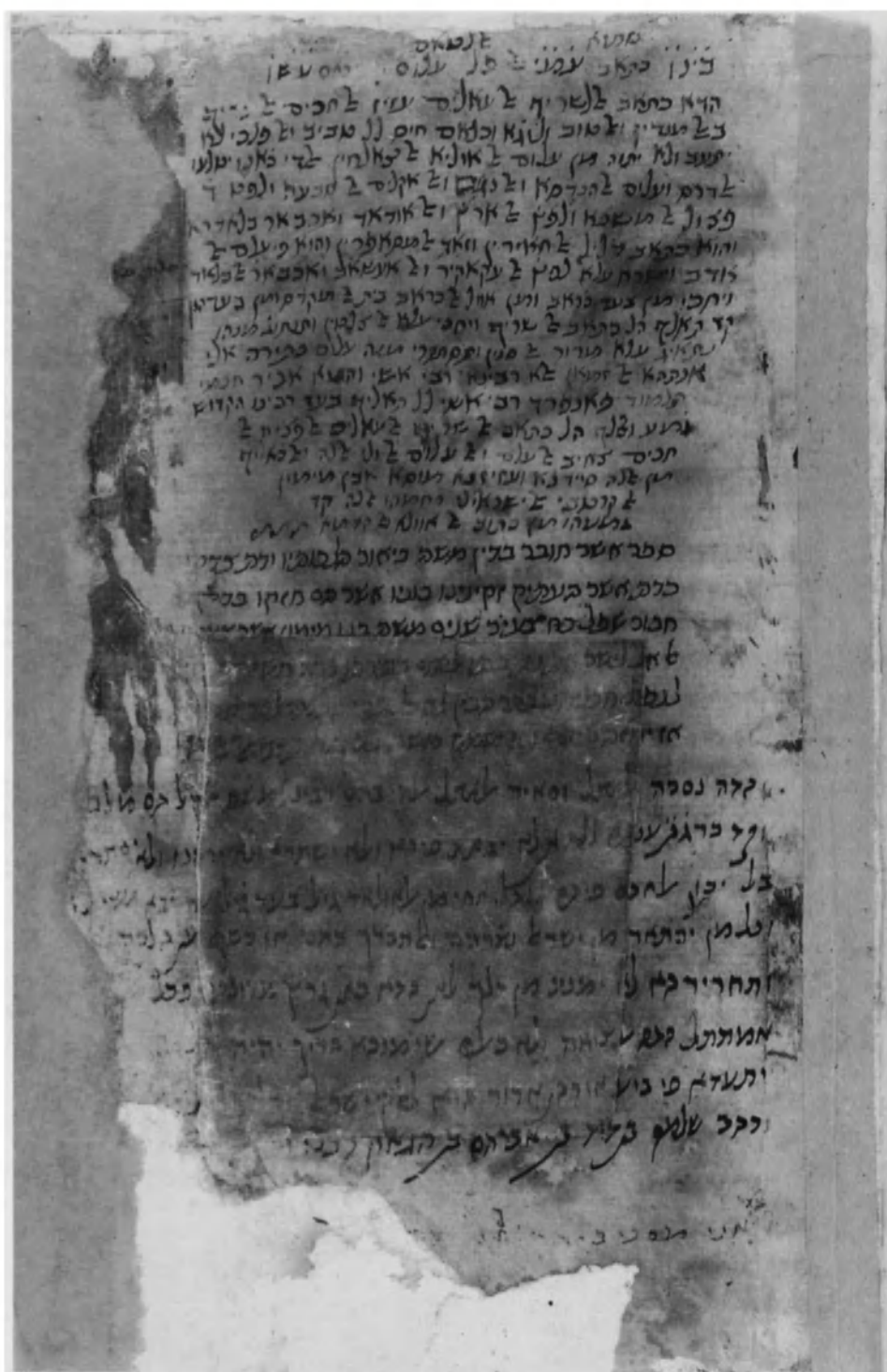
Deux effigies de Maimonide : à droite, cette première représentation graphique connue du philosophe hispano-juif figure dans l'œuvre de Biagio Ugolini *Thesaurus antiquitatum sacrarum* publiée à Venise en 1744. Le nom de Maimonide est écrit en hébreu dans une banderole. Ci-dessus, ce bas-relief de marbre blanc, œuvre de Brenda Putnam datant de 1949, est un des vingt-trois médaillons qui évoquent les grands législateurs de l'humanité dans la Chambre des représentants de la Capitole de Washington, D.C.

Photo © Bibliothèque nationale, Madrid





Trois timbres postaux parmi tous ceux consacrés à Maimonide dans de nombreux pays. De gauche à droite : timbre espagnol de 1967 qui reproduit en partie la statue de Cordoue; timbre d'Israël de 1953; timbre émis par Grenade (Antilles) en 1970.



Manuscrit autographe en papier du Luminaire (commentaire de la Mishna), écrit en arabe avec des caractères hébraïques, comme Maimonide avait l'habitude de le faire. On y trouve le commentaire du premier « Ordre » mishnaïque; il fut écrit vers 1168 après J.-C., peu de temps après l'arrivée de son auteur au Caire.

► minoritaire immergée dans les grands courants de la pensée islamique qui domine au Proche-Orient, en Afrique du Nord et dans une bonne partie de l'Espagne.

Si l'on se contente de jeter un regard superficiel sur l'œuvre d'un penseur médiéval, on risque de se laisser égarer par les réponses qu'il apporte à des questions propres à cette période de l'histoire et de passer à côté d'une dimension bien plus profonde. Il est rare que les grands penseurs bouleversent les catégories de pensée de leur époque, car c'est en général à partir de celles-ci qu'ils posent de nouveaux jalons, indiquent à la pensée et à la conduite humaines les directions dans lesquelles elles pourront avancer à pas de géant et ne pas rester prises dans le filet de la scolastique contemporaine. Attitude de surtemporalité, amorce de rupture, qui caractérisent les grands penseurs du passé. Dans cette optique, osons dire que Maimonide est sans conteste l'un des grands penseurs du Moyen Âge, l'un de ceux qui ont le mieux réussi à frayer des voies nouvelles.

Alors que la plupart de ses coreligionnaires opposent radicalement le monde de leur foi, la Tora ou la loi de Moïse, au monde du savoir humain, de la science et de la philosophie issues des Grecs, Maimonide sera parmi les maîtres du judaïsme l'un de ceux qui comprendront le mieux qu'une telle opposition est sans fondement. Pour lui, les sciences humaines ne sauraient être aux antipodes de la foi ; elles doivent au contraire la compléter et contribuer à son approfondissement. En définitive, les contenus de la philosophie aristotélicienne et ceux de la foi juïque coïncident essentiellement. Maimonide estime que pour atteindre l'idéal religieux, il faut être capable d'assimiler à la fois les sciences humaines et les sciences divines. Moïse et Aristote se donnent la main pour aider l'homme à gravir les sommets de la perfection, de la connaissance et de l'amour de Dieu. N'oublions pas que la société dans laquelle il vit, et la communauté juive en particulier, ont une vision de l'univers totalement religieuse, entièrement tournée vers Dieu. Maimonide ne rompt pas avec ce point de vue, mais exige l'intégration d'un autre élément plus spécifiquement humain, la raison, la philosophie. Peu de penseurs médiévaux ont contribué davantage à annuler l'antinomie de la foi et de la raison.

Le rationalisme de Maimonide est une facette de son humanisme. Être rationaliste au Moyen Âge c'est vouloir en finir avec la crainte ontologique du surnaturel et de l'inconnu, avec les peurs irrationnelles de l'homme ; c'est lutter contre toute espèce d'aliénation, fût-ce celle d'une Volonté arbitraire qui imposerait des normes morales à l'individu. Il s'agit, en somme, d'humaniser la foi du croyant. Et l'homme médiéval est foncièrement croyant, comme l'est Maimonide lui-même. Mais ses efforts tendent à créer un monde beaucoup plus humain tout en restant centré sur Dieu. L'homme, cette créature qui aspire à l'union mystique avec Dieu, n'atteindra son but ultime que s'il se réalise pleinement en tant qu'homme, que s'il rend son existence plus digne et se libère de son ignorance pour mieux conduire sa vie.



Photo © Bibliothèque nationale, Vienne, Autriche

Miniature du 12^e siècle où l'on voit Maimonide examiner l'urine contenue dans un flacon. Philosophe et penseur religieux, Moshe ben Maymūn fut aussi, comme Ibn Ruchd, un des plus grands médecins de son temps. Dans de nombreux ouvrages de médecine (Commentaire sur les aphorismes d'Hippocrate, Traité des livres de Gallien, Traité de l'asthme, Guide de la bonne santé), il résume et approfondit les connaissances de son époque dans ce domaine.

Maimonide veut aider son contemporain à se délivrer de ses perplexités, de toutes les superstitions qui l'asservissent autant que des passions qui l'empêchent d'être un homme à part entière. A ses yeux, insister sur l'élément rationnel ne signifie pas abandonner la dimension théocentrique de son univers, mais mettre chaque chose à la place qui lui revient. L'homme n'accède pas à l'amour divin par une fausse mystique, une voie irrationnelle qui masquerait son ignorance, mais par celle de la connaissance, de la sagesse, de l'apprentissage des sciences humaines, complétées par la science divine. Il ne s'agit pas, en l'occurrence, de renoncer à son intelligence, ni de se jeter dans l'irrationnel et l'inconnu. De même, dans le domaine de l'éthique, l'homme n'est pas assujéti à l'arbitraire de l'Être suprême ; les commandements de la loi de Moïse ont tous leur raison d'être, ce ne sont pas des contraintes imposées par caprice à la volonté humaine. Maimonide fonde ainsi un humanisme qui, tout en restant religieux, est d'abord humain.

Et cet humanisme le pousse à se dresser contre l'aliénation de l'homme, contre tout ce qui l'écarte de son vrai rôle dans l'univers. Maimonide combat toutes les idolâtries qui lui apparaissent comme une des formes les plus dangereuses de l'aliénation : l'homme qui transforme en objet de culte les sphères, les étoiles et les images, qui est l'esclave de superstitions, qui croit en l'astrologie ou s'attache à une forme quelconque de religiosité primitive, celui-là ne peut se réaliser pleinement, non plus

d'ailleurs que celui qui succombe à l'appât du lucre ou qui devient le jouet des passions les plus basses. Pour Maimonide, c'est dans la raison et dans la connaissance que réside la vraie libération de l'homme.

Le mal qu'on trouve dans l'univers n'est pas l'œuvre de Dieu, mais la conséquence de ce que certains hommes font à d'autres, ou du tort que l'homme se porte à lui-même. Et, dans la plupart des cas, le mal est le produit de l'ignorance. Seule la science, qui est à l'homme ce que la vue est à l'œil, peut chasser l'inimitié et la haine. Quiconque n'a pas la connaissance est semblable à l'aveugle qui se cogne contre les murs ou heurte les passants. La tyrannie est l'un des maux que les hommes peuvent s'infliger mutuellement, alors que la vraie connaissance est la condition nécessaire de leur rédemption historique.

Maimonide a une telle largeur de vues que sa pensée dépasse le cadre étroit de celle de la majorité de ses coreligionnaires d'alors et, dans la mesure où elle s'étend hors des catégories judaïques, elle acquiert une dimension universelle. La voie qui mène à Dieu n'est pas réservée au seul peuple élu, mais est ouverte à tous. Les grands philosophes grecs ont déjà parcouru une grande partie du chemin qui mène à la véritable connaissance, et les promesses de la Bible ne s'adressent pas qu'aux juifs, elles concernent l'humanité tout entière. Maimonide reste ainsi fidèle à la foi de ses ancêtres, tout en s'ouvrant aux autres hommes dans un esprit véritablement universel. Bien qu'il en ait souffert dans sa chair, il ne tombe jamais dans le fanatisme. Selon lui, les autres religions monothéistes ont joué un rôle positif en préparant le monde à la connaissance du Dieu véritable et de sa Loi. Et s'il demeure un juif pieux, sa manière d'envisager les problèmes, son interprétation de la loi mosaïque aident souvent à une meilleure compréhension, à une plus grande harmonie entre les hommes, ce par quoi il est en avance sur son temps.

On a reproché à Maimonide de ne pas condamner l'esclavage, de parler avec mépris des peuples à demi-sauvages, d'avoir une conception par trop négative de la femme et de son rôle dans la société. Il est vrai qu'en ces domaines il n'a pas radicalement rompu avec les modes de pensée de son temps, et pourtant, là aussi, sa conception de la dignité humaine ouvre de nouvelles perspectives : il nous révèle l'homme dans l'esclave, il plaide pour le rachat de l'opprimé par le savoir et une plus grande justice dans le travail, il place, sur le plan spirituel, la femme au niveau de l'homme. Sans se couper du passé, il a cherché à modifier le système de valeurs et les points de vues de son époque pour édifier une société plus humaine. Il me semble que telle est la raison de son actualité et de son influence possible sur la pensée moderne. ■

ANGEL SAENZ-BADILLOS, chercheur espagnol, ancien professeur à l'Université Complutense de Madrid, enseigne actuellement la langue et la littérature hébraïques à l'Université de Grenade. Il est notamment l'auteur de nombreux travaux et études portant sur la philologie et la poésie hébraïco-espagnoles du Moyen Âge et l'histoire de l'exégèse biblique en Espagne.



Photos © Diodoro Urquía, Saldueño, Soma, Espagne

Le prophète, le savant et le politique

par Roland Goetschel

La place considérable qu'occupe le politique dans le discours comme dans les pratiques de Maimonide s'explique aisément par le fait que toute sa réflexion se situe au confluent de la pensée juive et de la pensée arabo-islamique. A partir de son œuvre majeure, le *Guide des égarés*, nous tenterons ici de ressaisir la cohérence de ce discours.

La nécessité de l'ordre politique. Maimonide part de la nature de l'homme qu'il considère, après Aristote, comme un animal politique. Alors que chez les autres êtres vivants un individu isolé peut fort bien se conserver sans le secours d'un autre individu de son espèce, un être humain placé en dehors de la société serait, sauf exception, voué à périr à brève échéance. La seule alimentation de l'homme requiert l'existence de techniques élaborées et d'une division du travail entre un grand nombre de personnes. Or, celle-ci n'est pas concevable en dehors de l'institution politique : « C'est pourquoi il faut aux hommes quelqu'un pour les guider et les réunir afin que leur

société s'organise et se perpétue et qu'ils puissent se prêter un secours mutuel. »

La nécessité du gouvernement se laisse pareillement déduire chez lui de la variabilité considérable qui existe entre les individus de l'espèce humaine. D'où la nécessité d'un guide qui supplée ce qui est défectueux et modère ce qui est excessif et soit en mesure d'imposer à l'ensemble des individus d'une société une règle commune et permanente.

Maimonide distingue trois régimes politiques. Tout d'abord, les régimes de lois conventionnelles, ceux où la préoccupation du législateur a été seulement de mettre en bon ordre la cité et ses affaires sans insister sur le perfectionnement de l'homme et de sa raison. Le régime de la Loi divine, à la différence des précédents, ne se soucie pas seulement d'améliorer les conditions de vie matérielles et sociales, mais prend également en charge ce qu'il y a de spirituel en l'homme afin de le conduire à la félicité éternelle. Enfin, il est des régimes qui se prétendent prophétiques et qui ont

Pour Maimonide, « le régime de la Loi divine (...) ne se soucie pas seulement d'améliorer les conditions de vie matérielles et sociales, mais prend également en charge ce qu'il y a de spirituel en l'homme » (R. Goetschel). Page ci-contre; les Tables de la Loi (le code que Moïse, le grand législateur, donna au peuple juif durant l'exode) de la synagogue Ben Ezra de Fustat, au Caire. Ci-dessus, enluminure d'un manuscrit médiéval de la Haggada hébraïque (livre dérivé du Talmud) représentant l'exode des Hébreux. Rédigé en Espagne au 14^e siècle, il est conservé à l'Académie des sciences de Budapest, collection Kaufmann.



emprunté en réalité leur contenu, totalement ou en partie, au vrai régime prophétique.

Le prophète, le savant et le politique. Si tout homme dispose en puissance d'une faculté de gouverner, celle-ci ne s'actualisera que si l'homme est parvenu à la perfection de sa raison et de son imagination. Si tel est le cas, il pourra devenir prophète lorsqu'un épanchement divin se déversera d'abord sur son intellect, puis sur son imagination. Si ce flux divin se déverse sur l'intellect sans être reçu par l'imagination, il devient un savant qui se livre à la spéculation. Si, inversement, l'émanation divine ne se répand que sur son imagination sans influencer son intellect, il entre dans la catégorie des hommes d'Etat qui font des lois ou des devins et des augures.

Il en résulte clairement que les régimes de lois conventionnelles sont le fait d'hommes politiques qui tirent leur substance de leur seul imaginaire, tandis que le régime de la Loi divine se fonde sur un don prophétique nécessitant la double perfection de l'intelligence et de l'imagination. Le prophète authentique intègre en lui, tout en les dépassant, les capacités tant du politique que du savant. L'influx qui agit sur son intellect lui procure des perceptions spéculatives qui lui permettent de saisir l'être réel des choses et font de lui un super-philosophe.

La prophétie de Moïse. L'émanation divine arrive au prophète tantôt dans une mesure suffisante pour se perfectionner lui-même, et non au-delà, et tantôt avec une surabondance qui lui permet de s'efforcer

de transformer les autres. Parmi les prophètes comme chez les savants, il y a un grand nombre de degrés. Maimonide établit en outre une coupure radicale entre Moïse et le restant des prophètes. A tous la révélation parvenait par l'intermédiaire d'un ange alors qu'à Moïse Dieu s'adressait sans intermédiaire aucun.

Dans son commentaire du chapitre XXXIII du livre biblique de l'Exode, Maimonide revient sur Moïse en tant que législateur. Si Dieu ne révèle pas à Moïse son essence, il lui accorde cependant de connaître les treize attributs du divin qui permettent à Moïse de comprendre la nature des êtres créés, leur lien les uns avec les autres, lui donnant ainsi à savoir comment il les gouverner. Le but dernier de cette révolution est donc de fonder l'ordre politique : « Et c'était là le but final de sa demande car il termine en disant : "Que je te connaisse, afin que je trouve grâce à tes yeux et considère que cette nation est ton peuple", celui que je dois gouverner par des actions imitant celles par lesquelles tu gouvernes. » Le souverain de la cité idéale gouvernera donc son Etat autant qu'il se peut sur le modèle que lui fournit Dieu en régissant le monde.

La finalité de la loi divine. La Loi a pour objet d'amener l'homme à réaliser son humanité sur le double plan de l'âme et du corps. Elle y parvient en instaurant la paix civile et en faisant acquérir aux individus des vertus utiles à la société. La Loi de Moïse apporte donc une double perfection : elle établit une communauté parfaite et engendre chez l'homme des idées véri-

diques qui le feront parvenir à la félicité.

La véritable perfection humaine ne réside pas là où se le figure le vulgaire. La plupart des hommes jugent qu'elle réside dans l'avoir, lequel inclut aussi la possession du pouvoir. Maimonide écrit : « Et même l'obtention de la dignité royale entre dans cette catégorie ». Mais cette perfection est extérieure à l'essence de l'homme. Les deux autres perfections, celles du corps mais aussi des qualités morales, ne jouent que le rôle de moyens au service de la perfection intellectuelle qui culmine dans la connaissance de Dieu.

Pourtant, comme l'indique Maimonide en se référant au livre de Jérémie (IX,23) dans la dernière page du *Guide des égarés*, cette connaissance de Dieu ne doit pas rester spéculative, mais amener les hommes à faire régner sur la terre la solidarité, le droit et la justice. Connaître Dieu, c'est donc se soumettre aux exigences de l'éthique. Et cette norme ultime vaut en priorité pour le souverain idéal, car de lui plus que des autres hommes créés à l'image de Dieu, on exige qu'il réalise l'*Imitation de Dieu*, souverain de l'univers. ■

ROLAND GOETSCHEL, de France, ancien professeur du département d'hébreu de l'Université de Paris VIII, est actuellement directeur du département d'études hébraïques et juives et du Centre d'études et de recherches hébraïques de l'Université de Strasbourg. Il est également professeur associé de l'Institut Martin Buber de Bruxelles, et enseigne à l'École des hautes études en sciences sociales de Paris. Il a publié plusieurs ouvrages sur des thèmes hébraïques.

1986 : Année de la Paix / 9

Dans le texte suivant, le professeur Jean Dausset (prix Nobel de physiologie et de médecine en 1980) met en lumière les bienfaits de la diversité biologique et souligne l'antagonisme irréductible entre la science et le racisme, base nécessaire pour l'instauration de la paix.

LA crainte de la différence, allant parfois jusqu'à son refus, est un réflexe largement répandu. Les enfants ont peur de se distinguer des autres. Les adolescents sont les premiers à suivre les modes. Mais, bien plus grave, les adultes se méfient presque instinctivement de tous ceux qui n'appartiennent pas à leur collectivité, entraînant rivalités de palier, discussions entre administrations, discordes entre nations, haines religieuses ou raciales.

Et pourtant ce réflexe est à la fois un non-sens biologique et une erreur fondamentale sur le plan culturel.

Sur le plan biologique, trois notions en aident la compréhension :

D'abord, chaque être vivant est différent ; il est même unique tant il y a de variations possibles dans sa composition chimique. C'est le produit du mélange des caractères paternels et maternels, ceux-ci provenant eux-mêmes d'un mélange des caractères des quatre grands-parents. De plus, ces caractères (ou gènes) présentent dans les populations de multiples variantes. Pour l'homme, le nombre des combinaisons possibles dépasse, a-t-on dit, le nombre des atomes contenus dans tout l'univers connu. A chaque génération apparaissent donc, fruits de la loterie génétique, des êtres nouveaux, uniques car formés d'une combinaison entièrement nouvelle des caractères génétiques. La nature a bien pris soin d'assurer que ce mélange se reproduise à intervalles réguliers ; le sexe et la mort le répètent à chaque génération.

Ensuite, selon le processus darwinien de la sélection naturelle, les individus ayant reçu, par hasard, les combinaisons les rendant les plus aptes à vivre dans un certain milieu, survivent et ont le plus de descendants, alors que les moins aptes en ont moins. Ainsi, grâce à la diversité des individus qui la compose, une espèce pourra-t-elle s'adapter à d'éventuels changements d'environnement, de climat ou à l'apparition de nouveaux parasites ou agents pathogènes. La différence entre individus est donc une nécessité absolue pour la perpétuation d'une espèce. Elle est à la base de toute vie animale ou végétale.

Enfin, l'environnement façonne les variétés de l'intérieur des espèces : l'hirondelle nord-africaine n'est pas identique à celle de Norvège, le peuplier d'Italie diffère de celui du nord de l'Europe, le type humain méditerranéen diffère du type nordique, etc. Sur l'homme moderne l'influence de l'environnement joue peut-être moins qu'autrefois, mais son rôle est déterminant sur son psychisme. Deux vrais jumeaux qui ne diffèrent en rien sur le plan génétique subissent, surtout s'ils sont séparés, des influences externes différentes et deviennent ainsi deux êtres différents. Seul l'homme passe de l'individualité à la personnalité parce que seul il s'approprie à partir de son milieu social un patrimoine culturel.

De ces considérations, il apparaît donc clairement que l'unicité de chaque homme lui confère une dignité particulière donnant, s'il en était besoin, une raison supplémentaire de le respecter ; que cette unicité ne doit pas faire oublier que l'homme appartient à la grande famille de l'humanité qui, elle aussi, est unique ; que la notion de « pureté de la race » est un contresens absolu, car toute uniformisation conduit à la mort. Ainsi, sans perdre son identité, un peuple doit favoriser l'introduction de nouveaux gènes venus d'ailleurs. Enfin, pour l'homme, la part de l'acquis dans le développement de l'esprit est primordial.

Dans le creuset de l'Europe de l'Ouest s'est développée une collectivité humaine caractérisée par quelques traits génétiques communs. Le long isolement relatif des provinces, les mariages de village à village, la diversité des climats et des origines ont favorisé les différences que nous constatons et que les facilités de communication actuelles tendent à effacer.

Ces vérités biologiques se transposent aisément par analogie sur le plan culturel.

La diversité des cultures, vivantes et authentiques, telles qu'elles étaient encore nombreuses au siècle dernier est un trésor inestimable. La disparition d'une culture est une perte irréparable au même titre que la disparition d'une espèce animale ou végétale.

Chaque culture se caractérise par ses mœurs, sa conception de la place de l'homme dans l'univers, ses croyances. Chacune a ses rites, ses habitudes vestimentaires, chacune contribue à la prodigieuse diversité des arts plastiques ou architecturaux, des musiques, des rythmes, des danses ou de toutes autres manifestations de l'imagination créatrice de l'homme. Chacune a apporté à l'humanité des découvertes scientifiques ou de nouvelles technologies venant soulager le travail, ou les souffrances.

Ces idées, ces danses, ces méthodes sont,

comme en biologie, le fruit de multiples interactions entre l'homme et son milieu. Cette adaptation profonde des cultures à leur environnement était frappante avant l'intrusion de la technologie occidentale ; un long temps est nécessaire pour une telle symbiose.

Les différences entre cultures permettent seules les comparaisons, la confrontation des idées, des idéologies et des aspirations. Elles permettent aux concepts de s'élargir, de s'enrichir. Elles permettent la diffusion des découvertes et des technologies dans l'ensemble du corps de l'humanité, en un mot elles permettent l'évolution par le choix des valeurs les plus hautes. C'est de la sorte, par palier, que depuis des millénaires a progressé l'évolution culturelle de l'humanité, fait unique dans l'histoire de l'évolution de la vie, aucun animal n'ayant profité comme l'homme de l'expérience des autres groupes.

La diversité des cultures est donc une richesse inestimable qu'il faut préserver jalousement. Pour que la diversité persiste, il faut que les cultures restent vivantes, c'est-à-dire susceptibles d'évolution au contact des autres. Le folklore est une culture pétrifiée.

Mais le fait essentiel est la cohabitation harmonieuse de ces diverses cultures, cohabitation acceptée sans discrimination, sans arrière-pensée, sans idée préconçue. Parmi celles-ci, la plus néfaste est d'établir une hiérarchie parmi les cultures — la sienne étant bien entendu supérieure. Or, de même qu'il n'y a pas de hiérarchie entre les hommes et les femmes — ils sont simplement différents — de même, il n'y a pas de hiérarchie entre les cultures : elles sont heureusement différentes.

Nous sommes actuellement confrontés à deux risques majeurs, celui de l'uniformisation et celui de l'intolérance.

L'uniformisation des cultures, comme en biologie, conduit à l'arrêt de l'évolution, donc à la mort. Nous en avons déjà des avant-goûts moroses.

L'intolérance secrète, pire que l'ennui, les conflits fratricides et aboutit, par incompréhension et fermeture des esprits et des frontières, au même résultat que l'uniformisation : l'arrêt de l'évolution.

La sagesse réside, par conséquent, dans l'ouverture, dans l'écoute de l'autre, dans un esprit de complète égalité.

Antoine de Saint-Exupéry a magnifiquement résumé cette attitude d'esprit : « Si tu diffères de moi, frère, loin de me léser, tu m'enrichis. » ■

Jean Dausset

Vente et distribution :

Unesco, PUB/C, 7, place de Fontenoy, 75700 Paris, Belgique - Jean de Lannoy, 202, avenue du Roi, Bruxelles 6.

Abonnement :

1 an : 78 francs français. 2 ans (valable uniquement en France) : 144 francs français. Reliure pour une année : 56 francs. Reproduction sous forme de microfiches : 150 francs (1 an). Paiement par chèque bancaire, mandat ou CCP 3 volets à l'ordre de l'Unesco.

Bureau de la Rédaction :

Unesco, 7, place de Fontenoy, 75700, Paris, France
Les articles et photos non copyright peuvent être reproduits à condition d'être accompagnés du nom de l'auteur et de la mention « Reproduits du Courrier de l'Unesco », en précisant la date du numéro. Trois justificatifs doivent être envoyés à la direction du Courrier. Les photos non copyright seront fournies aux publications qui en feront la demande. Les manuscrits non sollicités par la Rédaction ne seront renvoyés que s'ils sont accompagnés d'un coupon réponse international. Les articles paraissant dans le Courrier de l'Unesco expriment l'opinion de leurs auteurs et non pas nécessairement celle de l'Unesco ou de la Rédaction. Les titres des articles et les légendes des photos

sont de la Rédaction. Enfin, les frontières qui figurent sur les cartes que nous publions n'impliquent pas reconnaissance officielle par l'Unesco ou les Nations Unies.

Rédaction au Siège :

Rédacteur en chef adjoint : Olga Rodel
Secrétaire de rédaction : Gillian Whitcomb
Edition française : Alain Lévêque
Neda el Khazen
Edition anglaise : Roy Malkin
Edition espagnole : Francisco Fernandez Santos
Jorge Enrique Adoum
Edition russe : Nikolai Kouznetsov
Edition arabe : Abdelrahid Elsadek Mahmoudi
Edition braille : Frederick H. Potter

Documentation : Violette Ringelstein

Illustration : Anane Bailey

Maquettes, fabrication : Georges Servat, George Ducret
Promotion-diffusion : Fernando Ainsa
Ventes et abonnements : Henry Knobil
Projets spéciaux : Peggy Julien

Toute correspondance doit être adressée au Rédacteur en chef.

Rédacteurs hors siège :

Edition allemande : Werner Merkl (Berne)
Edition japonaise : Seiichiro Kojima (Tokyo)
Edition italienne : Mario Guidotti (Rome)
Edition hindie : Ram Babu Sharma (Delhi)
Edition tamoule : M. Mohammed Mustafa (Madras)
Edition hébraïque : Alexander Brodno (Tel Aviv)
Edition persane :
Edition néerlandaise : Paul Morren (Anvers)
Edition portugaise : Benedicto Silva (Rio de Janeiro)
Edition turque : Mefra Ilgazer (Istanbul)
Edition ourdoue : Hakim Mohammed Said (Karachi)
Edition catalane : Joan Carreras i Martí (Barcelone)
Edition malaise : Azizah Hamzah (Kuala Lumpur)
Edition coréenne : Paik Syeung-Gil (Séoul)
Edition kiswaïli : Domino Rutayebesibwa (Dar-es-Salaam)
Editions croato-serbe, macédonienne, serbo-croate, slovène : Bozidar Perković (Belgrade)
Edition chinoise : Shen Guofen (Beijing)
Edition bulgare : Goran Gotev (Sofia)
Edition turque : Nicolas Papageorgiou (Athènes)
Edition cinghalaise : S.J. Sumanasekera Banda (Colombo)
Edition finnoise : Marjatta Oksanen (Helsinki)
Edition suédoise : Lina Svenzén (Stockholm)
Edition basque : Gurutz Larrañaga (San Sebastian)
Edition thaï : Savitri Suwansathit (Bangkok)

QUELLES BIOTECHNOLOGIES POUR LES PAYS EN DÉVELOPPEMENT?

A. SASSON



Quelles biotechnologies pour les pays en développement?

par Albert Sasson

Editions BIOFUTUR / Unesco

1986 200 p. 21,5 cm x 15 cm

ISBN : 92 3 202426.8

Prix : 139 FF.

Déjà paru :

Les biotechnologies :

défis et promesses

par Albert Sasson

Unesco 1983 1984

336 p. 18 cm x 17 cm

Collection Sextant

Prix : 85 FF.

Les biotechnologies peuvent contribuer à la solution de nombreux problèmes des pays en développement. Mais quelles biotechnologies choisir? S'il est vrai qu'elles n'exigent pas des investissements aussi importants que d'autres secteurs de la recherche et de l'industrie, les biotechnologies nécessitent, dans certains cas, des équipements complexes et des spécialistes hautement qualifiés.

De plus, leur essor s'insère dans un maillage serré de puissants intérêts économiques. La dépendance sur le plan technologique risque fort de s'accroître pour beaucoup de pays en développement. Mais l'espoir réside dans les choix qu'ils feront, dans la maîtrise qu'ils auront de ces technologies ainsi que dans les modes de coopération avec les pays industrialisés. A cet égard, l'Unesco s'efforce de promouvoir la formation et les échanges de spécialistes, la diffusion de l'information spécialisée ainsi que la recherche dans les disciplines qui font le lit des biotechnologies. Elle apporte aussi des services consultatifs en matière de politique de recherche en biotechnologie.

Après avoir réalisé une synthèse limpide et précise dans un premier ouvrage, *Les biotechnologies: défis et promesses*, l'auteur présente, dans ce second ouvrage, les possibilités offertes dans ce domaine aux pays en développement, ainsi que les difficultés et les contraintes auxquelles se heurtent, dans ces pays, le choix, le transfert et l'adaptation des biotechnologies.

France : En vente dans les Librairies universitaires ou à la Librairie de l'Unesco, 7 place de Fontenoy, 75700 Paris et par correspondance en joignant votre règlement par chèque bancaire, mandat ou CCP 3 volets libellé à l'ordre de l'Unesco.

Autres pays : Consulter notre agent de vente (voir liste ci-dessous).

Comment obtenir les publications Unesco

Les publications de l'Unesco peuvent être commandées par l'intermédiaire de toute librairie. Dans chaque pays il existe un ou plusieurs libraires qui assurent le rôle de distributeurs nationaux (voir liste ci-dessous). A défaut, elles peuvent être obtenues par correspondance au Siège de l'Organisation avec règlement joint par chèque libellé en une monnaie convertible ou sous forme de mandat poste international ainsi que de bons internationaux Unesco.

ALGERIE. ENAMEP, 20, rue de la Liberté, Alger

REP. FED. D'ALLEMAGNE. Mr. Herbert Baum Deutscher, Unesco-Kuner Vertrieb, Besalstrasse 57 5300 BONN 3

ARGENTINE. Libreria El Correo de la Unesco EDILYR S R L, Tucumán 1685, 1050 Buenos Aires

AUTRICHE. Gerold and Co., Graben 31, A-1011 Wien

BELGIQUE. Jean de Lannoy, 202, avenue du Roi, 1060 Bruxelles, CCP 000-0070823-13, N.V. Handelsmaatschappij Keesing, Keesinglaan 2-18.21000 Deurne-Antwerpen

BENIN. Librairie nationale, B.P. 294, Porto Novo, Ets Kouidjo G. Joseph, B.P. 1530, Cotonou.

BRESIL. Fundação Getulio Vargas, Editora-Divisão de Vendas, Caixa Postal 9 052-2C-02, Praia de Botafogo, 188 Rio de Janeiro RJ. Imagem Latinoamericana, Av. Paulista 750 1º Andar, Caixa postal 30455, São Paulo (CEP 01051)

BULGARIE. Hemus, Kantora Literatura, bd Rousky 6, Sofia. Librairie de l'Unesco, Palais populaire de la culture, 1000 Sofia

BURKINA FASO. Lib. Attie, B.P. 64, Ouagadougou — Librairie Catholique « Jeunesse d'Afrique », Ouagadougou

CAMEROUN. Librairie des Editions Cie, B.P. 1501, Yaounde, Librairie St-Paul, B.P. 763, Yaounde, Commission nationale de la République-Unie du Cameroun pour l'Unesco, B.P. 1600, Yaounde, Librairie « Aux Messageries », avenue de la Liberté, B.P. 5921, Douala, Librairie « Aux Frères Reunis », B.P. 5346, Douala, Burma Kor and Co., Bilingual Bookshop, Mvog-ada, B.P. 727, Yaoundé, Centre de diffusion du livre camerounais, B.P. 338, Douala

CANADA. Editions Renouf Limitee, 2182, rue Ste-Catherine Ouest, Montreal, Que H3H 1M7, Renouf Publishing Co. Ltd., 61 Sparks Street, Ottawa, Ontario K1P 5A6

CHINE. China National Publications Import and Export Corporation, P.O. Box 88, Beijing

COMORES. Librairie Masiwa 4, rue Ahmed Djoumi, B.P. 124, Moroni

CONGO. Librairie Maison de la presse, B.P. 2150, Brazzaville, Commission nationale congolaise pour l'Unesco, B.P. 493, Brazzaville

REP. DE COREE. Korean National Commission for Unesco, P.O. Box central 64, Seoul

COTE D'IVOIRE. Librairie des Presses Unesco, Commission nationale ivoirienne pour l'Unesco, B.P. 2871, Abidjan

CUBA. Ediciones Cubanas O'Reilly N° 407, La Habana

DANEMARK. Munksgaard Export, OG Tidsskriftservice, 35 Norre Sogade, DK-1970 Kobenhavn K

EGYPTE. National Centre for Unesco Publications, N° 1, Talaat Harb Street, Tahrir Square, Le Caire

ESPAGNE. MUNDI-PRENSA Libros S.A., Castelló 37, Madrid 1, Ediciones LIBER, Apartado 17, Magdalena 8, Ondárroa (Viscaya), DONAIRE, Aptdo de Correos 341, La Coruña, Libreria Al-Andalus, Roldana, 1 y 3, Sevilla 4, Libreria CASTELLS, Ronda Universidad 13, Barcelona 7

ETATS-UNIS. Unipub, 1180 Avenue of the Americas, New York, N.Y. 10036

FINLANDE. Akateeminen Kirjakauppa, Keskuskatu 1, 00100 Helsinki, Suomalainen Kirjakauppa Oy, Kouvunvaaran Kujat 2, 01640 Vantaa 64

FRANCE. Librairie Unesco, 7, place de Fontenoy, 75700 Paris, et grandes librairies universitaires

GABON. Librairie Sogalivre, à Libreville, Franceville, Librairie Hachette, B.P. 3923, Libreville

GRECE. Librairie H. Kauffmann, 28, rue du Stade, Athenes, Librairie Eleftheroudakis, Nikkis 4, Athenes, John Mihalopoulos and Son, 75, Hermod Street, P.O. Box 73, Thessalonique, Commission nationale hellénique pour l'Unesco, 3 rue Akadimias, Athenes

GUINEE. Commission nationale guinéenne pour l'Unesco, B.P. 964, Conakry

GUINEE-BISSAU. Instituto Nacional do Livro e do Disco, Conselho Nacional da Cultura, Avenida Domingos Ramos Jo 10 - A, BP 104, Bissau

HAITI. Librairie A la Caravelle, 26 rue Roux, B.P. 111, Port-au-Prince

HONGRIE. Kultura-Buchimport-Abt., P.O. Box 149-H-1389, Budapest 62

REP. ISLAMIQUE D'IRAN. Commission nationale iranienne pour l'Unesco, 1188 Enghlab Av., Rostam Giv Building, Zip Code 13158, P.O. Box 11365-4498, Teheran

IRLANDE. The Educational Co. of Ir. Ltd., Ballymount Road Walkinstown, Dublin 12, Tycooly International Publ. Ltd., 6 Crofton Terrace, Dun Laoghaire Co., Dublin

ISRAEL. A B C Bookstore Ltd., P.O. Box 1283, 71 Allenby Road, Tel Aviv 61000

ITALIE. Licosa (Libreria Commissionaria Sansoni, S.p.A.), via Lamarmora, 45, Casella Postale 552, 50121 Florence

JAPON. Eastern Book Service, Inc., 37-3 Hongo 3-chome Bunkyo-Ku, Tokyo 113

LIBAN. Librairie Antoine, A. Naoufal et frères, B.P. 656, Beyrouth

LUXEMBOURG. Librairie Paul Bruck, 22, Grande-Rue, Luxembourg Service du Courrier de l'Unesco, 202, avenue du Roi, 1060 Bruxelles — CCP 26430-46

MADAGASCAR. Toutes les publications. Commission nationale de la Rep. dem de Madagascar pour l'Unesco, B.P. 331, Antananarivo

MALI. Librairie populaire du Mali, B.P. 28, Bamako

MAROC. Librairie « Aux belles images », 282, avenue Mohammed-V, Rabat, Librairie des Ecoles, 12, avenue Hassan II, Casablanca, Commission nationale marocaine pour l'Unesco, 19, rue Oqba, B.P. 420, Rabat Agdal

MAURICE. Nalanda Co. Ltd., 30 Bourbon Street, Port-Louis

MAURITANIE. Graicom 1, rue du Souk X, avenue Kennedy, Nouakchott

MEXIQUE. Libreria El Correo de la Unesco, Actipan 66, (Insurgentes Manacari), Apartado postal 61 - 164, 06600 Mexico D.F.

MONACO. British Library, 30, bd des Moulins, Monte-Carlo

MOZAMBIQUE. Instituto Nacional do Livro e do Disco (INLD), Avenida 24 de Julho, 1921 r/c e 1º andar, Maputo

NIGER. Librairie Mauclet, B.P. 888, Niamey

NORVEGE. Johan Grundt Tanum, P.O. B. 1177 Sentrum, Oslo 1, Narvesen A/S Subscription and Trade Book Service 3, P.O. B. 6125 Etterstad, Oslo 6

Universitets Bokhandelen, Universitetssentret, Postboks 307 Blindern, Oslo 3

NOUVELLE-CALÉDONIE. Reprex SARL, B.P. 1572, Noumea

PAYS-BAS. Keesing Boeken B.V., Joan Muyskenweg 22, Postbus 1118, 1000 B C Amsterdam

POLOGNE. ORPAN-Import, Palac Kultury, 00-901 Varsovie, Ars-Polona-Ruch, Krakowski-Przedmiescie N° 7, 00-068, Varsovie

PORTUGAL. Dias & Andrade Ltda, Livraria Portugal, rua do Carmo, 70, Lisbonne

ROUMANIE. ARTEXIM, Export/Import, Piata Stiintei n° 1, P.O. Box 33-16, 70005 Bucarest

ROYAUME-UNI. H.M. Stationery Office, P.O. Box 276, London S W 8 5 DT

Third World Publications, 151 Stratford Road, Birmingham B II IRD

SENEGAL. Librairie Clairfontaine, B.P. 2005 Dakar, Librairie des Quatre-Vents, 91, rue Blanchot-avenue Georges Pompidou, B.P. 1820, Dakar

SUEDE. Svenska FN-Förbundet, Skolgränd 2, Box 150-50, S-10465 Stockholm, Wennergren-Williams AB Box 30004-S-104 25 Stockholm

Esselle Tidsskriftscentrala Gamla Brogatan 26 Box 62, 101 20 Stockholm

SUISSE. Europa Verlag, 5, Ramistrasse, Zurich, CH 8024, Librairie Payot, 6 rue Grenus, 12011 Geneve 11, C.C.P. 12 236 Librairie Payot aussi à Lausanne, Bâle, Berne, Vevey, Montreux, Neuchâtel et Zurich

REP. ARABE SYRIENNE. Librairie Sayegh, Immeuble Diab, rue du Parlement B.P. 704, Damas

TCHAD. Librairie Abssounout, 24 av. Charles de Gaulle, B.P. 388, N'Djamena

TCHECOSLOVAQUIE. S.N.T.L., Spatena 51, Prague 1, Arta Ve Smekach 30, P.O. Box 790, Ili-27 Prague 1

Pour la Slovaquie seulement. Alfa Verlag Publishers, Hurbanovo nam 6 893 31 Bratislava

TOGO. Librairie Evangélique, B.P. 378, Lomé, Librairie du Bon Pasteur B.P. 1164, Lomé, Librairie universitaire, B.P. 3481 Lomé

TRINITE-ET-TOBAGO. Commission nationale pour l'Unesco 18, Alexandra Street, St. Clair, Trinidad, W I

TUNISIE. Societe tunisienne de diffusion 5, avenue de Carthage, Tunis Societe cherifienne de distribution et de presse, Socheppres, angle rues de Dinant & St-Saens, B.P. 683, Casablanca 05

TURQUIE. Haset Kitapevi A S Istiklal Caddesi N° 469 Posta Kutusu 219 Beyoglu, Istanbul

UR S.S. v/o Mjehdunarodnaya kniga, Ul Dmitrova 39 Moscou 113095

URUGUAY. Edilry Uruguaya, S.A. Maldonado, 10992, Montevideo

YUGOSLAVIE. Mladost, Ilica 30/11 Zagreb, Cankarjeva Založba Zopitarjeva 2, Ljubljana, Nolit, Terazje 13/VIII, 11000 Belgrade

ZAIRE. La librairie, Institut national d'études politiques, B.P. 2307 Kinshasa Commission nationale de la Rep. du Zaïre pour l'Unesco Ministère de l'éducation nationale, B.P. 32, Kinshasa

Cordoue la splendide

En 923 après J.-C., 'Abd al-Rahmān III al-Nasir, le calife omeyyade de Cordoue, commença à faire construire dans les environs de la ville une « résidence royale » pour sa cour. Cette entreprise sera achevée par son successeur al-Hakam II al-Mustansir, cinquante ans plus tard. Malheureusement, cette nouvelle demeure, appelée Madinat al-Zahrā ou cité de la fleur, connut presque aussitôt le déclin et tomba en ruine dès le 12^e siècle. C'est seulement au 20^e siècle qu'on a dégagé et restauré une partie de ses édifices. Avec la Grande Mosquée de Cordoue, Madinat al-Zahrā illustre le plein épanouissement de l'art d'al-Andalus, où les influences orientales et gréco-romaines se mêlent pour former un style d'une extrême originalité. La splendeur de ce Versailles cordouan se devine encore dans cette vue partielle du Salón Rico ou Maison royale (*Dar al-Mulk*), qui servait de demeure aux personnes de sang royal de séjour à Cordoue.

