

CORBIN, HADOT, FOUCAULT

Mise en dialogue de Qu'est-ce que la philosophie islamique ? de Christian Jambet
Julien Cavagnis

CNDP | *Cahiers philosophiques*

2012/1 - n° 128
pages 111 à 125

ISSN 0241-2799

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques-2012-1-page-111.htm>

Pour citer cet article :

Cavagnis Julien, « Corbin, Hadot, Foucault » Mise en dialogue de Qu'est-ce que la philosophie islamique ? de Christian Jambet,
Cahiers philosophiques, 2012/1 n° 128, p. 111-125. DOI : 10.3917/caph.128.0111

Distribution électronique Cairn.info pour CNDP.

© CNDP. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

CORBIN, HADOT, FOUCAULT : mise en dialogue de Qu'est-ce que la philosophie islamique ? de Christian Jambet

Julien Cavagnis

Un grand livre dit plus que ce qu'il dit. Il fait plus qu'écrire : il provoque de la pensée. Au lieu de fixer, au lieu de figer, il fait naître un dialogue. C'est à un tel exercice que nous a habitués Christian Jambet, à travers ses études érudites d'histoire de la pensée islamique, véritables exercices d'archiviste, dans le sens où l'entendait Michel Foucault. Traductions, commentaires, discussions : depuis l'intimité d'un Mollâ Sadrâ, d'un Nasîroddîn Tûsî, d'une Grande Résurrection d'Alamût, il s'agissait alors de sortir des textes, des auteurs, des problèmes, bref, des morceaux de pensée de l'oubli ou de la sédimentation dans lesquels l'histoire ou la tradition les avaient enfouis.

Qu'est-ce que la philosophie islamique ?, qui vient de paraître chez Gallimard, est d'une nature différente : non plus vision des profondeurs, mais vision aérienne, vision d'ensemble. Il s'agit de donner, en quelques pages, une synthèse, de ne plus étudier un penseur, un événement, une tradition, mais de mettre au jour le réseau, le dialogue, le tout. L'archiviste se fait alors archéologue. Dans ce nouveau regard, toute une série d'enjeux se trouve alors réinvestie. Question d'histoire de la philosophie, dans le rapport entre philosophie islamique et philosophie antique ; question d'histoire de la pensée en islam, dans les rapports entre pensées « sunnites » et pensées « chiïtes » ; question d'archéologie du savoir islamique, dans le jeu d'interactions entre philosophie, théologie, traditions juridiques, gnose ou mystique ; question philosophique enfin, dans la tentative de sonder la manière dont révélation, sagesse et pratiques de salut se sont alors mêlées.

La richesse d'une telle enquête tient précisément en cela qu'elle sait ouvrir et maintenir, par-delà la posture nécessairement englobante qui fut la sienne, de tels questionnements. *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?* est en effet bien plus qu'un nouvel agencement, qu'une nouvelle organisation chronologique des penseurs de l'islam. En présentant la vie, les évolutions et surtout les nœuds problématiques de la pensée islamique, le livre invite au dialogue. Dialogue intime avec le lecteur qui, s'il sait bien lire, y voit plus que cette vision d'ensemble. Dialogue « dans le ciel » aussi, le livre venant ainsi rejoindre une constellation de grandes œuvres avec lesquelles, nous semble-t-il, il entre en discussion. C'est dans l'espace vide articulant un tel dialogue que nous voudrions ici nous placer pour en rapporter quelques éléments. Ce dialogue, nous le ferons naître dans un réseau à trois pôles, composé par trois œuvres dont le hasard voulut que les titres mêmes entrent

en résonance : *Histoire de la philosophie islamique* d'Henry Corbin, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* de Pierre Hadot et *Histoire de la sexualité* de Michel Foucault. Bien entendu, est formulé ici un choix ferme : celui de lire Jambet non pas seulement en « orientaliste », en « historien » des idées, mais de faire émerger, sous ces études historiques, quelques trames de discussion s'inscrivant dans des débats centraux de la philosophie contemporaine. C'est ce Jambet « philosophe », souvent bien discret, qu'une telle mise en dialogue tentera de lire¹.

La philosophie dans l'ordre du discours islamique

Quelques mots d'abord sur la posture épistémologique générale du livre. « Quelle idée les philosophes de l'islam se font-ils de la philosophie ? » Voilà l'interrogation qui ouvre l'enquête de Jambet et qui fonde ce que nous pourrions nommer sa posture « internaliste ». Il s'agit, dans l'ensemble du livre, de rapporter la manière dont les philosophes, mais aussi leurs rivaux, qu'ils viennent du *kalâm*, théologie rationnelle, de la poésie ou du soufisme, concurent la philosophie en islam. Un tel point de départ bat en brèche un réflexe souvent premier, consistant à comparer cette tradition, par exemple avec « notre » philosophie, chrétienne ou moderne. Chez Jambet se trouve à l'inverse défendue une méthode que nous qualifierions d'*archéologique*, en référence à la conception de Foucault. En effet, il n'est pas question de définir ou d'étudier cette forme de pensée que fut la philosophie islamique selon un critère de vérité extérieur et universel, qui serait par exemple la forme anhistorique de « la philosophie », ni comme la continuation d'une forme de savoir née ailleurs et se poursuivant, comme par accident – ou serait-ce par universalisme ? –, en islam. Il s'agit au contraire de définir et de délimiter cette forme par rapport aux autres modalités de connaissance, par la place qu'elle tient dans le réseau général des savoirs islamiques. La philosophie en islam ne fut donc pas le fantôme de la philosophie antique, la résurgence ou la traversée, pour une philosophie universelle, de l'épopée orientale ou islamique, à la suite de sa naissance en Grèce et parallèlement à son aventure chrétienne ou moderne. Elle fut, dans sa forme spécifique, un point particulier de l'ordre du discours islamique. Une telle approche synchronique fait toute l'originalité de *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?* dont l'interrogation ontologique et épistémique (« qu'est-ce que ? »), remplaçant l'interrogation historique, prend alors tout son sens.

C'est dans et par l'ordre des savoirs duquel elle fut un maillon que la *falsafa*, philosophie islamique, prit donc sa forme propre. Ce réseau de savoirs, nous pouvons le composer, de manière schématique, en plusieurs pôles : le pôle du *kalâm* ou théologie rationnelle, celui du *tasawwuf*, c'est-à-dire du soufisme ou mystique islamique, celui des sciences politiques, ou encore celui du *fiqh*, c'est-à-dire des écoles d'interprétation juridique de l'islam. Ce que montre bien Jambet, c'est l'ensemble des dialogues, des critiques mais aussi des reprises, des intégrations, des échanges entre la *falsafa* qu'il étudie et ces diverses modalités de savoirs. Mieux, le discours de la philosophie islamique elle-même ne peut se comprendre que par ce dialogue, ces positionnements vis-à-vis de ces pôles. Parmi les nombreux éléments composant ce jeu, deux sont particulièrement étudiés par Jambet et peuvent être pris comme structurant son enquête. Dans sa discussion avec la mystique et l'expérience spirituelle qu'elle défendait, la *falsafa* eut à préciser en quoi consistait l'*exercice* de la philosophie, de quelle sagesse elle se réclamait, sur quel fondement celle-ci reposait et de quelle manière un tel exercice était apte à poursuivre l'idéal éthique et existentiel qu'appelait la révélation coranique. L'ensemble

- 1. Précisons que faire naître ce dialogue avec Corbin, Hadot et Foucault est un *choix* de lecture, choix que seuls les développements suivants pourront justifier.
- 2. Christian Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Paris, Gallimard, 2011, p. 11.

de la deuxième partie du livre, « La sagesse et l'éternité », traite au fond de ces enjeux. D'autre part, dans son rapport aux sciences théologiques, au *kalâm*, ce sont les questions de la nature et de la souveraineté divines, de l'ontologie, de la métaphysique ou encore de la doctrine politique qui devaient être définies et spécifiées par la *falsafa*. La dernière partie du livre, « Métaphysique de la souveraineté », peut être lue comme la présentation de la manière dont la philosophie islamique eut à faire siens de tels questionnements. Il serait donc impossible de poser de manière *a priori* l'existence d'une discipline – avec ses objets, sa méthode, sa définition – et qui serait « la philosophie », tout comme il serait d'ailleurs difficile de poser de manière *a priori* l'existence de disciplines fixes comme la théologie ou la mystique. Ce qui prévaut est le réseau entre ces formes de savoir, réseau qui, par son jeu, contribue à constituer, à circonscrire la forme de chacune d'entre elles.

Il faut ici être précis. Il ne s'agit pas de nier tout lien et tout rapport entre la philosophie islamique et la philosophie antique. Jambet y consacre d'ailleurs de longues pages. La distinction foucauldienne entre archéologie et généalogie, et surtout l'articulation qu'il opère entre les deux démarches nous paraissent ici éclairantes et nous semblent être parfaitement investies par Jambet. Nous pourrions résumer cette posture comme suit : la généalogie n'a de sens qu'intégrée dans une archéologie³. S'il est en effet évident que la philosophie islamique se nourrit fortement d'emprunts, de traductions ou d'interprétations des philosophes antiques tels que Platon, Aristote ou Plotin, tout comme de la philosophie iranienne préislamique d'ailleurs, tant de liens qui sont précisément l'objet d'une enquête *généalogique*, de tels emprunts ne se réalisèrent que déterminés dans un ordre discursif bien spécifique dans lequel ils furent intégrés et par lequel ils acquièrent leurs sens propres : l'ordre de la pensée islamique méditant les problèmes posés par la révélation coranique, de l'Un et du Multiple, de la souveraineté divine, de l'ontologie ou de l'existence. Là où beaucoup ne voient qu'un recopiage ou un déguisement, l'archéologue muni d'une bonne généalogie voit la naissance, dans le « branchement » à des réalités discursives anciennes, selon l'expression souvent utilisée par Foucault, de formes nouvelles de pensée⁴. Si la *généalogie* permet de cibler ces liens, ces emprunts, ces ressources symboliques et spéculatives, seule l'*archéologie* permet de comprendre pourquoi et comment de tels emprunts ont été accomplis, et quelle place ils trouvèrent dans un champ épistémique ayant sa propre logique. « Ce sont les problèmes *théologiques* qui ont déterminé le passage de la philosophie des Grecs au monde de l'islam⁵ », précise Jambet. Il ne s'agit pas de dire qu'ainsi la philosophie fut « servante de la théologie », selon l'expression scolastique, mais plutôt, à un niveau épistémique et archéologique plus fondamental, que ce furent bien les formes de problématisation nouvelles apportées par l'événement constitutif de la révélation coranique et sa nécessaire méditation qui structurèrent l'absorption-redéfinition de la philosophie antique en islam.

■ 3. Cf. Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Paris, Gallimard, 1984, p. 19 *sq.*, entre autres.

■ 4. Nous retrouvons, dans un contexte différent, le débat opposant Hans Blumenberg à Carl Schmitt à propos de la sécularisation et de la naissance des Temps modernes dans leurs relations aux matériaux idéels du Moyen Âge chrétien. Contre la vision « continuiste » de Schmitt, Blumenberg a bien vu que le constat d'une récupération de certains thèmes anciens n'est pas contradictoire avec la notion de nouveauté puisque celle-ci ne provient pas de tel ou tel schème de pensée pris isolément mais de la place nouvelle qu'il occupe dans un nouveau réseau de savoir. Voir Carl Schmitt, *Théologie politique I & II*, trad. Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard, 1988 ; Hans Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes*, trad. Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel et Denis Trierweiler, Paris, Gallimard, 1999, surtout parties I (« Sécularisation. Critique d'une catégorie de l'illégitimité historique ») et IV (« Aspects du seuil historique »).

■ 5. Christian Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, *op. cit.*, p. 299.

« Il n'y a pas eu, en islam, de "conflit des facultés" », énonce Jambet. Derrière cette reprise ironique de l'expression kantienne se trouve donc tout à la fois énoncées, selon nous, une composante de l'histoire de la pensée islamique et une posture méthodologique forte. S'il n'y eut pas de conflit des facultés, pouvons-nous comprendre, c'est qu'aucune faculté ne préexista au conflit. Ces facultés, s'il est possible de pouvoir *a posteriori* les nommer, ne prirent une réalité et une identité propre que par le jeu toujours mouvant du système de savoir. S'il y eut conflit, il préexista aux facultés. C'est d'ailleurs dans l'étude de ces conflits que la discussion avec Corbin, Hadot et Foucault nous semble intéressante.

Philosophie et ésotérisme. Dialogue avec Henry Corbin

Pour tout lecteur ayant en tête l'œuvre de Corbin, l'enquête menée ici par Jambet donne l'impression d'une plus grande unité du savoir islamique, par-delà les dissensions religieuses – sunnisme et chi'isme – ou disciplinaires – *kalâm* (théologie rationnelle), *falsafa* (philosophie), *fiqh* (science du droit islamique), *tasawwouf* (soufisme), entre autres. Alors que chez Corbin tout cela est bien distingué, au moins comme principe épistémologique ou marquage souterrain, la présentation de Jambet invite à penser un entrecroisement perpétuel, apportant peut-être quelques réponses à certaines apories de la vision du maître.

Notons tout d'abord une certaine nuance apportée à la conception corbinienne du chi'isme. Alors que celui-ci est souvent conçu dans une certaine unité, centré autour de la notion d'interprétation spirituelle (*ta'wil*) de l'islam opposée à une conception littéraliste et légaliste souvent rattachée au sunnisme, Jambet opère une série de distinctions et de cassures à la fois historiques et disciplinaires. Pour le dire de manière brève, il y eut bien un *kalâm* chi'ite, tout comme une jurisprudence chi'ite, tout comme un légalisme ou un magistère chi'ite, malgré la doctrine de l'occultation de l'Imâm ou plutôt comme par habillage forcé de ce vide d'autorité, et ce dans un lien réel avec la structuration et la légitimation d'un pouvoir politique. Les tournants bouyide ou safavide, dans l'histoire du chi'isme, en sont des exemples. À l'inverse, concernant la tradition sunnite, une place importante est faite, chez Jambet, à son rôle dans le développement et l'histoire du mysticisme, de la philosophie illuminative orientale ou de la gnose, bref dans l'histoire de la *spiritualité* – au sens fort – de l'islam. Concernant les distinctions disciplinaires, une même nuance est apportée. Les divers développements du livre nous montrent les multiples influences et emprunts respectifs entre écoles ou disciplines, des liens entre la première *falsafa* et la constitution du *kalâm*, de la transformation de la philosophie islamique par ses débats avec celui-ci dans la formation d'une « métaphysique » islamique, du poids des critiques anti-systémiques ou anti-rationalistes des mystiques ou poètes comme al-Ghazâlî, Rûmî ou Ibn Sab'în, jusqu'aux influences du soufisme philosophique d'un Ibn 'Arabî sur la reformulation de la philosophie en gnose. L'histoire de la pensée islamique ne fut donc pas la poursuite et le développement parallèle de deux postures définies dès le moment de la révélation – littéralisme/rationalisme d'une part et interprétation/spiritualité d'autre part –, mais bien l'évolution complexe entre diverses formes de savoirs aux frontières perméables.

Si plusieurs exemples pourraient être donnés, arrêtons-nous plus précisément sur la nouvelle lecture que propose Jambet des relations entre soufisme et gnose chi'ite, et principalement sur la place du soufisme andalou dans l'histoire de la tradition ésotérique de l'islam. Pour le dire vite, la place d'Ibn 'Arabî, ce soufi « sunnite », ne pouvait que poser problème à la vision d'ensemble de Corbin pour qui chi'isme, spiritualité ou ésotérisme islamiques sont quasiment synonymes, le chi'isme étant la gnose ou l'« ésotérique de l'islam », et inver-

sement tout islam ésotérique ne pouvant être, en son fond, que chi'ite⁶. Le soufisme, que Corbin définit comme « la fructification du message spirituel du Prophète, l'effort pour en revivre personnellement les modalités, par une introspection du contenu de la Révélation coranique », fut nécessairement, en cela, « une protestation éclatante, un témoignage irrémédiable de l'islam spirituel contre toute tendance à réduire l'islam à la religion légale et littéraliste⁷ », et devait donc par là, en toute logique corbinienne, entrer dans la grande famille de l'ésotérisme et donc du chi'isme. L'iranologue se trouva bien en peine, étant donné ces deux principes – équivalence entre chi'isme et ésotérisme d'une part et ésotérisme fondamental du soufisme d'autre part –, de proposer une autre approche du soufisme majoritairement sunnite que d'y voir un reste ou une influence de l'intuition première du chi'isme. Selon les termes de Corbin lui-même, le chi'isme aurait en fait pris, suite à des bouleversements politiques comme la chute des ismaéliens d'Alamût, « le "manteau" du soufisme⁸ ». Le soufisme ne serait donc, au fond, qu'un chi'isme déguisé. « Il n'y a peut-être pas un seul thème de l'ésotérisme islamique, énonce ainsi Corbin commentant le soufisme, qui n'ait été mentionné ou amorcé par les Imâms du chi'isme [...]. C'est à ce point, peut-il alors s'étonner, que de nombreuses pages d'Ibn 'Arabî peuvent être lues comme ayant été écrites par un auteur chi'ite⁹. » Le soufisme, en son fond, aurait donc été, et l'affirmation est forte, une « imâmologie sans Imâm¹⁰ », un chi'isme détourné.

Il nous semble qu'une telle interprétation est fortement nuancée par la méthode qu'adopte Jambet, aboutissant à une nouvelle conception de la place du soufisme andalou, et notamment d'Ibn 'Arabî (1165-1240) et d'Ibn Sab'în (1217-1269), dans l'histoire de l'ésotérisme islamique. Alors que Corbin postule l'existence *a priori* et la continuité de la pensée chi'ite des Imâms, Jambet met davantage l'accent sur le processus complexe de formation progressive de la gnose chi'ite et de son imâmologie¹¹ par l'intégration de thèmes soufis. Le soufisme, dans l'analyse qu'il propose, prend tout d'abord la posture d'une critique de la systématisme de la première philosophie islamique, fortement influencée par l'aristotélisme. Ibn Sab'în, par exemple, critiqua la connaissance scientifique ou l'abstraction spéculative en tant qu'étrangères aux vrais questionnements que sont la béatitude, le salut, bref *l'expérience personnelle* de la révélation. L'expérience véritable, nous dit-il, est « transformation substantielle de l'homme en intelligence¹² ». Il poursuivit ainsi la posture d'Ibn 'Arabî qui défendit le soufisme face aux spéculations philosophiques comme véritable *expérience* spirituelle islamique.

Ce qu'invitent à penser les pages de Jambet est donc le fait que cette pensée ne fut pas seulement une reprise de thèmes chi'ites plus anciens, mais qu'elle fut même une source pour la pensée chi'ite dans sa structuration finale à partir du XII^e siècle. L'idée de l'Homme parfait (*insân kâmil*), par exemple, issue de l'idéal *individuel* du soufi pratiquant son extase spirituelle et prenant pour modèle le *mi'râj*, l'ascension céleste du Prophète à travers les cieux, se développa ainsi de manière extérieure à la théologie chi'ite, et permit même à celle-ci, en l'intégrant dans

■ 6. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Folio, 1986, p. 54 : « le chi'isme est bien la gnose de l'islam » ; p. 66 : « que le chi'isme, en son essence, soit l'ésotérique de l'islam, c'est la constatation qui découle des textes mêmes, avant tout de l'enseignement des Imâms ».

■ 7. *Ibid.*, p. 263-264.

■ 8. *Ibid.*, p. 56-57.

■ 9. *Ibid.*, p. 56. Voir aussi p. 29 : « Le plus ancien commentaire spirituel du Coran est constitué par les enseignements donnés par les Imâms du chi'isme, au cours de leurs entretiens avec leurs disciples ».

■ 10. *Ibid.*, p. 266.

■ 11. Pour la tradition chi'ite, les Imâms (douze pour les duodécimains, sept pour les ismaéliens) prennent la suite des prophètes après la mort du dernier d'entre eux, le prophète Mohammad. L'imâmologie est ainsi la pensée ou la doctrine du cycle des Imâms, comme la prophétologie est la pensée ou la doctrine du cycle des prophètes.

■ 12. Christian Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, op. cit., p. 192.

la figure de l'Imâm, de réaliser sa synthèse finale. « Les synthèses philosophiques nées de la méditation d'Ibn 'Arabî dans l'islam oriental¹³ » furent ainsi un moment central dans l'histoire de la fusion du *kalâm* (théologie rationnelle) et de la *falsafa* (philosophie), mais aussi, pouvons-nous ajouter, du soufisme et du chi'isme par la réinterprétation et la centralisation, autour de l'image de l'Imâm, de thèmes soufis permettant de penser le rapport entre l'homme et les réalités divines. En effet, comme nous pouvons le lire, alors que le soufisme d'Ibn 'Arabî mit en place, face à la première philosophie islamique d'inspiration aristotélicienne, une nouvelle conception de la résurrection ou du salut spirituels, entendus comme une transformation et une ascension de l'homme vers sa perfection adamique-angélique, « il suffira aux théories eschatologiques de projeter cette gouvernance intellectuelle sur le cours de l'histoire, sur la personne du Guide, pour transformer la théologie mystique en théorie des grades et pouvoirs spirituels¹⁴ », autrement dit pour fonder la doctrine des Saints Imâm, véritables et seuls Hommes parfaits. Corbin rapportait souvent la critique imamique adressée à l'encontre des ordres soufis, accusés d'avoir remplacé l'Imâm par le *cheikh*, le chef de congrégation soufie¹⁵. Il semblerait ainsi qu'un même jeu de substitution ait eu lieu également dans l'autre sens. Ce jeu fut, peut-être, la substitution des Imâm aux mystiques et finalement au « tout homme » capable, en théorie, de pratiquer l'ascèse, l'exercice spirituel, et de se diriger ainsi vers la forme pleine et parfaite de l'Homme. L'imamologie chi'ite, que Corbin pensait comprise et théorisée dès les premiers temps de l'islam dans le chi'isme, aurait ainsi trouvé tardivement, et par l'emprunt de thèmes proprement soufis et donc pour une part sunnite, sa structuration finale. Ainsi, à l'*imamologie sans Imâm* qu'aurait été le soufisme selon Corbin vient s'ajouter, ou plutôt vient répondre un *soufisme imamologisé* dans la gnose chi'ite¹⁶.

Bien entendu, les choses ne sont pas si simples, et nous pourrions également ajouter que la synthèse finale de la gnose chi'ite, dans l'Iran safavide, faisant de l'Imâm caché le principe même de la « religion du guide personnel invisible¹⁷ », comme le dit Corbin, synthétisa l'imamologie et la pratique spirituelle personnelle¹⁸. Reste à se demander, et nous retrouverons ces questions en fin d'article, si une telle imamologie peut encore être vue, à proprement parler, comme *eschatologique*. Dans tous les cas, il semble indéniable que Jambet propose une réévaluation, dans l'histoire de l'islam spirituel que Corbin rapporta peut-être trop exclusivement à la tradition des Saints Imâm, du rôle de la méditation soufie, de la voie qu'ouvrit par exemple Ibn Tufayl (1110-1185) en interprétant les récits avicenniens dans le sens d'exercices spirituels personnels et qui se poursuivit dans l'ensemble du soufisme andalou. Peut-être que se dessine aussi, face ou comme complément au couple corbinien de la « lecture littéraliste » (*kalâm* et *tanzîl*) et de l'« herméneutique spirituelle » (*ta'wîl*), se rapportant respectivement au sens apparent (*zâhir*) et au sens caché (*bâtin*) de la révélation coranique, un couple plus fondamental encore, celui de la descente (*nuzûl*), descente de la révélation vers les hommes et application de cette révélation, moment d'une posture passive de l'homme, et de la remontée active de l'homme, sur le modèle du *mî'râj*, du voyage céleste du Prophète. Par de telles distinctions, la question de la philosophie comme

■ 13. *Ibid.*, p. 104.

■ 14. *Ibid.*, p. 288.

■ 15. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, op. cit., p. 57.

■ 16. Nous pouvons renvoyer, pour poursuivre ce développement, aux pages 321-324 de *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, où est présentée l'évolution de la conception soufie du miroir divin en l'homme vers la doctrine chi'ite de l'Imâm miroir de Dieu pour les hommes.

■ 17. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, op. cit., p. 59.

■ 18. Nous renvoyons ici aux pages essentielles du dernier tome d'*En islam iranien* (Paris, Gallimard, « Tel » 1972), dernière partie, « Le guide personnel », p. 453 sq.

exercice spirituel, comme posture éthique et non plus simplement comme système de connaissance, devient manifeste. C'est ainsi que peut s'ouvrir un deuxième dialogue.

Philosophie et salut. Dialogue avec Pierre Hadot

Toute l'œuvre de Corbin consista à sortir de l'oubli des traditions ésotériques de l'islam, traditions interprétatives et herméneutiques de compréhension de la révélation coranique distincte et démarquée des traditions littéralistes. Il s'appliqua à montrer que l'objet de la recherche et de la connaissance, en islam, pouvait être autre chose que la face exotérique, la lettre de la révélation ; mieux, que l'existence même de la philosophie islamique reposait sur ce constat de non-suffisance de ce sens exotérique et de sa traduction juridique. Pour le dire vite, Corbin s'intéressa donc avant tout aux contenus de la connaissance philosophique ou spirituelle en défendant ce que nous pourrions nommer la tradition herméneutique de l'islam. *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?* fait un pas de plus : il ne s'agit plus seulement de voir qu'une bonne part de la tradition philosophique de l'islam fut herméneutique, mais aussi de voir en quoi elle fut, outre une activité gnoséologique, une véritable *pratique existentielle* perçue comme la poursuite ou la mise en œuvre d'une grandeur humaine qu'invitait ou motivait la révélation. La pratique philosophique fut ainsi pensée, au-delà d'une obligation interprétative, comme pratique existentielle d'élévation de l'homme se devant, par cette pratique, d'être digne de cette révélation et d'y poursuivre l'entreprise de divinisation de l'homme qu'elle avait provoquée.

Une telle approche ne peut que rappeler la manière dont Hadot étudie la philosophie antique. Avant d'être un système ou un discours, la philosophie est avant tout, selon l'helléniste, un « exercice spirituel », défini comme pratique tendant à « une transformation de la vision du monde et à la métamorphose de la personnalité¹⁹ ». Alors que l'histoire moderne de la pensée a l'habitude de prendre la philosophie comme un discours, comme un ensemble ou un système spéculatif, la philosophie antique fut, selon Hadot, d'abord et avant tout un art de vivre, une pratique de conversion. « La philosophie, nous dit-il, apparaissait ainsi comme un exercice de la pensée, de la volonté, de tout l'être, pour essayer de parvenir à un état, la sagesse, qui était d'ailleurs presque inaccessible à l'homme. La philosophie était une méthode de progrès spirituel qui exigeait une conversion radicale, une transformation radicale de la manière d'être. » Ainsi, peut-il conclure, « la sagesse ne fait pas seulement connaître, elle fait "être" différemment²⁰ ». Une telle insistance sur la *pratique* philosophique trouve un écho certain dans les pages de *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?* Jambet précise bien, pourtant, qu'accoler directement à la philosophie islamique ces remarques concernant la philosophie antique serait réducteur. En effet, la première *falsafa* fut souvent distinguée de la *hikma*, c'est-à-dire de la « sagesse », et les philosophes de l'islam furent régulièrement attaqués par les poètes ou soufis, comme nous l'avons vu, en ce qu'ils donnèrent plus d'importance au système spéculatif qu'à l'art de vivre. « Non moins que le prophète, avant que celui-ci ne philosophe par la bouche des philosophes, le sage est proche des philosophes antiques, et les *falāsīfa* ne s'y tromperont pas, qui se voudront "les Modernes²¹". » Une telle nuance ne signifie pas une incompatibilité totale, mais révèle plutôt une entrée en dialogue avec certaines

■ 19. Pierre Hadot, « Exercices spirituels », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel 2002 (1993), p. 21.

■ 20. *Id.*, « La philosophie comme manière de vivre », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 290-291.

■ 21. Christian Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, *op. cit.*, p. 118.

thèses d'Hadot concernant la nature de cet « exercice spirituel » que fut, malgré tout, la philosophie islamique.

Il exista bien des pratiques spirituelles, nous dit Jambet, chez les premiers soufis, les premiers ascètes de l'islam, les anachorètes du désert par exemple, qui prétendaient *vivre* véritablement la nouvelle foi, pratiques avec lesquelles les premiers philosophes de l'islam prirent effectivement une franche distance²². Pour autant, cette distinction fut toujours menée sur le terrain même de la « sagesse » (*hikma*), dont la philosophie islamique se revendiquait être la réelle porteuse au lieu de la rejeter. Si dès al-Fârâbî (872-950), en effet, la *falsafa* fut « théologie », nous dit Jambet, c'est non seulement parce qu'elle traitait des choses divines (Cause des causes, Réel premier, etc.), mais aussi et surtout parce qu'elle se donnait comme voie vers le salut, comme pratique ou conduite divine de l'homme. Non pas simple travail de « professionnels de la pensée », donc, mais pratique mettant en jeu l'ensemble de l'être du sage philosophe. « La sagesse philosophique, précise Jambet, harmonise deux méthodes et deux perspectives : l'analyse rationnelle conduisant au système organique de la totalité des existants, culminant en une métaphysique ou théologie véritable, et la philosophie comme réalisation de soi, exercice de la liberté authentique. Nous savons que ces deux perspectives, le savoir universel et la quête du salut, ne se contrarient pas l'une l'autre, puisque la connaissance est la condition du salut et que le salut réside dans la perfection de la connaissance²³. » Ainsi donc, il ne s'agit pas simplement, ici, d'une harmonisation. Le travail rationnel et la pratique philosophique furent en effet conçus, par les philosophes, comme *la* véritable pratique de foi, de salut, de liberté. Pour le dire autrement, si la philosophie islamique s'opposa bien à des arts spirituels d'existence comme certaines traditions soufies ou comme l'ascétisme extrême du désert, c'est bien qu'elle fut, qu'elle proposa, face à eux, une *autre* forme d'ascèse, un *autre* exercice, un *autre* art spirituel de l'existence. Pour ces philosophes de l'islam, la recherche philosophique, la recherche rationnelle, la tendance vers l'Intelligence furent donc pensées comme la destination royale de l'homme khalife de Dieu sur terre, comme la pratique postprophétique par excellence. La philosophie islamique, tout comme la philosophie antique, eut donc non seulement une finalité gnoséologique – la connaissance –, mais celle-ci fut présentée comme la voie d'accès à d'autres finalités plus fondamentales, finalité ontologique – la transformation de l'existant – ou finalité morale – la transformation de l'éthique, de la conduite de l'homme, *muslimoun* devenant *philo-sophos*.

Un point important est ici à noter. Si la philosophie islamique se proposa comme exercice spirituel face à des traditions de pieux ascètes, elle ne se posa pas de manière frontale comme exercice spirituel distinct du champ religieux. Hadot travailla à distinguer l'exercice spirituel *philosophique* des traditions *religieuses*, celles de la Grèce antique comme celles du christianisme naissant. Pour lui, on le sait, le christianisme, qui tenta d'intégrer ces pratiques spirituelles dans un premier temps, provoqua à long terme le découplage entre celles-ci et la philosophie, ainsi que le dépérissement progressif de ces pratiques dans le champ religieux lui-même. Concernant la philosophie islamique, Jambet apporte une lecture plus nuancée. Ici, il est difficile de distinguer pratique philosophique et pratique religieuse, tant au niveau *historique*, les deux étant apparues de manière contemporaine, que sur le plan des contenus *théoriques*, l'une et l'autre ne pouvant être si facilement distinguées. La philosophie, en islam, ne se constitua pas contre la religion, défendant une pratique spirituelle autonome face aux religions constituées. Au contraire, et nous trouvons ici un

■ 22. *Ibid.*, p. 117 sq.

■ 23. *Ibid.*, p. 255.

point de débat intéressant, c'est précisément sur la religion révélée, sur le fait inspirateur de la révélation coranique, que la philosophie islamique posa ses bases. Ne répondant pas systématiquement au schéma de la tactique ou de l'art d'écrire que put décrire Léo Strauss, les mystiques et les philosophes musulmans ne cherchèrent pas nécessairement à sortir du carcan de la religion pour affirmer une raison qui s'en émanciperait, mais *falsafa* (philosophie) et *hikma* (sagesse) se trouvèrent bien plutôt motivées et alimentées par la responsabilité dont l'homme fut investi par la « révélation », non pas entendue, ici, comme un ensemble de savoirs dogmatiques imposés, mais comme appel, appel au dépassement, appel à la connaissance, appel à la réalisation de soi. L'exercice philosophique conçu comme exercice ou art *religieux* par excellence, le philosophe prenant modèle sur le prophète, devenant lui-même, en quelque sorte, nouveau prophète, nouvel Imâm : voilà un mode de combinaison possible entre philosophie et religion révélée, entre sagesse philosophique et religion du salut qu'explore peu Hadot et qui apparaît tout au long de *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*

Un second point de débat peut également être ouvert. Dans les deux cas, en plus du lien intime avec un système de connaissance – cosmologie pour les antiques et théologie pour les *falâsifa* ou philosophes de l'islam –, une dimension existentielle se trouve tout particulièrement investie : il s'agit de l'*instant présent*. En effet, selon Hadot, la physique stoïcienne, le sentiment cosmique qui la motive, le sentiment d'appartenance au Tout, de même que l'importance de la logique, ont comme effet premier de permettre au sage de vivre pleinement le moment présent. « La concentration du moi sur le présent et la dilatation du moi dans le cosmos se réalisent en un seul instant²⁴ », dit-il. Un tel rapport au temps, une telle *circonscription* et *intensification* du présent se retrouvent tout à fait dans les pratiques philosophiques qu'étudie Jambet. « Il existe un lien, nous dit-il, entre le souci que le spirituel prend de soi-même et son abandon à Dieu. Ne songeant ni au passé, ni au futur, mais au présent, il fait le meilleur usage de son ignorance des causes et des raisons. Il se concentre dans l'instant²⁵. » « Donner au présent le poids de l'éternité²⁶ », selon l'expression heureuse de Jambet, fut également un point central de l'ascèse poétique et soufie. Dans les deux cas, également, cette concentration sur le présent se lia à la question de la liberté. On le sait, pour les hellénistiques, « ce qui dépend de nous, c'est le présent²⁷ ». Un principe similaire s'éprouve dans la sagesse philosophique en islam pour laquelle la « liberté authentique » se trouve également dans ce rapport spécifique au temps présent et à la loi. Pratique spirituelle, concentration sur le présent et exercice de la liberté : ce sont ces trois éléments que réunissait l'expérience du *faylasûf* (philosophe) ou du *hakîm* (sage). « En matière de foi, commente en effet Jambet, le serviteur de Dieu n'atteindra le niveau des hommes de spiritualité que lorsqu'il cessera de penser au passé et à l'avenir et qu'il vivra le moment présent en conformité avec la Volonté de Celui à qui il appartient. Et ce comportement a pour effet de suspendre la responsabilité du serviteur de Dieu devant la Loi²⁸. »

■ 24. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Folio, 1995, p. 320-321. Voir aussi *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992, p. 148 sq. et « La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit.

■ 25. Christian Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, op. cit., p. 258-259.

■ 26. *Ibid.*, p. 137.

■ 27. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 294.

■ 28. Christian Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, op. cit., p. 291.

Encore une fois, une telle similitude entre sagesse antique et sagesse islamique cache des réalités assez différentes. Si la concentration sur l'instant présent et la quête d'une liberté se retrouvent dans les deux cas, les sens que prennent ces termes sont bien différents pour un stoïcien, un épicurien, un *faylasûf* ou un gnostique. La liberté recherchée dans les exercices spirituels qu'étudie Hadot et qui s'appuie sur cette vie au présent est une liberté conçue comme paix ou tranquillité de l'âme. Cette liberté est *ataraxie*, absence de trouble. La logique, par exemple, sert aux différentes écoles à traiter les problèmes de manière méthodique, ce qui rend possible la sérénité de l'âme²⁹. De la même manière, la concentration sur le présent permet de se détacher des amertumes, regrets, espoirs ou attentes qu'apporte la projection dans le temps. Ce que le sage refuse, précise Hadot, « ce n'est pas la pensée du futur et du passé, mais les passions qu'elle peut entraîner, les vaines espérances, les vains regrets³⁰ ». Le sage « se promet ainsi, s'il se sépare du temps passé et du futur et s'il vit dans le présent, d'atteindre à un état de tranquillité et de sérénité³¹ ». Si le *salâh al-hâl*, état de paix ou de santé de l'âme, est bien un thème récurrent de la sagesse islamique, les études que propose Jambet nous invitent à distinguer cette « paix » de la paix antique, c'est-à-dire de la paix comme repos et absence de trouble. Au fond, c'est bien plutôt un mouvement qu'appelle cette sagesse, une santé entendue comme vitalité, et précisément un mouvement d'ascension prenant pour modèle l'événement symbolique du *mi'râj*, l'ascension céleste du Prophète dont nous avons déjà parlé. L'image de la migration, l'hégire prophétique, pèlerinage terrestre de La Mecque à Médine et pèlerinage céleste dans la traversée des cieux, élan de remontée céleste comme acte de réponse, chez l'homme, à la descente de la prophétie, fonde bien un modèle du mouvement, un idéal auquel tout homme, ayant reçu le message divin, ne pouvait qu'aspirer. Ainsi, l'exercice spirituel de la philosophie islamique, en tant qu'elle fut la mise en œuvre existentielle de la réception humaine de la révélation, n'eut pas comme objectif premier la paix et la sérénité de l'âme, mais au contraire la mise en mouvement de l'homme, sa sortie de l'état de stagnation et d'ignorance qui le caractérisait auparavant. « La sagesse est liberté, résume ainsi Jambet. On ne saurait trop insister sur ce renversement, cette révolution discrète que la sagesse provoque, dans la configuration de la vérité de la révélation. Le calife de Dieu sur terre, l'homme serviteur de Dieu devient, comme son Seigneur, poseur d'une liberté qu'il éprouve en la délivrance de la prison du corps et du monde. Il cesse d'être le gardien d'une tombe pour devenir le voyageur libre lancé dans les espaces du *malakût*, du monde angélique, du monde des cieux, il est appelé à devenir un ange. Sa servitude se renverse en seigneurie, sa misère en joie, sa mort en vie, son ignorance en science³². »

Enfin, il nous faut constater, sous ces deux conceptions de la paix ou de la liberté de l'âme, deux sens bien distincts donnés au thème récurrent, tant dans la spiritualité antique que dans la spiritualité islamique, de la maxime « se rendre semblable au divin ». Comme le rapporte Hadot, une telle maxime signifie, pour les écoles antiques, un idéal d'*imitation* du divin. Les dieux y étaient perçus comme de véritables modèles de sagesse, et ce précisément « dans la mesure où l'essence du divin consistait, pour elle, dans la sérénité, l'absence de soucis, le plaisir et la joie³³ ». Dans toutes ces écoles, y compris, ce qui pourrait être discuté, chez les platoniciens et plotiniens, la divinité aurait été « le modèle de la perfection morale

■ 29. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 318.

■ 30. *Ibid.*, p. 294.

■ 31. *Ibid.*, p. 293.

■ 32. Christian Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, op. cit., p. 156.

■ 33. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 343.

et intellectuelle de l'homme³⁴ ». Un tel modèle ne peut être maintenu dans le cas de la philosophie islamique telle que la rapporte ici Jambet. Alors que les exercices étudiés par Hadot n'impliquent aucun *mouvement* vers le divin, l'imitation se faisant « à distance », la spiritualité islamique repose avant tout sur une tension, un élan de rapprochement orienté vers le divin. Nous pourrions proposer ici, pour poursuivre cette comparaison critique, une distinction entre le modèle de l'*imitation*, que privilégierait Hadot, et le modèle de l'*assimilation*, que nous retrouvons davantage dans les pages de Jambet. Dans l'imitation, le Dieu est distinct, distant et nécessairement anthropomorphe. L'exemple des dieux épicuriens est à ce titre parlant. Dans l'assimilation, au contraire, le Dieu n'a pas nécessairement la forme humaine, et tout le travail du sage consiste précisément à établir un certain contact avec lui. Ainsi, s'il y a bien un principe d'imitation au cœur de l'*askesis* philosophique, soufie ou gnostique en islam, il s'agit, comme Jambet le montre bien, d'une imitation des sages – imitation des vies exemplaires – ou du Prophète lui-même – notamment imitation de l'expérience du *mi'rāj*, ces imitations ayant pour finalité ultime non pas l'*imitation* du Dieu –, le Dieu des philosophes ou des soufis étant à l'opposé d'une conception théiste et anthropomorphe – mais l'*assimilation* au Dieu, le *voyage* à travers les réalités spirituelles vers Dieu. Alors qu'Hadot prend, selon nous, ces deux principes d'exercice, l'imitation ou l'assimilation au divin, comme équivalents, réduisant d'ailleurs le second au premier, de telles remarques invitent donc à opérer une distinction forte et à étudier ces deux formes d'exercice comme deux modes de pratique de soi aux effets bien distincts.

Métaphysique de la souveraineté et politique de soi. Dialogue avec Michel Foucault

Que la philosophie islamique soit dialogue avec le soufisme ou d'autres arts de vivre, cela est donc manifeste. Qu'elle soit également dialogue avec la théologie et les sciences politiques, ce n'est pas moins vrai. Si elle se pose comme *hikma* (sagesse) parallèle dans le premier cas, elle se pose ici comme autorité, souveraineté, comme *siyâsa*, c'est-à-dire « politique » parallèle. C'est dans cet entrelacement que nous retrouvons, comme synthèse des débats ouverts avec Corbin et Hadot, un dialogue possible avec Foucault. La tension entre d'une part imamologie, eschatologie, temps horizontal – fût-il dans le ciel, fût-il métahistorique – et exercice spirituel, pratique de soi, mouvement vertical d'élévation d'autre part, est certainement une des tensions de toute la philosophie ou sagesse islamique telles que les rapporte Jambet. Or, il nous semble qu'une telle tension se trouve dans les derniers textes de Foucault dont les tentatives de distinction entre « souci de soi » et « herméneutique de soi » pourraient bien avoir été la découverte, dans l'enquête foucauldienne, de pratiques de subjectivation non pas assujettissantes mais désassujettissantes. Le problème de la conduite – de l'être conduit ou de la conduite de soi –, autrement dit le problème de la *gouvernementalité*, cœur battant du dernier Foucault, tel est, selon nous, le problème qu'aborde finalement, dans le champ qui est le sien, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?* dont la dernière et plus importante partie ne prend pas par hasard le nom de « Métaphysique de la souveraineté » et qui pourrait bien être lue, au fond, comme un essai de problématisation de la « gouvernementalité islamique ».

Ce qu'apporta Foucault aux analyses d'Hadot est précisément le caractère et l'enjeu proprement *politique* des exercices spirituels qu'ils étudieraient tous les deux. Là où Foucault se distingue en effet de l'helléniste, ce n'est pas, comme le pensait Hadot, par la négligence du

■ 34. *Ibid.*, p. 344.

modèle cosmologique qui présida à ses pensées, ni même par une forme de « dandysme » que Foucault aurait voulu réinventer³⁵ mais que, pourtant, son épistémologie des années 1960 et ses analytiques du pouvoir des années 1970 rendent impossible, mais plutôt dans la posture philosophique forte consistant à replacer et à étudier ces exercices spirituels dans une histoire de la gouvernementalité. Que de telles pratiques aient été, comme le dit Hadot, des pratiques « protreptiques », invitant à se tourner vers la sagesse, ne suffit pas. Elles furent surtout des pratiques *éthopoétiques*, comme le formula Foucault, des pratiques de transformation de l'*ethos* du sujet qui les pratique³⁶. Cela n'implique pas seulement une problématique *philosophique* ou *spirituelle* de conversion à la connaissance, mais également, ou par là même, une problématique *politique* forte en cela que tout rapport à soi, tout souci de soi, consiste en une transformation de l'*ethos* du sujet qui la pratique, transformation qui, si elle peut être technique d'*assujettissement* – entendons : technique de constitution du sujet – peut également devenir, dans un travail de retournement, principe de « contre-conduites ».

La politique ou le politique ne sont pas, en effet, des formes fixes, et le modèle de la cité grecque, de l'Empire romain, de l'État européen, tout comme celui du califat islamique ne sont qu'une forme possible du politique ou du gouvernement. Foucault le perçut dès 1976 lorsqu'il évoquait l'existence de deux formes d'histoire, l'une étant l'« histoire romaine de la souveraineté », l'autre, qu'il qualifia de « biblique », « histoire de la servitude et de l'exil », autrement dit histoire de l'insurrection³⁷. Que des formes autres de « politiques » ou de « gouvernements » existent, cela semblent se retrouver également dans les pages de Jambet traitant des méditations philosophiques et gnostiques de la souveraineté divine. La révélation est dite par Dieu ; à l'homme de la mettre en œuvre. Là commence la bataille des conduites, la réception d'un tel message ne pouvant en effet signifier autre chose qu'une redéfinition, pour l'homme, de sa vision du monde et de soi-même, de sa manière de se conduire. C'est en cela que la révélation fut nécessairement une nouvelle problématisation de la souveraineté, de la politique et de la conduite des hommes.

Voir la philosophie islamique comme manière de vivre, à la manière dont Hadot approche la philosophie antique, et aussi comme manière de se gouverner, au sens fort : comme nouvelle forme de *gouvernement*, comme nouveau foyer d'expérience, impliquant à la fois nouvelle problématisation et nouvelle pratique de soi, comme le définit Foucault³⁸, voir l'histoire de la philosophie islamique comme l'histoire de cette bataille entre deux conceptions – au moins – de la politique divine que l'homme eut à réaliser, mu par l'élan prophétique, est peut-être l'enquête la plus profonde qu'invite à mener *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*. Le commentaire que donne Jambet de Mollâ Sadrâ le montre bien. L'« esthétisation de l'existence », qui est au fond une intensification de soi, est vue comme la forme véritable et dernière d'une *politique islamique*. Cette politique divine n'est pas, ici, une *siyâsat sultâniya* (pour le dire vite, politique gouvernementale d'État), mais bien une *siyâsat al-nafs* (politique de soi). Jambet invite ainsi à bien distinguer « théologie politique » et « théologie de la souveraineté », ou encore « théologie politique » et

■ 35. Pierre Hadot, « Réflexions sur la notion de "culture de soi" », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 331.

■ 36. Cf. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Seuil-Gallimard, 2001, p. 225 sq. et *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 21.

■ 37. *Id.*, « Il faut défendre la société », *Cours au Collège de France 1976*, Paris, Seuil-Gallimard, 1997, cours du 28 janvier 1976.

■ 38. *Id.*, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1985*, Paris, Seuil-Gallimard, 2008, cours du 5 janvier 1983, p. 4-7 et *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 19-20.

« théologie morale ». Nous pourrions aller plus loin, sans trahir son analyse, en percevant ici une autre théologie politique, une véritable *théologie politique parallèle*. Les positions de Corbin concernant la distinction entre tradition spirituelle et tradition exotérique se trouveraient ainsi réinvesties. Que cette révélation, que la défense de son sens spirituel soit nécessairement un *exercice*, une transformation de la manière de vivre et de se conduire, qu'un tel principe de souveraineté divine soit traduit en une pratique de soi opère un retournement radical de l'interprétation légaliste de la révélation coranique et de la *khalifa* (succession) qu'elle appelle. En effet, une telle *khalifa*, une telle « politique postprophétique » n'est pas, ici, placée au niveau d'une autorité politique ou d'un État, mais au niveau intime de la conduite de soi. Ainsi, s'il y eut bien, comme le dit Jambet, une « philosophie parallèle », distincte d'une philosophie politique du califat, s'il y eut bien, traversant la *falsafa* de part en part, une bataille menée en deçà de la pensée, il se pourrait – c'est ce que nous voudrions ici proposer – qu'elle s'appuyât précisément sur cette distinction entre deux structurations de la politique proprement *islamique*, c'est-à-dire postprophétique, l'une s'accomplissant dans une philosophie du gouvernement des autres, l'autre dans une philosophie du gouvernement de soi.

« La seule politique qui vaille, résume Jambet, est celle de l'intensification croissante de l'acte d'exister, en chaque être, aussi humble qu'il soit, elle est intrinsèquement "révolution ontologique" et non révolution politique³⁹. » Il faudrait au fond poser ici la question : loin d'être un retrait du politique, comme une certaine lecture de Corbin pourrait le laisser entendre, loin d'être un détachement et un bon respect de la rationnelle et séculaire distinction du politique et du spirituel, ne trouvons-nous pas précisément, ici, une *autre* politique, une *contre*-politique qui prendrait la forme d'une *politique spirituelle* ? « Si la politique divine s'exerce, poursuit en effet Jambet en commentant Mollâ Sadrâ, elle le fait par la donation d'existence à tous les degrés successifs de l'étant. Ce gouvernement est procession et conversion de l'étant à la source de son acte d'exister, dans le degré immédiatement supérieur au sien⁴⁰. » À la lecture de ces mots, un cours au Collège de France de 1978 vient immanquablement à l'esprit. Foucault y invita ses auditeurs à réfléchir sur les formes de « contre-conduites » qu'il était possible de reconnaître dans les pratiques ascétiques et mystiques du Moyen Âge. « Je crois que l'ascèse, c'est un exercice de soi sur soi, c'est une sorte de corps-à-corps que l'individu joue avec lui-même et dans lequel l'autorité d'un autre, la présence d'un autre, le regard d'un autre est, sinon impossible, du moins non nécessaire [...]. L'ascétisme, c'est une sorte d'obéissance exaspérée et retournée, devenue maîtrise de soi égoïste. Disons qu'il y a un excès propre à l'ascétisme, un trop qui assure précisément son inaccessibilité pour un pouvoir extérieur⁴¹. » L'exercice spirituel, le souci de soi comme politique alternative, comme contre-politique ; le gouvernement non pas comme gestion et organisation mais comme procession et élan, non pas comme gouvernement des autres et divinisation d'un pouvoir d'État, mais comme gouvernement et divinisation de soi : il se pourrait bien que se trouve ici l'intuition profonde du dernier Foucault. Que l'auteur de *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?* ait perçu de tels enjeux, cela est manifeste lorsqu'il qualifie clairement cette philosophie parallèle de « critique voilée de toute traduction de l'autorité divine en théorie du pouvoir⁴² ».

■ 39. Christian Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, op. cit., p. 235.

■ 40. *Ibid.*, p. 284.

■ 41. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Seuil-Gallimard, 2004, p. 209 et 221.

■ 42. Christian Jambet, *ibid.*, p. 284. L'ensemble des réflexions que mène Jambet autour de la notion de « liberté », tant dans les dernières pages de *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?* que, par exemple, dans

Quelques mots de Jambet pourraient résumer tout cela, quelques mots qu'il nous faut, pour finir, reprendre et méditer. « La souveraineté divine fonde ainsi le gouvernement légitime de l'homme intelligible, la légitimité de l'autorité dévolue au plus haut degré de l'existence humaine, celui de l'*Anthropos* parfait. Il suffira aux théories eschatologiques de projeter cette gouvernance intellectuelle sur le cours de l'histoire, sur la personne du Guide, pour transformer la théologie mystique en théorie des grades et pouvoirs spirituels [...]. Mais, *a contrario*, il suffira aux théories de l'ascension spirituelle de situer ce pôle intelligible au terme de l'évolution de la substance de l'homme singulier pour en faire la base d'une eschatologie personnelle, d'une gnose, guidant la conversion de l'homme sensible en l'homme de l'intelligence⁴³. »

Apparaît ici un nouvel élément, élément que le texte de Jambet dévoile en même temps qu'il le cache et que nous voudrions ici problématiser davantage qu'il ne le fait. Au-delà de la distinction entre deux formes de politiques postprophétiques, il s'agit des deux conceptions du temps et du salut qui les alimentent. Nous parlions, à propos de Foucault, d'une « contre-histoire », histoire biblique de l'insurrection contre l'histoire romaine de la souveraineté. Corbin invitait également à sortir de l'histoire chronologique pour penser, en phénoménologue spirituel, la réalité de la « métahistoire ». Il semble finalement que l'ensemble de ces éléments – politique parallèle, histoire parallèle, théologie politique parallèle – se retrouve dans ce qu'il faudrait nommer une *sotériologie parallèle*. Au fond, c'est peut-être dans la conception du salut que le « grondement de la bataille » peut se faire le plus entendre. Jambet met ainsi au jour le conflit séparant une « eschatologie des grades et de l'histoire » d'une « eschatologie personnelle ». Ne pourrions-nous pas voir ici, de manière plus radicale, l'opposition, le découplage de ces deux notions souvent accolées ou enlacées dans les différentes théologies monothéistes, celle du *salut* et celle de l'*eschatologie* ? Se dessinerait alors les contours d'une *sotériologie non eschatologique*, sotériologie qui ne soit pas conception du temps, plus précisément d'un temps objectif, linéaire, orienté et finalisé, sotériologie qui ne soit pas théologie ou philosophie de l'histoire mais pratique de soi, idée d'un salut, pour reprendre les termes de Foucault, « qui n'est rien d'autre que l'accomplissement même du rapport à soi⁴⁴ ».

Dans cette tension entre salut et eschatologie se comprendrait d'autant mieux un des éléments que pointe bien Jambet dans son étude, à savoir la dimension tragique de la philosophie comme « discours de l'ordre ». La peur de la guerre civile, comme on le voit chez Avicenne (980-1037), la nécessité d'endiguer les mouvements insurrectionnels obligèrent le philosophe à concilier des éléments peu conciliables aux premiers abords. « La *falsafa* eut à discipliner, endiguer et parfois alimenter tout un ensemble de spéculations eschatologiques qui agissaient dans les mouvements insurrectionnels de l'islam et dans les spéculations ésotériques du chi'isme⁴⁵ », énonce Jambet. Une telle analyse pourrait être l'objet d'une longue discussion, et nous voudrions ici nous contenter d'ajouter l'hypothèse suivante : s'il fallut en effet canaliser les mouvements d'insurrection à tendance millénariste, une autre tendance dut également l'être, tendance alimentée par une telle

La Grande Résurrection d'Alamût. Les formes de la liberté dans le shī'isme ismaélien (Paris, Verdier, 1990), s'inscrit au fond dans de telles recherches.

■ 43. *Id.*, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, op. cit., p. 288.

■ 44. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 185. Voir aussi p. 174. Il faudrait renvoyer, pour poursuivre de telles réflexions autour de la question du salut et de sa temporalité, aux deux livres qu'a consacrés Jambet à Mollâ Sadrâ et que nous ne pouvons ici qu'indiquer : *L'Acte d'être. La philosophie de la révélation chez Mollâ Sadrâ*, Paris, Fayard, 2002 et *Mort et résurrection en islam. L'au-delà selon Mullâ Sadrâ*, Paris, Albin Michel, 2008.

■ 45. Christian Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, op. cit., p. 243.

sotériologie de l'instant présent. Ainsi, il se pourrait bien que ce soient les aspirations sotériologiques de tels mouvements, avant même leur eschatologie, qu'un tel « discours de l'ordre » eut à canaliser. Partant de cette hypothèse, l'eschatologie, loin d'être un principe révolutionnaire, put devenir un principe d'apaisement, un rejet du fracassant salut – tant celui des mouvements insurrectionnels que de certains soufis – vers le lointain futur de la fin des temps. À proprement parler, de telles conceptions eschatologiques, de telles théologies ou philosophies de l'histoire eurent à *temporaliser* ces mouvements spirituels de l'instant. Les analyses que mène Jambet à propos d'Avicenne, hanté par le spectre des révoltes dont les premiers siècles de l'islam furent pleins, tendent à valider une telle hypothèse. « Le philosophe domestique l'indomptée puissance prophétique, il la pacifie, lui ôte sa vigueur révolutionnaire pour lui octroyer, en échange, la vive clarté de la contemplation⁴⁶. » Que l'expérience spirituelle ne soit que contemplation, que la sotériologie soit fondue dans une eschatologie : voilà peut-être les deux tentations de la philosophie tout à la fois rationalisante, pacificatrice et temporalisante.

Ainsi, si Avicenne, avec Al-Kindî et Al-Fârâbî, fut le point de départ de la philosophie islamique, c'est peut-être précisément parce qu'il fut le moment où l'ordre du discours et l'élan spirituel eurent à s'allier dans un conflit paradoxal, conflit dont l'ensemble de l'histoire de la philosophie islamique fut ensuite le théâtre. Alors, dans cette bataille où politiques, philosophies et saluts s'entrecroisent, où révélation, pratique de soi et renversement complet de l'idéal politique d'hommes en exil vers le divin se problématisent, où, finalement, pratique de soi et conception du temps éclatent, au croisement aussi de ce débat à quatre que nous avons voulu esquisser, réunissant dans une fine pointe Jambet, Corbin, Foucault et Hadot, une intuition hante l'esprit du lecteur tournant la dernière page de *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, intuition qui pourrait bien être le plus dangereux des spectres pour tout pouvoir légaliste : l'idée d'un salut qui ne soit pas salut d'un État ni d'une communauté mais celui des hommes, l'idée d'un salut qui ne soit pas *fin* mais *sortie* du temps. ■

Julien Cavagnis

■ 46. *Ibid.*, p. 337.