

Surentendre le Coran

Gil Anidjar



Surentendre le Coran

Gil Anidjar

Pour Zahiye

Huwa ūdhūn (Il est une oreille).

— Q 9:61

Quelle est la nature de la question qui nous a rassemblés aujourd'hui ? Qu'est-ce que nous nous demandons d'écouter, d'entendre ou de surentendre de cette question, en elle ?^[1] Quel est l'objet que nous nommons celui de notre attention et de notre préoccupation ? Sous quel cadre et sous quel intitulé exigeons-nous une audition, un témoignage et une compréhension des événements qui eux-mêmes nourrissent notre attention toujours divisée, et la réclament à grands cris ? S'agit-il du prétendu conflit israélo-palestinien, que journalistes et politiques maintiennent tout en haut des gros titres ? S'agit-il de la question judéo-arabe, des relations entre juifs et Arabes que Shlomo Goitein, entre autres, a documentées et auxquelles nombre d'entre nous depuis, élèves d'Ella Shohat, d'Ammiel Alcalay et d'autres, se sont attachés ou sont restés fidèles ? Ou bien tenons-nous à raviver cette insaisissable « tradition judéo-musulmane », jadis évoquée par nul autre que Bernard Lewis lui-même ?¹ J'avouerai un penchant croissant pour les « nostalgies d'Ismaël » d'Albert Swissa.² Mais ne m'appellez pas encore Ismaël. J'ai, en tout état de cause, trop de doutes sur l'histoire, qu'elle soit conduite sur le mode accusateur (la *dhimma*) ou apologétique (non lacrymal). Et si ce sont enfin la filiation et l'affiliation des juifs,

¹ Shlomo D. Goitein, *Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages* (New York : 1974 [1955]) ; Ella Shohat, *On the Arab-Jew, Palestine, and Other Displacements: Selected Writings* (Londres : Pluto Press, 2017) ; Ammiel Alcalay, *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture* (Minneapolis : University of Minnesota Press, 1993) ; Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (Princeton : Princeton University Press, 2014 [1984]).

² Albert Swissa, « Bound Together: My Longings for Ishmael », trad. Gil Anidjar sur <https://themarkaz.org/bound-together-my-longings-for-ishmael/>

des musulmans et d'autres qui nous sauveront, leurs traditions partagées ou belligérantes qui peuvent nous orienter, une *qibla* ancienne-nouvelle, telle que la proposent mes amis Anoush Ganjipour et Elad Lapidot, je l'ignore, mais je tiens à les remercier ici de leurs efforts désintéressés et courageux dans l'organisation de cet événement.³

Permettez-moi de répéter, car cela mérite d'être répété, que le *kampfplatz* même, le théâtre de cette guerre qui n'est pas une mais plusieurs, n'est pas si arrêté ni si réglé quant à sa géolocalisation, quant aux acteurs mêmes qu'elle a prétendument et de façon comme transparente — mais toujours historiquement — impliqués, et qu'elle implique encore. Depuis le commencement, pour ainsi dire.⁴ Car eux aussi sont nombreux, si nombreux qu'il ne conviendra pas de commencer par l'un d'eux, comme si nous pouvions être assurés du nom et du lieu de l'urgence. Combien d'urgences, combien d'exceptions auront dû être déclarées à ce jour ? Déclarées ou décidées ? Et par quel souverain ? Nous sommes — l'insupportable factualité de cet inconcevable « nous » — véritablement loin de tout commencement, plus près peut-être de la fin. Notre attention divisée, disais-je, et pas seulement parce que nous sommes, encore et toujours davantage, *in media res*, sinon à mi-chemin du voyage de notre vie collective, comme aurait pu le dire Dante, qui savait quelque chose de l'imminence de la mort au pluriel. Nous sommes assurément au milieu des choses, des personnes et des choses. Au milieu des ruines aussi, et incertains de savoir qui chantera, et moins encore qui entendra, *al-ʿaṭlāl*, les chants de

³ Ma gratitude également à Talal Asad, Joëlle Marelli et Aamer Ibraheem pour leurs commentaires, critiques et suggestions alors que je retravaillais la conférence sur laquelle cet essai est fondé.

⁴ Gil Anidjar, *The Jew, the Arab: A History of the Enemy* (Stanford : Stanford University Press, 2003) ou, dans une perspective différente, Fred M. Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam* (Cambridge, Mass. : The Belknap Press of Harvard University Press, 2010).

notre deuil impossible. Tant à pleurer, tant à déplorer et à endeuiller, et il en vient encore, il en meurt encore aujourd'hui, tandis que le désert croît. Un « nous » inconcevable, je le répète, l'absence présente d'une conjonction insupportable, la violence pure d'une juxtaposition. Et je le redemande donc : sont-ce des Israéliens et des Palestiniens que nous pleurons ou affrontons, qui se font face et par là se rassemblent les uns les autres, deux nations ou deux nationalismes — des nationalismes mourants, aurait pu ironiser Frantz Fanon — sur une seule terre ? Ou sont-ce des juifs et des Arabes, deux groupes « ethniques », pourrait-on dire, des « Sémites » même, de nature, de taille et de géographie contestées, sans parler de la religion ?⁵ Ne sont-ce pas, enfin, des juifs et des musulmans, deux collectifs dits religieux, c'est-à-dire deux au moins, de lignées et d'histoires apparentées mais aussi distinctes, et de géographies là encore ? Il serait erroné d'omettre de cette liste la question de l'État, la politique du pétrole et l'économie des armes et autres technologies, ou bien la question générale, pour ne pas dire la dévastation, de la région. Parlant d'un cas pas si unique de génocide tardivement reconnu, Mahmood Mamdani, penseur politique indispensable et, plus récemment, père du maire de New York, appelait avec insistance à « une analyse régionale ».⁶ Avant de sembler abandonner cette recommandation dans son récent *Neither Settler Nor Native*, Mamdani avait écrit qu'« une focalisation confinée aux frontières de l'État rwandais se traduit inévitablement par un silence sur les processus régionaux

⁵ Gil Anidjar, *Sémites : Religion, race et politique en occident chrétien*, trad. Marc Nìchanian (Lormont : Le bord de l'eau, 2016).

⁶ Mahmood Mamdani, *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda* (Princeton : Princeton University Press, 2001), 18 ; et voir Mamdani, *Neither Settler Nor Native: The Making and Unmaking of Permanent Minorities* (Cambridge, Mass. : The Belknap Press of Harvard University Press, 2020).

qui ont alimenté la dynamique menant au génocide ».⁷ L'État ou les États et la région, les régions — dévastées, disais-je, ou en voie de l'être — œuvrant et détruisant, guerroyant contre citoyens et non-citoyens. Et peut-être ce dont nous sommes témoins est-il dans une large mesure, moins une société contre l'État, comme l'anthropologue français Pierre Clastres aurait pu le suggérer, que *l'État contre la société*, ou bien, avec une exactitude égale, *la société contre elle-même*. N'est-ce pas, après tout, comme beaucoup l'ont dit, sinon nécessairement argumenté, une guerre civile ? Un nœud gordien ou bien un épais faisceau de guerres fraternelles et fratricides, une collection fracturée de guerres apparemment interminables et inciviles ? Dans quelle région exactement ? À l'intérieur de quelles frontières naturelles et non naturelles ? Quelle nation et quelle religion ?⁸

J'ai tenté ailleurs de plaider pour la persistance de la question chrétienne, comme l'a fait Abeer Khshiboon, que je vous encourage assurément à lire.⁹ Mais veuillez considérer qu'il n'y a pas de réponse unique, et moins encore de réponse juste, sinon « tout ce qui précède et davantage ». Car ce qui est à l'œuvre mais non en jeu, en guerre, et sous toutes les guerres, c'est ce qu'Elias Jabre nomme « la guerre des noms ». Jabre évoque le plus explicitement le Liban, mais il parle tout autant de la région ou des régions que j'ai mentionnées, expliquant que la guerre les a portés, l'a porté, le porte encore

⁷ Mamdani, *When Victims*, 8 ; c'est l'État, même s'il s'agit de « l'État non national auquel nous pourrions aspirer après le postcolonialisme », qui guide la vision de Mamdani dans *Neither Settler Nor Native*, à l'intérieur, pourrait-on dire, des frontières et certainement de « la frontière de la décolonisation » (31), et ce en dépit de l'arbitraire de la cartographie coloniale et postcoloniale.

⁸ Voir Jean-Pierre Luizard, *Les racines du chaos : Irak, Syrie, Liban, Yemen, Libye. Cinq États arabes en faillite* (Paris : Taillandier, 2022) ; Neil Partrick, *State Failure in the Middle East: Syria, Lebanon, Iraq and Yemen* (Londres : Routledge, 2026)

⁹ Abeer Khshiboon, « Reclaiming History and Memory: Bridging the Jesus Event and the Nakba », *Political Theology* 25 : 7 (2024), 780-800.

autant qu'il porte la guerre en lui (*la guerre me porte comme je porte la guerre en moi*).¹⁰ Insistant sur le rôle du fétichisme, d'un fétichisme généralisé (des noms et des guerres, des lois et des explications), Jabre nous aide sans doute à nous orienter vers des questions mieux formulées, alors que nous persistons par ailleurs à méditer sur la nature d'une solution, laquelle, jamais finale, ne saurait en aucun cas se substituer à une *réponse*, une réponse responsable (plutôt qu'un « retour au retour, une *ḥazara be-teshuva* », cette étrange expression), simplement, une *teshuva*.

Qui (d'autre) appelle ?

Il y a longtemps mais encore devant nous, Moïse Maïmonide, alors mieux connu sous le nom de Mūsā ibn Maymūn et que Shahab Ahmed a proposé de reconnaître comme « un penseur juif islamique », Ibn Maymūn, donc, a fait une scène.¹¹ Il a offert une contribution précoce aux questions que nous aurions pu nous poser. Il a contribué, en tout cas, au « théâtre bavard » de la philosophie, selon l'heureuse expression de Louis Althusser. Maïmonide a construit son propre « petit théâtre théorique ».¹² Il a mis en scène, autrement dit, une rencontre dramatique.

Sache que si l'on ne comprend pas la langue d'un être humain
que l'on entend parler, on sait indubitablement qu'il parle, mais
sans savoir ce qu'il entend dire. Quelque chose de plus grave

¹⁰ Elias Jabre, *Plus d'une loi, la guerre des noms : Derrida, Deleuze et Guattari, Foucault* (Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2024), 31.

¹¹ Shahab Ahmed, *What is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton : Princeton University Press, 2016), 448.

¹² Louis Althusser, *Lénine et la philosophie, suivi de Marx et Lénine devant Hegel* (Paris : Maspero, 1972) ; cf. *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trad. Ben Brewster (New York : Monthly Review Press, 1971), 57, 174.

encore peut se produire : il arrive parfois que l'on entende dans le discours d'autrui des mots qui, dans la langue du locuteur, indiquent une certaine signification (*tadullu ʿalā maʿnā*) et qui, par accident, indiquent (*tadullu*) dans la langue de celui qui entend le contraire de ce que le locuteur voulait dire. Ainsi celui qui entend pensera que la signification (*dalāla*) que le mot a pour le locuteur est la même que sa signification (*dalāla*) pour lui. Par exemple, si un Arabe entend un Hébreu dire ʔaba [héb. il veut], l'Arabe pensera qu'il parle d'un individu qui fut réticent à l'égard de quelque affaire et qui la refusa, ʔabā Cela ressemble à ce qui advient de la multitude (*liljūmhūr*) à l'égard du discours des prophètes [c'est-à-dire la Torah], hormis certaines parties qu'ils ne comprennent pas du tout. Comme il est dit : *Toute vision est devenue pour vous comme les paroles d'un livre scellé* [Isaïe 29:11]. Quant aux autres parties, ils comprennent le contraire ou la contradiction du sens véritable. Comme il est dit : *Et vous avez perverti les paroles du Dieu vivant* [Jérémie 23:36]¹³

Je voudrais pouvoir m'attarder sur les subtilités de la scène ici décrite, sur l'ampleur de sa portée à l'égard, à tout le moins, de la philosophie de Maïmonide, à l'égard des implications éthiques et politiques qu'elle emporte pour ses lecteurs et au-delà. J'ai fait quelques tentatives pour prêter attention au sens et à la signification de ce passage, au sens et à la signification de la

¹³ Moïse Maïmonide, *Le Guide des égarés*, II, 29 ; trad. Shlomo Pines (Chicago : University of Chicago Press, 1963), volume II, 336-37 ; voir, pour une discussion développée, Gil Anidjar, 'Our Place in al-Andalus': Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters (Stanford : Stanford University Press, 2002) et plus récemment aussi mon « Dalāla, Dialogue (Maimonides, Bouteldja, and Us) », *Journal of Levantine Studies* 9 : 1 (été 2019), 57-70.

dalāla, que Maïmonide mobilise ici dans un livre lui-même intitulé *Dalālat al-Ḥaṣirīn*. Ici et maintenant, je me bornerai à dire que ce que Maïmonide met en scène est bien une scène, un théâtre de l'audition, quelque chose comme une « archéologie de nos oreilles », selon la formule d'un spécialiste de Foucault.¹⁴ Dans cette scène, nous sommes à la fois témoins d'une interpellation et nous-mêmes interpellés. Nous entendons et regardons une scène d'interpellation. Nous entendons et surentendons la langue, le fait de la langue, le savoir de la langue, la certitude que l'on sait ce que l'on entend et que l'on sait que ce que l'on entend est dit dans sa propre langue, certitude qui se trouve rapidement et profondément problématisée et ébranlée. La scène est une scène d'audition et de surécoute, peut-être d'écoute indiscreète. Et elle se joue également dans la lecture et l'écriture du texte de Maïmonide d'une manière tout à fait abyssale. Car Maïmonide écrit en arabe mais il écrit aussi en hébreu, un hébreu apparaissant dans la langue arabe, ou peut-être est-ce l'Arabe, ou l'arabe, qui se manifeste ici en lettres hébraïques. Je ne dis pas que c'est du « judéo-arabe » et je vous renvoie aux travaux récents d'Ella Shohat pour une explication.¹⁵ Quoi qu'il en soit, en lisant Maïmonide, ce que l'on lit à tout moment donné, *l'écriture* que l'on lit, est *soit* de l'arabe *soit* de l'hébreu, et dans cette ambiguïté, dans cet isolement ignorant — à moins qu'il ne s'agisse d'un excès de savoir — on sait sans savoir ce que l'on sait, que l'on sait quelle langue on lit. Une langue à soi. Qu'on lise ou qu'on entende, qu'on surentende, il y a dans l'événement, à cette jointure précise et divisée, ce que Martin Heidegger appelait un « être-avec », un *Mitsein*, et certainement « l'évidence phénoménologique selon laquelle le Dasein comme être-au-monde se tient déjà, en chaque cas, *auprès de...* auprès

¹⁴ Lauri Siisiäinen, *Foucault and the Politics of Hearing* (Londres : Routledge, 2013), 5.

¹⁵ Ella Shohat, « The Invention of Judeo-Arabic », *Interventions* 19 : 2 (2017), 153-200.

de l'étant dont il est question dans le discours ». ¹⁶ Et ainsi, poursuit Heidegger comme s'il commentait Maïmonide, « même dans les cas où la parole est indistincte ou en langue étrangère ». Heidegger indique clairement qu'il y a toujours la possibilité d'une mésaudition, la possibilité sinon la nécessité d'une *mésentente*, comme dirait Jacques Rancière. ¹⁷ Entre l'Hébreu et l'Arabe, en tout cas, entre l'Arabe et le Juif, notre attention est une fois de plus divisée. Qu'avons-nous à entendre ou à ne pas entendre ? Il y a l'audition et il y a la mésaudition. Il y a le malentendu et il y a le surentendre. Et cet état de fait, qui a lieu entre le désir et le déni, entre le vouloir et le refus, le savoir et le non-savoir aussi bien que la compréhension et l'incompréhension, cet état de fait est ce qui a lieu non seulement entre le Juif et l'Arabe, entre le texte et le lecteur, mais aussi, et cela est vraiment remarquable, entre les juifs (« la multitude ») et les prophètes, les paroles des prophètes, entre la révélation, la Torah, et son auditoire juif (c'est-à-dire, pouvons-nous supposer, hébreu puis juif), un auditoire qui se trouvait véritablement à portée d'oreille du tonnerre et des éclairs qui accompagnent la révélation, la parole des prophètes, les paroles de la divinité. Tandis qu'ils entendent et surentendent ces paroles, tandis qu'ils entendent la voix de la révélation, les juifs sont, à toutes fins utiles, des Arabes. Voilà ce que Maïmonide nous dit. Il nous dit qu'ils savent, ces juifs qui sont par là aussi des juifs arabes, ils croient savoir que les prophètes parlent dans leur langue, une langue à eux, dans la langue qu'ils connaissent. Et c'est là leur erreur. Plus précisément, c'est là le moment même de leur mé-compréhension.

¹⁶ Martin Heidegger, *Être et Temps*, § 34 ; cf. *Being and Time*, trad. John Macquarrie & Edward Robinson (San Francisco : Harper and Row, 1962) ; et voir Jacques Derrida, « L'oreille de Heidegger. Philopolémologie (Geschlecht IV) » in *Politiques de l'amitié* (Paris : Galilée, 1994), 341-419 ; et voir également Derrida, *L'oreille de l'autre : otobiographies, transferts, traductions*, Claude Lévesque et Christie V. McDonald, édés. (Montréal : VLB, 1982).

¹⁷ Jacques Rancière, *La Mésentente : Politique et philosophie* (Paris : Galilée, 1995).

Tandis que nous lisons cela, tandis que nous entendons cela, nous pourrions nous-mêmes nous sentir contraints de poser une version de cette question shakespearienne : qui est le marchand ici ? Qui est le Juif ? Pour ma part, je préférerais reformuler et demander plutôt, comme l'a documenté mon ami Mitchell Hart, la question popularisée par le dix-neuvième siècle et oubliée depuis, à savoir *Was sind Juden* ?¹⁸ Ou, avec une pertinence et une validité égales, ce qu'une exposition française s'est récemment demandé, à savoir : *Le monde arabe existe-t-il (encore)* ?¹⁹ Et laisserons-nous de côté « l'idée du monde musulman » ?²⁰ La réalité ou la spectralité du clivage sunnite-chiite ? Pour résumer, du moins en partie : que sont les juifs (pour) les musulmans ? Que sont-ils pour le Coran et à l'égard du Coran ?

Ce que je veux proposer dans le sillage de ces questions n'est rien de plus que le commencement d'une réponse, les rudiments d'une *teshuva* initiale, et plutôt, à la manière de Maïmonide, mon propre petit théâtre théorique. C'en est un qui s'est imposé à moi dans un moment de révélation, un entracte compulsif et obligatoire, où je me suis demandé s'il ne se pourrait pas, après tout, qu'il y ait « contrainte en religion » (à supposer que nous sachions ce que nous entendons dans ce mot traduit, « religion »). Et sinon en religion, certainement dans l'audition et la surécoute (dans le défaut ou le refus d'entendre aussi, comme le Coran le rend clair). Comme Louis Althusser le décrit dans sa méditation sur l'interpellation, la contrainte est habituellement si forte que neuf sur dix se retournent lorsqu'ils entendent l'appel — de la police, ou de la

¹⁸ Mitchell Hart, *Social Science and the Politics of Modern Jewish Identity* (Stanford : Stanford University Press, 2000).

¹⁹ *Le monde arabe existe-t-il (encore) ?* (Paris : Seuil, 2020)

²⁰ Cemil Aydin, *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2017).

révélation (Althusser nomme fameusement Moïse comme une sorte de paradigme, ce dont le Coran ne disconviendrait pas, lui où Moïse apparaît 137 fois).²¹ « Hé, vous là-bas ! » s'exclame et explique Althusser, à titre d'exemple, mettant en scène sa propre version de la scène primitive, la scène théologico-politique primitive : « ainsi l'idéologie hèle ou interpelle les individus comme sujets », des individus qui sont toujours-déjà des sujets, des sujets qui ne sont donc jamais entièrement des individus, mais sont depuis longtemps devenus membres d'un collectif. Un collectif ou plusieurs ? Althusser mentionne un certain nombre d'appareils idéologiques d'État (fameusement l'Église, l'école, l'armée) qui sont mobilisés, note Judith Butler, dans le cadre d'un « scénario hautement religieux d'un appel nominatif », eux-mêmes « figuration[s] religieuse[s] de l'interpellation ».²² Althusser assurément « rend explicite le statut exemplaire qu'ont occupé les institutions religieuses », et en tête d'entre elles, dit-il, « l'idéologie religieuse chrétienne ».²³ Il « la fait parler » (c'est, après tout, un théâtre). « Elle dit : voilà qui tu es : tu es Pierre ! » Et comme Pierre, beaucoup répondent tels qu'ils sont, en tant qu'ils sont, je le répète, « interpellés comme sujets dotés d'une identité personnelle », sujets d'un collectif (« C'est pour toi que j'ai versé cette goutte de mon sang », cite encore Althusser). Et, entendant ou surentendant cette interpellation, chacun d'eux répond, un par un et tous ensemble maintenant : « Oui, c'est bien moi ! »²⁴

²¹ Mustafa Akyol, *The Islamic Moses: How the Prophet Inspired Jews and Muslims to Flourish Together and Change the World* (New York : St. Martin's Essentials, 2024).

²² Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir : L'assujettissement en théories*, trad. Brice Matthieussent (Paris : Léo Scheer, 2002) ; cf. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford : Stanford University Press, 1997), 109 ; Butler ajoute ensuite que « la théorie de l'idéologie est soutenue par un ensemble compliqué de métaphores théologiques », qu'elle désigne plus loin comme des « tropes religieux », des « analogies religieuses » (114).

²³ Butler, *The Psychic Life*, 109.

²⁴ Althusser, *Lenin and Philosophy*, 177-78.

Les lecteurs de ce texte notoire ont insisté, et à juste titre, sur la dimension individuelle, personnelle et subjective qu'Althusser théorise, mais il y a un arrière-fond collectif persistant, on pourrait dire un arrière-fond *politique* qui est manifestement en jeu (l'Église oui, mais aussi, en pleine équivalence, l'armée et l'école, l'usine, la police). Aucun de nous n'est jamais interpellé seul.²⁵ Notre singularité, quelle qu'en soit la nature, se trouve et s'accomplit sur une scène, une scène-monde, où d'autres acteurs, des témoins aussi bien que des publics, sont amenés à faire écho et à se conformer eux aussi. Songez à l'exemple propre à Butler, fameusement réitéré, de l'interpellation de genre : « C'est une fille ! » De telles interpellations impliquent bien plus que l'individu concerné. Elles doivent être répétées et confirmées. Elles doivent être itérées et « réitérées par diverses autorités et tout au long de divers intervalles de temps », disséminées.²⁶ Entendues et surentendues, si vous voulez. Elles mettent en scène et établissent en tout cas, elles instituent non seulement une identité mais une appartenance, un espace et une localisation sur une carte sociale, un vaste ensemble de relations coordonnées, souvent manquées, à la fois possibles et impossibles. Elles mettent en scène plus qu'une famille, en tout cas, autre chose qu'une religion, et parfois une polité, dont les frontières sont de toute façon en cours de définition et d'affinement. Sous nos oreilles mêmes, pour ainsi dire.

²⁵ Butler écrit bien du « social » (*The Psychic Life*, 120) mais, dans cette discussion, n'invoque jamais la politique ni le politique. La nature du collectif, pourrait-on dire, le type de sujet dont rendent compte (ou ne rendent pas compte) Althusser et ses lecteurs semble assurément osciller entre le droit et l'économie, la psychanalyse, la religion et la politique, si fiable, ou si ténue, que soit la distinction entre elles.

²⁶ Judith Butler, *Ces corps qui comptent : De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, trad. Charlotte Nordmann (Paris : Amsterdam, 2009) ; cf. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York : Routledge, 1993), xvii.

Moi aussi j'ai parlé d'audition et de surécoute. J'ai remis en scène la scène de surécoute de Maïmonide et j'ai tenté de réitérer l'interpellation d'Althusser, son « petit théâtre théorique ». Je ne devrais pas mettre votre patience à l'épreuve davantage avant que vous ne demandiez si la conférence que vous entendez vous dira quoi que ce soit des juifs et des Arabes, des Israéliens et des Palestiniens, et/ou des juifs et des musulmans, mais il me faut ajouter que la « politique de l'audition » et de la surécoute ont été explorées de manière assez brillante par Peter Szendy, dont le livre sur la question est justement intitulé, en anglais, *All Ears*. Le titre français original, toutefois, est *Sur écoute*.²⁷ Être *sur écoute* signifie que l'on est surveillé. Cela signifie, plus spécifiquement, que votre téléphone est sur écoute. Quelqu'un écoute vos conversations, les surentend. Le livre de Szendy porte en effet sur l'espionnage, l'« esthétique de l'espionnage », comme l'indique son sous-titre.²⁸ Mais Szendy explique aussi que *sur écoute* pourrait s'écrire en un seul mot, créant ainsi un néologisme, en français, qui traduirait l'anglais *overhearing*, l'écoute indiscrete.²⁹ Bien qu'il engage un dialogue fascinant avec Michel Foucault, Szendy le fait pour l'essentiel afin de s'attarder sur la surveillance, qu'elle soit optique (le panoptique) ou acoustique et auriculaire (le panoptique était aussi destiné, mais a échoué, à être un dispositif d'écoute). Pourtant, il se produit dans le texte même de Foucault quelque chose de tout à fait frappant, qui retentit et résonne

²⁷ Peter Szendy, *Sur écoute : Esthétique de l'espionnage* (Paris : Minuit, 2013), traduit sous le titre *All Ears: The Aesthetics of Espionage* par Roland Végsö (New York : Fordham, 2017).

²⁸ Voir, dans un contexte proche, le travail de Yonatan Mendel sur « la sécurisation de l'arabe », qui porte très largement sur l'écoute et l'espionnage en Israël. Mendel articule une transformation qu'il décrit comme allant « de l'arabe d'Ibn Maymūn à celui de l'Unité 8200 » (Y. Mendel, *The Creation of Israeli Arabic: Political and Security Considerations in the Making of Arabic language Studies in Israel* [New York : Palgrave, 2014], 11). Et voir Zvi Ben-Dor Benite, « ʿĪb, ḥshūmah, infajarat kunbūlah » in *Eastern Appearance / Mother Tongue: A Present that Stirs in the Thickets of its Arab Past*, Yigal Nizri, éd. (Tel-Aviv : Babel, 2004), 29-44.

²⁹ L'allemand *überhören*, on peut le noter, renvoie à un défaut d'audition, à une non-audition.

avec l'ouïe fine de Szendy. Foucault se montre attentif au *sur* de la *surveillance*, un mot que nous pouvons désormais entendre comme « sur-veille » ou « sur-vigilance », et aussi « surplomb », de même que *surécoute* traduit, pour Szendy, l'*overhearing*, une écoute qui est une écoute indiscrete aussi bien qu'une écoute hyperbolique, une sur-écoute et en effet une surécoute. Foucault me semble souligner tout cela (ou peut-être le sur-souligne-t-il), en déployant un concept qui, autant que je sache, n'a pas retenu l'attention ni dans les lectures de Foucault ni ailleurs. Ce concept est — écoutez bien — le *surpouvoir*. Il est là, dans *Surveiller et punir*.³⁰ Le *surpouvoir*, qui renvoie aux antécédents étymologiques de la souveraineté (le latin *superanus*, signifiant suprême ou supérieur), signale une hyperbole du pouvoir, une surpuissance sur toute chose, si vous voulez. Tandis que je poursuis pour vous en dire davantage sur l'audition et la surécoute, je veux que vous gardiez à l'esprit — comme malgré vous — qu'une sorte de *surpouvoir* est en jeu. Un pouvoir de l'écoute, une surpuissance par l'audition.

Qui entend ?

L'autre oreille sur-entend l'inentendu à travers la surdité. Et nous retrouvons toute la sémantique du *Hören-Gehören*, de l'entendre-appartenir.

— Jacques Derrida

Une telle expérience, si c'en est une, est ce qui m'a conduit ici alors que je lisais le Coran pour ce que je croyais être la énième fois mais qui s'est avéré être quelque chose comme une première fois. La première fois, en tout cas, où j'ai

³⁰ J'ai discuté tout cela assez longuement dans un essai que j'ai intitulé « Oversight », *Ethnic and Racial Studies* 41 : 12 (2018), 2144-2160.

entendu ou surentendu le Coran, dont les musulmans, et d'abord les Arabes parmi eux, ont toujours su qu'il constitue une expérience de surpuissance sans égale et par ailleurs irréproductible. Il y a, de fait, comme Navid Kermani le documente dans son *Dieu est beau*, de nombreux récits d'auditeurs du Coran littéralement submergés et surpuissés par son son et sa beauté, par le son de sa beauté et la beauté de son son. Le Coran, explique Kermani, a été compris à maintes reprises comme constituant « un défi esthétique ». Parmi d'autres exemples, Kermani cite Ṣādiq ar-Rāfiʿī, qui en 1926 s'est intéressé à la nature miraculeuse du Coran et a écrit que « le royaume de la langue (*dawlat al-kalām*) s'était établi parmi [les Arabes] mais il n'avait eu aucun roi jusqu'à ce que le Coran vînt à eux ».³¹ On pourrait donc dire que lorsque j'ai lu le Coran cette fois-là, cette première fois, ce que j'ai entendu ou peut-être surentendu était à la fois pleinement attendu et sans précédent. J'ai réalisé que *le Coran m'appelait. Il me parlait.*

Je ne l'entends pas à la manière de Robert de Niro, « c'est à moi que tu parles ? ». Non. D'ailleurs, je ne saurais dire si je surentendais volontairement ou si je me sentais contraint d'écouter et d'entendre.³² N'étais-je pas en train d'écouter aux portes, ignorant les voix de la *sunna* ?³³ Ce que j'ai réalisé, en tout cas, ne m'a pas permis de m'y retrouver parmi mes propres attentions divisées. Mon audition ou ma surécoute était déjà d'une nature plus collective,

³¹ Dans Navid Kermani, *God is Beautiful: The Aesthetic Experience of the Quran*, trad. Tony Crawford (Cambridge : Polity, 2015), 7.

³² Voir Eve Kossofsky Sedgwick, « Paranoid Reading and Reparative Reading, Or, You're So Paranoid, You Probably Think This Essay is About You » in *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity* (Durham : Duke University Press, 2003), 123-151.

³³ Les voix de la tradition ou sunna ne sauraient être ignorées et elles ajoutent, et parfois retranchent, beaucoup au sens apparemment « littéral » des versets que je cite plus bas. Il va sans dire que cet essai ne constitue rien de plus qu'une incursion initiale, à la fois tardive, disais-je plus haut, et bien trop prématurée.

autrement dit. En y réfléchissant maintenant, je reconnais que ce que je décris exige de reconnaître comment, à travers nombre de ses sourates, le Coran parle aux juifs, s'adresse à eux — sinon à eux seuls — de façon répétée.³⁴ Je ne dirai pas que cela se produit « tout le temps », bien que cette affirmation devrait devenir discutable à la fin de ma conférence. Ce que je veux dire pour l'instant, c'est que le Coran est littéralement en train d'*interpeller* les juifs (tous les juifs ? certains juifs ? Il nous faudra voir, ou plutôt entendre). Guère une découverte, direz-vous. Les savants, et les savants juifs en particulier, parlent de « Mahomet et les juifs » depuis un certain temps déjà.³⁵ En effet, dans son instanciation moderne, on pourrait dire que la question a été soulevée d'abord par Abraham Geiger, qui en 1833 demandait : « Was Hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen ? »³⁶ La question a été reprise depuis lors, souvent pour « démontrer » que l'islam est redevable au judaïsme. On pourrait dire, et Susannah Heschel l'a dit (mais Martin Kramer aussi), que les juifs ont lu le Coran, étudié l'islam, tout comme les orientalistes l'ont fait, et peut-être — je dis

³⁴ « Le texte sacré est une voix », écrivait Michel de Certeau, cité par Leigh Eric Schmidt, dont l'engagement propre avec le fait d'« entendre des choses » permet, tandis que je poursuis mon argument maïmonidien, de suspendre la distinction entre entendre et lire (Leigh Eric Schmidt, *Hearing Things: Religion, Illusion, and the American Enlightenment* [Cambridge : Cambridge University Press, 2000], 28).

³⁵ Voir les excellentes contributions réunies dans le volume dirigé par Ottfried Fraisse, *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context: Rationality, European Borders, and the Search for Belonging* (Berlin : de Gruyter, 2018).

³⁶ La thèse de Geiger, « Qu'est-ce que Mahomet a emprunté au judaïsme ? », a été traduite en anglais par F. M. Young sous le titre *Judaism and Islam: A Prize Essay* (Madras : M.D.C.S.P.C.K. Press, 1898).

bien peut-être — mieux qu'eux.³⁷ D'Abraham Geiger et Ignaz (Ignác) Goldziher à Shlomo Goitein et Mark Cohen, Steven Wasserstrom et bien d'autres,³⁸ jusqu'à une autre chercheuse de Brown que je ne saurais manquer de mentionner ici, à savoir Ariella Aïsha Azoulay, dont le récent *The Jewelers of the Ummah* est lui-même une puissante série d'interpellations, de lettres envoyées aux vivants et aux morts afin de leur parler de l'*umma*, une *umma* à laquelle je reviendrai dans ma conclusion.³⁹ Et l'on pourrait remonter plus loin dans le temps et réfléchir de nouveau à Maïmonide, bien sûr, mais aussi à tant d'autres engagements avec le Coran, la philosophie et la théologie islamiques, la grammaire, la poésie et davantage, et à tant de traductions, aux mains de juifs et de juifs arabes, de juifs persans et de juifs berbères, d'autres juifs encore, au cours des siècles. Il y a également quantité de preuves de musulmans engagés avec les juifs et avec les sources juives, pour le meilleur et pour le pire, et pour le meilleur je ne mentionnerai que les récentes interventions savantes de Salime Leyla Gürkan et d'Anoush Ganjipour.⁴⁰ C'est dans une large mesure la

³⁷ Susannah Heschel, « Orientalist Triangulations: Jewish Scholarship on Islam as a Response to Christian Europe », *The Muslim Reception of European Orientalism: Reversing the Gaze*, Susannah Heschel et Umar Ryad, éd. (New York : Routledge, 2019), 147-167 ; et voir Martin Kramer, *The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis* (Tel-Aviv : The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1999). Kramer sait gré à Bernard Lewis d'avoir reconnu les nombreux facteurs qui « ont permis à de nombreux savants juifs d'aborder l'islam avec une compréhension et une sympathie alors peu communes en Europe » (vii), ce qui, comme l'a souligné Amnon Raz-Krakotzkin, constitue une approbation explicite de l'Orientalisme d'Edward Said.

³⁸ Il y a eu et il y a encore, parmi les anciens et les modernes, des savants doués en histoire (presque toujours l'histoire), tels que Shlomo Pines, Georges Vajda, Hava Lazarus-Yafeh, Uri Rubin, Michael Lecker, Meir Bar-Asher, Reuven Firestone, Andrew Rupin, Oliver Leaman, et d'autres.

³⁹ Ariella Aïsha Azoulay, *The Jewelers of the Ummah: A Potential History of the Jewish Muslim World* (Londres : Verso, 2024).

⁴⁰ Salime Leyla Gürkan, « Jews in the Qur'ān: An Evaluation of the Naming and the Content », *Ilahiyat Studies* 7 : 2 (été/automne 2016), 163-206.

question de Ganjipour (« Où est donc passée la pensée politique de l'islam ? »)⁴¹ ainsi que l'une de ses assertions clés (« la similitude structurale du judaïsme et de l'islam ») qui me guident tout du long.⁴²

Outre le fait de reconnaître que les noms que j'ai mentionnés ne rassemblent et ne constituent guère plus qu'une petite voix ténue comparés au déluge de gouvernements concernés, de polices et de services de sécurité, d'organes de presse, d'universités (oui, d'universités) et de publics par ailleurs miraculeusement façonnés qui ressassent et consomment la « dhimmitude » et autres antisémitismes, le tout avidement confirmé par les voix amplifiées d'influenceurs inébranlables, vivants et morts, d'Ibn Ḥazm à Rashīd Riḍā et Sayyid Quṭb et au-delà, clamant à propos et souvent à l'encontre des *Isrā'īliyyāt* et autres dangers imminents. Ce qui demeure absent de tout cela, autant que j'aie pu le trouver, est quelque chose de simplement submergeant, voire surpuissant, non des moindres en raison de la manière dont cela a été ignoré dans sa signification à l'égard de ce qui nous occupe ici — des noms, des guerres et des lignes de front qui ne sauraient être confinés à des questions historiques ou historiographiques.⁴³ Il semble plutôt urgent aujourd'hui d'aborder le Coran « comme s'il avait été révélé la nuit dernière », ainsi que l'a soutenu Muhammad Shahrur.⁴⁴

⁴¹ Anoush Ganjipour, *L'ambivalence politique de l'islam : Pasteur ou Léviathan* (Paris : Seuil, 2021), 14.

⁴² Ganjipour, *L'ambivalence politique*, 29 ; Ganjipour explique ensuite que, pour le Coran, ce qui ressort de l'histoire des enfants d'Israël est que « sans guidance et dans l'égarement, les uns deviennent les ennemis des autres » (69)

⁴³ La prévalence des questions historiques et historiographiques continue d'occuper les meilleurs esprits ; voir par ex. Michael E. Pregill, « From the Mishnah to Muḥammad: Jewish Traditions of Late Antiquity and the Composition of the Qur'an », *Studies in Late Antiquity* 7 : 4 (2023), 516-560.

⁴⁴ *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*, trad. et éd. Andreas Christmann (Leyde : Brill, 2009).

Les lecteurs du Coran, je l'ai déjà mentionné, sont depuis longtemps conscients de ses dimensions esthétiques. Ils ont aussi discuté du fait qu'une grande part du Coran est écrite sur le mode vocatif, des « schémas d'adresse » comme les nomme Rosalind Ward Gwynne, la « rhétorique appellative » du Coran, selon les mots de Thomas Hoffmann.⁴⁵ L'illustration la plus emblématique, sinon la plus fréquente, est aussi l'instance la plus puissante d'un performatif divin, par lequel l'être est conjuré et amené à être. « Chaque fois que Nous voulons qu'une chose soit, Nous ne faisons que lui dire Notre parole "Sois" — et elle est (*kun fa-yakūn*) » (Q 16:40). Plus fréquentes sont les interpellations de personnes (*yā ayyuhā 'l-nās, yā ayyuhā 'lladhīna āmanū*) et d'entités inanimées, de croyants, de mécréants et d'hypocrites, de collectifs (consentants et non consentants) et d'individus, du Prophète lui-même mais aussi d'autres prophètes ainsi que des *jinn*, de collectifs de différentes religions, à commencer bien sûr par les peuples du livre, ainsi, enfin, que des juifs, qui apparaissent sous — ou peut-être ceux-ci ne font-ils que résonner comme — de nombreux noms, des noms tels que « enfants d'Israël », « juifs », « ceux de la foi juive », « ceux qui ont hérité du livre » ou « ceux qui lisent le livre ». Plus largement, les « gens du Livre » sont les destinataires d'un appel bien défini, un appel proféré à maintes reprises dans le Coran soit par Dieu lui-même (« Ô enfants d'Israël, *yā banī Israʿīl*, souvenez-vous de ces bienfaits dont Je vous ai comblés... » 2:40), soit d'une manière moins directe (« Demande donc aux enfants d'Israël de te dire... » 17:101 ; « Jésus, fils de Marie, dit : "Ô enfants d'Israël..." » 61:6), soit encore en tant qu'auditoire implicite mais assurément visé (« Voici que ce Coran expose aux enfants d'Israël la plupart des choses sur

⁴⁵ Rosalind Ward Gwynne, « Patterns of Address » in *The Blackwell Companion to the Qurʾān*, Andrew Rippin, éd. (Oxford : Blackwell, 2006), 73-87 ; Thomas Hoffmann, « The Appealing Qurʾān: On the Rhetorical Strategy of Vocatives and Interpellation in the Qurʾān », *Journal of Qurʾānic Studies* 22 : 1 (2020), 5-30.

lesquelles ils divergeaient », 27:76). Tout cela contribue grandement, me semble-t-il, à aborder la question soulevée également par David Marshall, à savoir « comment le Coran présente-t-il la relation entre les partisans de Mahomet et ceux qui sont hors de leur communauté ? »⁴⁶ D'abord, en les interpellant, ce qui se produit avec une fréquence assurément remarquable dans tout texte sacré, lequel s'adresse explicitement ou implicitement à « sa » communauté, une communauté de lecteurs, ici de croyants, une communauté que de tels textes sacrés se soucient de faire advenir, avec des degrés variables de réussite ou, dans le cas de l'Ancien Testament, aussi d'échec. Ce qui est le plus frappant, en tout cas, dans cette prolifération, c'est qu'elle est proférée au vocatif. Le Coran parle bien *des* juifs, bien sûr, à la troisième personne (« Ô vous qui avez accédé à la foi ! Ne prenez pas les juifs et les chrétiens pour alliés ! » 5:51), mais dans une mesure vraiment remarquable, il parle *aux juifs*, à la deuxième personne. Comme l'élabore Thomas Hoffmann, qui le premier a fait référence à Althusser dans ce contexte, le Coran est « le Coran appelant » et il a « une pluralité d'adresses ».⁴⁷ De fait, le Coran est bien connu pour la manière dont il alterne entre les personnes, tant du locuteur que du destinataire, une figure de style ou un style de parole, un trait hautement prisé de la langue arabe, appelé *iltifāt*, un mot qui signifie, littéralement, « se tourner ou tourner son visage vers ».⁴⁸

⁴⁶ David Marshall, *God, Muhammad and the Unbelievers: A Qur'anic Study* (New York : Routledge, 2013) ; Marshall, qui annonce son intérêt initial pour la *da'wa*, n'explore jamais la question de l'adresse comme constitutive de la relation qu'il cherche à comprendre. Il mentionne l'éthique et l'eschatologie, la catégorisation et le châtement ou la destruction, mais jamais l'interpellation. Incidemment, Marshall ne thématise jamais l'inimitié, évoquant à peine avec quelque degré d'explicitation les ennemis.

⁴⁷ Hoffmann, « The Appealing Qur'ān », 8

⁴⁸ Muhammad A. S. Abdel Haleem, « Grammatical Shift for Rhetorical Purposes: "Iltifāt" and Related Features in the Qur'ān », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55 : 3 (1992), 407-432.

Fidèle à ce que Charles Hirschkind a si éloquemment décrit, selon quoi, au sein de la tradition interprétative islamique, « l'acte rhétorique est accompli par celui qui entend et non par celui qui parle », ⁴⁹ je voudrais proposer que l'équivalent coranique de l'« interpellation » pourrait bien être *l'iltifāt*. Pourtant, que ce soit positivement ou négativement, le Coran hèle activement les juifs, il les interpelle, les appelle et les appelle à se tourner vers lui et à lui faire face, à l'entendre et à l'écouter, non nécessairement à s'y conformer, mais avant tout à se laisser exposer à son son et à sa voix. Le Coran ne s'impose pas aux juifs. Il peut les exhorter, les condamner et même les menacer, mais à aucun moment les juifs ne sont forcés d'écouter, ni même d'entendre (je ne dis pas que la contrainte n'est jamais en vigueur, bien sûr). Et pourtant, non sans ressemblance avec la voix de la conscience ou la voix de l'ami identifiées par Martin Heidegger comme une structure fondamentale du *Dasein* humain, non sans ressemblance avec cet enfant rebelle dont la mère, dit aussi Heidegger, appelle et exige obéissance, ⁵⁰ les juifs qui ont été par là appelés, et appelés directement et explicitement, qui sont appelés encore et encore, performativement et peut-être machinalement désormais, les juifs n'ont pas encore fait volte-face pour affronter la musique ou la musicalité du Coran. Ils n'ont pas encore, de surcroît, pris part aux multiples dialogues que, nous rappelle Mustansir Mir, le Coran met en scène encore et encore, d'une manière théâtrale ou dramatique qui lui est propre. ⁵¹ Indication scénique : *qūl*. Dis.

⁴⁹ Charles Hirschkind, *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics* (New York : Columbia University Press, 2006), 35

⁵⁰ Heidegger, *Être et Temps*, § 34 ; et voir Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. Aloys Becker et Gérard Granel (Paris : PUF, 1959), leçon V, p. 48 ; Avital Ronell, *The Telephone Book: Technology, Schizophrenia, Electric Speech* (Lincoln : University of Nebraska Press, 1989), 70-71 ; sur « l'appel maternalisant », voir 21-25.

⁵¹ Mustansir Mir, « Dialogue in the Qur'ān », *Religion and Literature* 24 : 1 (printemps 1992), 1-22.

Mais est-il de fait clair qui exactement est interpellé ? Quel est après tout le collectif (ou les collectifs) amené à l'existence par un tel appel, une telle révélation ? Meir Bar-Asher, pour sa part, estime qu'il vaut encore la peine de demander : « à qui le Coran s'adresse-t-il ? »⁵² Bar-Asher aurait pu citer l'arabisant britannique Richard Bell, qui écrivait que, dans le Coran, « cette question de savoir qui parle et à qui l'on s'adresse, c'est-à-dire de la forme dramatique, mérite considération ».⁵³ Et puisque j'ai parlé de théâtre, je signalerai qu'il y a des raisons de considérer cela comme la question politique par excellence, ou peut-être est-ce la question la plus *antipolitique*, selon que l'on lit Nicole Loraux sur la tragédie, ou Cedric Robinson sur la politique.⁵⁴ Ce qui devrait en tout cas être clair, comme le souligne Devin Stewart, c'est que les vocatifs coraniques « servent à établir, définir et invoquer les identités de groupes particuliers et jouent ainsi un rôle important dans la formation de la communauté ».⁵⁵ L'interpellation, autrement dit, ne fait pas que « forger une certaine subjectivité islamique », elle façonne et fait advenir un collectif.⁵⁶ Entre l'*Ummah*.

Le Coran, qui peut ou non être identique à l'*umm al-kitāb*, « la mère du livre » (ce terme contesté désigne peut-être mieux la tablette céleste et cachée dont *dérivent* la Torah, l'Évangile et le Coran lui-même), le Coran, donc, parle aux juifs.

⁵² Meir M. Bar-Asher, *Les Juifs dans le Coran* (Paris : Albin Michel, 2019) ; cf. *Jews and the Qur'ān*, trad. Ethan Rundell (Princeton : Princeton University Press, 2021), 57.

⁵³ Bell's Introduction to the Qur'ān, W. Montgomery Watt, éd. (Édimbourg : Edinburgh University Press, 1970), 65.

⁵⁴ Nicole Loraux, *La voix endeuillée : Essai sur la tragédie grecque* (Paris : Gallimard, 1999) ; Cedric J. Robinson, *The Terms of Order: Political Science and the Myth of Leadership* (Chapel Hill : University of North Carolina Press, 2016)

⁵⁵ Devin Stewart, « Vocatives in the Qur'ān and the Framing of Prophetic Proclamations » in *Unlocking the Medinan Qur'ān*, Nicolai Sinai, éd. (Leyde : Brill, 2022), 6.

⁵⁶ Hoffmann, « The Appealing Qur'ān », 19-23.

Il parle des enfants d'Israël et aux enfants d'Israël, un nom qui « apparaît dans seize sourates et quarante versets ».⁵⁷ Il y a d'autres exemples : « Ô enfants d'Israël, *yā banī Israʿīl*, souvenez-vous de ces bienfaits dont Je vous ai comblés et tenez votre promesse envers Moi, [alors] Je tiendrai Ma promesse envers vous ; et de Moi, de Moi ayez crainte révérencielle ! » (Q 2:40) « Et voici que Nous avons accepté cet engagement solennel de [vous,] les enfants d'Israël... Et pourtant, hormis quelques-uns d'entre vous, vous vous êtes détournés : car vous êtes un peuple obstiné » (2:83) « Et... c'est vous qui vous entretenez et chassez certains des vôtres de leurs foyers, vous prêtant main-forte les uns aux autres dans le péché et la haine... Croyez-vous donc en certaines parties de l'Écriture divine et niez-vous la vérité d'autres parties ? Quelle pourrait donc être la récompense de ceux d'entre vous qui font de telles choses... Car Dieu n'est pas inattentif à ce que vous faites » (2:85). Comme je l'ai mentionné, et comme Leyla Gürkan l'a minutieusement documenté, il y a de nombreux noms qui peuvent se lire comme des noms pour les juifs, et ils sont en effet différents, chacun exigeant une écoute, une lecture, une interprétation attentives, et pas seulement une historicisation, laquelle nous entraînerait dans les questions des sourates mecquoises et médinoises ainsi que dans les questions d'abrogation. Ce qui demeure indubitablement le cas, c'est qu'« aucun autre peuple n'est mentionné dans le Coran aussi souvent que le peuple d'Israël ».⁵⁸ Qu'il parle des juifs ou de leurs prophètes (Moïse et Abraham sont particulièrement importants pour le Coran, mais Ganjipour attire notre attention sur David, l'État sinon l'étoile de David) et plus généralement des « gens du Livre », le Coran « distingue clairement entre les bien-conduits et les mal-conduits au sein de chaque groupe

⁵⁷ Gürkan, « Jews in the Qur'ān », 180

⁵⁸ Gürkan, « Jews in the Qur'ān », 163

». ⁵⁹ Il exige de ceux qui l'entendent ou le surentendent qu'ils se positionnent ou s'identifient, peut-être qu'ils se reconnaissent, parmi un certain nombre de possibilités (« ceux d'entre vous », « hormis quelques-uns d'entre vous »). Leur audition et leur écoute, leur lecture et leur interprétation, leurs réponses aussi, devront varier en conséquence.

Les juifs sont, comme je l'ai dit, également l'objet d'un discours à *leur sujet*. « En vérité, ceux qui ont accédé à la foi [en cette Écriture divine], ainsi que ceux qui suivent la foi juive, et les chrétiens, et les Sabéens — tous ceux qui croient en Dieu et au Jour dernier et accomplissent des œuvres justes — auront leur récompense auprès de leur Pourvoyeur ; et nulle crainte n'aura à les saisir, et ils ne seront point affligés » (2:62). Il est aussi répété au Prophète de leur parler, de leur répondre ou de les admonester, et les juifs sont également cités, parlant, argumentant, avec Dieu, avec le Prophète, avec d'autres. Et beaucoup mais non tout ce qui est dit aux juifs et à leur sujet, au sujet de *certaines* d'entre eux, est critique, pour ne pas dire franchement accablant et condamateur (« N'as-tu pas vu ceux qui, ayant reçu leur part de l'Écriture divine, la troquent maintenant contre l'égarement, et veulent que vous perdiez votre chemin ? Mais Dieu connaît le mieux qui sont vos ennemis (*wa-allahu a'lamu bi-a'da'ikum*) et nul ne peut secourir comme Dieu le fait. Parmi ceux de la foi juive, il en est qui déforment le sens des paroles révélées, les sortant de leur contexte », 4:44-46 ; « La rétribution de ceux qui font la guerre à Dieu et à Son apôtre, et s'efforcent de répandre la corruption sur la terre, n'est que juste : qu'ils soient tués en grand nombre, ou crucifiés en grand nombre, ou qu'ils aient, par suite de leur perversité, les mains et les pieds coupés en grand nombre, ou qu'ils soient [entièrement] bannis de [la face de] la terre : telle est leur ignominie en ce monde », 5:33). Les juifs — certains parmi les juifs — sont ainsi indubitablement

⁵⁹ Gürkan, « Jews in the Qur'ān », 176

décrits comme des ennemis (« Tu trouveras assurément que les gens les plus hostiles (*ashād an-nās ʿadawatan*) aux croyants sont les juifs et ceux qui associent d'autres divinités à Dieu (*al-yahūd wa-al-ladhīna ashraqū*) », 5:82 ; « certains des enfants d'Israël en vinrent à croire [en l'apostolat de Jésus] tandis que d'autres nièrent la vérité. Mais [désormais] Nous avons donné force à ceux-là contre leurs adversaires (*ʿalā ʿaduwwihim*) », 61:14), une question qui continue de me préoccuper, particulièrement parce que, s'agissant du Coran, nous pourrions encore avoir besoin d'une compréhension de l'inimitié, des figures de l'ennemi ou des ennemis qui peuplent le Coran et de ce que pourrait signifier leur portée, et moins encore une éthique de l'inimitié (Ganjipour soutient que l'inimitié est centrale dans l'anthropologie du Coran).⁶⁰ J'y reviendrai, mais ce que je veux souligner pour l'instant, c'est que mon souci porte moins sur le contenu des adresses ou exhortations aux juifs que sur le fait pur et, à mon sens, extraordinaire que le Saint Coran ne parle pas (comme nous aurions pu l'attendre de la Bible, par exemple) des ennemis et des autres exclusivement à la troisième personne. Le Coran parle au contraire aux juifs, directement à eux. En même temps, cela mérite d'être répété, le Coran déploie une rhétorique insistante de l'exception ou de la sélection (« Et pourtant, hormis quelques-uns d'entre vous, vous vous êtes détournés », 2:83 ; « [Mais] ils ne sont pas tous semblables : parmi les adeptes de la révélation antérieure, il est des gens droits », 3:113 ; « Ceux des enfants d'Israël qui s'obstinaient à nier la vérité ont [déjà] été maudits », 5:78). Il incombe donc à celui qui entend ou surentend (le juif) d'identifier le destinataire spécifique de l'interpellation, de soulever des questions quant à la nature et à la portée des adresses (« Ô vous qui avez accédé à la foi ! Si vous prêtez attention à certains de ceux à qui la révélation fut octroyée jadis, ils pourraient vous faire renier la vérité », 3:100) ainsi que quant

⁶⁰ Ganjipour, *L'ambivalence politique*, 63.

aux divisions internes, mais aussi externes, parmi le peuple. Le Coran appelle les juifs, et les interpelle d'une manière qui ne saurait simplement être historicisée (le mode dominant des études coraniques et islamiques, mais aussi d'une grande part de l'interprétation traditionnelle). Bien plutôt, le Coran, la voix vivante du Coran appelle les juifs, qui sont tenus d'entendre et de surentendre, tenus de faire volte-face et, pour ainsi dire, d'affronter la musique. À tout le moins, les juifs sont tenus de demander : « C'est à nous que tu parles ? » La réponse est oui, soit dit en passant, au cas où ce ne serait pas clair. Et la question qui suit, me semble-t-il, est : quelle est la nature de l'échange ou du dialogue ainsi engagé ? Quel imaginaire politique se trouve par là constitué, conjuré, tenu en suspens ? Quel corps constitué, quelle polité se trouve par là amenée à l'être ? Parler à l'ennemi

J'ai mentionné plus haut que nous nous sommes tous familiarisés avec l'argument populaire — de plus en plus populaire et répandu — selon lequel le Coran serait « antisémite », selon lequel l'islam constituerait un danger clair et présent pour les juifs et pour les chrétiens, et pour les démocraties libérales ; qu'il aurait cherché, et chercherait encore, à conquérir et à convertir, à humilier et possiblement à anéantir les minorités religieuses sous sa domination. Sonnant un ton inévitablement apologétique, des travaux savants plus solides ont tenté de répondre à de telles accusations en fournissant un contexte historique à l'existence juive à l'époque du Prophète, en scrutant le *hadith* et d'autres sources, ou en argumentant sur les complexités et les vicissitudes du statut juridique, social et économique des juifs sous domination islamique. L'histoire — et ceux qui parlent en son nom — nous sauvera-t-elle donc ? Ceux qui sont familiers de la politique coloniale et des processus stratifiés par lesquels la montée du nationalisme et l'avènement de l'État moderne, dans ses formes coloniale et postcoloniale, ont contribué à la discrimination, à la violence

et à la migration forcée, reconnaîtront moins souvent le rôle joué par la montée de l'historicisme et par la relégation dans cette poubelle proverbiale des « peuples sans histoire » avec leurs compagnons de route antimodernes (à l'égard de la possibilité du génocide, par exemple).⁶¹ Les partisans du dialogue interreligieux, pour leur part, ont mis à juste titre l'accent sur un désir général de paix, arguant que les traditions religieuses peuvent et doivent être mobilisées pour la coexistence potentielle qu'elles rendent possible.

Ce que je voudrais faire, commencer à faire, est, je crois, différent, et cela est double. D'abord, je veux demander s'il est possible de prendre au sérieux la rhétorique apostrophique coranique, l'interpellation qui, depuis l'intérieur du Coran, s'adresse aux juifs — parfois aux juifs comme ennemis — les appelant à rendre compte de ce qu'il comprend de leur relation à la révélation qu'ils ont reçue et à laquelle ils demeurent obligés. Pour le dire brièvement, je propose de lire le Coran comme appelant les juifs à s'engager dans la *teshuva* aussi bien qu'à initier une réponse, une *teshuva*, une réponse à son défi (« Ne soyez pas comme ceux [des enfants d'Israël] qui offensèrent Moïse » [33:69]). Le second moment de ce que je propose souligne la difficulté de ce défi en reconnaissant que le Coran, et possiblement la tradition islamique au sens large, déploie une ontologie singulière de l'ennemi. L'ennemi est donc, comme le soutient Anoush Ganjipour, un point de rencontre crucial du théologique et du politique.⁶² Absolument sans équivoque quant au fait qu'il existe des ennemis de Dieu — le double génitif s'appliquant — est la manière dont, dans le Coran, *l'ennemi est sécularisé*, remarquablement. Je souhaite donc interroger l'imagination politique en jeu lorsque nous — à moins que ce ne soit eux — sommes interpellés

⁶¹ Voir Marc Nichanian, *La perversion historiographique : Une réflexion arménienne* (Paris : Lignes & Manifestes, 2006) ; cf. *The Historiographic Perversion*, trad. Gil Anidjar (New York : Columbia University Press, 2010).

⁶² Ganjipour, *L'ambivalence politique*, 118.

comme ennemi (« Non, mais Dieu les a rejetés en raison de leur refus de reconnaître la vérité » [2:88] ; « en vérité, ceux qui nient la vérité sont vos ennemis déclarés (*inna alkafirīn kānū lakum ʿaduwwan*) » [4:101]), ce par quoi nous entendons ou découvrons que nous pouvons avoir un ennemi, que nous pouvons fort bien être un ennemi, et que nous sommes donc appelés à répondre. « Quiconque est un ennemi de Dieu et de Ses anges (*ʿaduwwan allah wamalayikatihi*) et de Ses porteurs de message, y compris Gabriel et Michel, [doit savoir que,] en vérité, Dieu est l'ennemi de tous ceux qui nient la vérité (*fa'inna allah ʿaduwwu lilkafirīn*) » [2:97-98]). Avoir ou être un ennemi — telle est, me semble-t-il, la question coranique, l'interpellation coranique, telle qu'elle est adressée aux juifs (et à d'autres également). Ce qui constitue en soi une occasion de s'interroger davantage sur le sens et la pratique de l'inimitié, sur sa nécessité ou son inévitabilité, mais aussi sur la réponse responsable ou *teshuva* après la révélation coranique.

Assurément, je ne pourrai guère développer davantage dans l'espace d'un essai qui est déjà trop long. Il suffira peut-être de signaler que l'ennemi, dans le Coran, ou peut-être devrais-je dire, les ennemis dans le Coran, s'approchent le plus de ce que j'ai trouvé pour accomplir le travail de conceptualisation qui m'a semblé nécessaire, et tel qu'il nous attend encore.⁶³ À commencer par Satan (Iblis) — « en vérité, il est votre ennemi déclaré (*innahu lakum ʿadūwun mubīn*) », 2:168 ; et voir 6:142, 12:5, 35:6 — et le travail de séduction qu'il mène avec succès, le Coran pose une différence ontologique, une transformation, par laquelle les êtres humains *deviennent* ennemis. Telle est, par exemple, la

⁶³ J'ai récemment repris une affirmation que j'avais faite il y a longtemps, à savoir qu'aucun travail de conceptualisation n'a en fait été accompli qui satisferait la prétention selon laquelle il y aurait, de fait, un concept de l'ennemi ; voir mon « Enemy » in *Political Theology: Key Concepts*, Arthur Bradley, Antonio Cerella et Elettra Stimilli, eds. (Londres : Bloomsbury, à paraître)

singularité de la Chute dans le Coran.⁶⁴ Décrivant Adam et son épouse dans le jardin, le Coran raconte que « Satan les fit tous deux trébucher et provoqua ainsi la perte de leur état antérieur. Et Nous dîmes alors : Descendez, [et soyez désormais] ennemis les uns des autres [*libaʿd ʿadūwwun*] » (2:36 ; et voir 7:24 ; 20:123 ; et voir Ganjipour, 63). Pourtant, la nature et la contingence de ce devenir ne sont peut-être nulle part plus manifestes que dans la manière dont le Coran fait répondre Abel à la déclaration d'inimitié de Caïn (« Je te tuerai », dit Caïn). « Si tu lèves la main pour me tuer, je ne lèverai pas la mienne pour te tuer. Je crains Dieu, le Seigneur de tous les mondes, et je préférerais que tu sois chargé de mes péchés en plus des tiens et que tu deviennes un habitant du Feu : telle est la récompense des malfaisants » (5:28-29). L'ennemi domestique, qui pourrait bien être l'ennemi universel, est davantage souligné. « Ô vous qui avez accédé à la foi ! Voici, certains de vos époux et de vos enfants sont des ennemis pour vous (*ʿaduwwan lakum*) : prenez donc garde à eux ! Mais si vous pardonnez [leurs fautes] et supportez, et absolvez — alors, voici, Dieu sera très pardonnant, dispensateur de grâce » (64:14). Ainsi, le processus du devenir-ennemi, loin d'être définitif, peut aussi être renversé. « Et souvenez-vous des bienfaits que Dieu vous a accordés : comment, alors que vous étiez ennemis (*idh kuntum aʿdaʿan*), Il a rapproché vos cœurs » (3:103).⁶⁵ Pourtant, l'inimitié que la faute d'Adam fait advenir « se manifeste initialement dans l'histoire des enfants d'Israël : sans guidance et dans l'égarement, les uns deviennent les ennemis des autres ».⁶⁶ L'histoire d'Adam est destinée à rappeler, en effet, à remémorer à ceux qui l'entendent ses conséquences. Elle est aussi adressée, écrit Anoush Ganjipour, « spécifiquement aux juifs... [car] tout se passe comme

⁶⁴ Ganjipour, *L'ambivalence politique*, 63.

⁶⁵ Ganjipour, *L'ambivalence politique*, 98.

⁶⁶ Ganjipour, *L'ambivalence politique*, 69.

si l'histoire de l'oubli d'Adam était un rappel aux juifs, comme pour leur rappeler qu'ils ont oublié l'alliance » (67).

Et l'inimitié ne passera pas du monde. Elle est, de fait, contemporaine du monde, ce qui me semble une raison de plus de penser ici à la sécularisation. « Ainsi, [avertis tous les hommes du] Jour où les ennemis de Dieu [*ʿadāʾu allah*] seront rassemblés devant le feu, puis seront poussés en avant » (41:19, 26). « Ce Jour-là, les amis [d'autrefois] seront ennemis les uns des autres — hormis ceux qui sont conscients de Dieu » (43:67 ; et voir 46:5). Ce qui ne signifie pas que l'ennemi, tel ou tel ennemi, ne puisse être pardonné, car « quiconque pardonne [à son adversaire] et fait la paix, sa récompense repose auprès de Dieu — car en vérité Il n'aime pas les malfaisants » (42:40).

Dieu peut donc être un ennemi. Et les ennemis de Dieu sont aussi « vos ennemis (*ʿaduwwukum*) » (8:60). « Ô vous qui avez accédé à la foi ! Ne prenez pas Mes ennemis — qui sont aussi vos ennemis (*ʿaduwwi waʿaduwwukum*) — pour vos amis » (60:1). Dieu assurément *fait* des ennemis et Pharaon, dans ce contexte, offre bien sûr un exemple paradigmatique (« car [Nous avons voulu] qu'il devînt pour eux un ennemi (*liyiakūn lahum ʿaduwwan*) et [une source de] chagrin, vu que Pharaon et Hāmān et leurs armées étaient assurément des pécheurs ! » [28:8]), mais parmi les chrétiens aussi, par exemple, « Nous avons suscité parmi eux l'inimitié et la haine (*adāwata wa-lbagħḏā'a*) jusqu'au jour de la Résurrection » (5:14). Plus généralement, « Et c'est ainsi que contre chaque prophète Nous avons dressé comme ennemis (*likul nabī ʿaduwwan*) les forces du mal parmi les humains aussi bien que parmi les êtres invisibles [*jinn*] qui se chuchotent les uns aux autres des demi-vérités scintillantes destinées à abuser l'esprit » (6:112 ; 25:31). Dieu peut aussi défaire, c'est-à-dire détruire les ennemis (8:12, 17).

L'*Ummah* ou le politique comme maternel

Aussi invraisemblable que cela puisse maintenant paraître, je veux conclure en revenant à la mention que j'ai faite plus haut de l'appel d'une mère. Comme beaucoup l'ont souligné sans grande élaboration, l'*ummaḥ*, le mot *ummaḥ*, ne peut que résonner — nous avons séjourné dans le domaine de l'acoustique, dans la politique de l'audition — l'*ummaḥ* ne peut donc que sonner et résonner avec la mère, *umm*, et avec le maternel. J'ai tenté ailleurs de soutenir qu'il est grand temps que, après le paternel et le patriarcal, après le fraternel, nous nous tournions vers le politique comme maternel.⁶⁷ J'ai commencé là à suggérer que, ne serait-ce que dans le registre du son, l'*ummaḥ* constitue une reconnaissance de cette notion. Le collectif, le politique est maternel. Tandis que je réfléchis à l'*umm al-kitāb* et que j'ai parcouru les merveilleuses méditations sur l'*ummaḥ* comme entité politique qui reste à penser, j'ai appris des travaux d'Anoush Ganjipour, que j'ai mentionné plus haut et qui distingue des modes de gouvernance (le pastoral, l'État), et qui expose également l'*ummaḥ*.⁶⁸ En quête d'un vocabulaire adéquat pour un autre imaginaire politique, j'ai trouvé un encouragement supplémentaire dans les arguments de Salman Sayyid qui, dans son *Recalling the Caliphate*, écrit que « le nexus Coran-*ummaḥ* doit être préservé sous une forme dans laquelle le Coran est un horizon vers lequel l'*ummaḥ* doit se mouvoir ».⁶⁹ Tout aussi significatives sont les réflexions étendues offertes par Katryn Jomaa dans son *Ummaḥ: A New Paradigm for a*

⁶⁷ Gil Anidjar, *On the Sovereignty of Mothers: The Political as Maternal* (New York : Columbia University Press, 2024).

⁶⁸ Ganjipour, *L'ambivalence politique*, 74-83.

⁶⁹ Salman Sayyid, *Recalling the Caliphate: Decolonization and the World Order* (Londres : Hurst and Company, 2014), 162.

Global World.⁷⁰ Ni l'un ni l'autre ne consacrent beaucoup de temps au maternel, mais ils fournissent quelques indices importants, des signes indubitables qui me semblent valoir d'être poursuivis dans le travail à venir. Jomaa, en particulier, se préoccupe moins des questions de direction et de gouvernement (rappelons ici le « mythe du leadership » de Cedric Robinson). Elle se concentre plutôt sur « la fonction politique de l'*ummah*, qui manque regrettablement dans les études islamiques ». ⁷¹ Elle commence par nous rappeler que, parmi les significations courantes du mot *ummah*, figurent « un groupe de personnes, les partisans d'un prophète, une religion spécifique, des êtres humains exemplaires, des individus sans rivaux, et une période de temps ». ⁷² À l'égard de cette dernière notion, considérez la connexion profonde entre les mères et le temps, l'extension et la finitude du collectif que rendent possibles et que maintiennent le labeur des mères. Le Coran explique que « pour tout peuple, *ummah*, un terme, *ajal*, a été fixé : et lorsque [la fin] de leur terme approche, ils ne peuvent ni la retarder d'un seul instant, ni la hâter » (Q 7:34). Il faudrait trop de temps pour élaborer l'association par ailleurs épuisée qui lie la mortalité, moins à la natalité comme on le suppose communément, qu'à la maternalité. « L'acte de former une *ummah* commence par une volonté individuelle », écrit Jomaa. ⁷³ Quoi qu'il en soit, le maternel se présente comme un fil récurrent, un cordon qui lie l'*ummah* aux chefs et aux modèles (« le verbe *amma* », signifiant conduire, dit Jomaa, est aussi lié à *imām*, un mot qui lui-même signifie aussi « mère ») aussi bien qu'à une éducation qui n'a pas atteint ses stades formels et

⁷⁰ Katryn A. Jomaa, *Ummah: A New Paradigm for a Global World* (Albany : State University of New York Press, 2021),

⁷¹ Jomaa, *Ummah*, 119.

⁷² Jomaa, *Ummah*, 21 ; et voir Ganjipour, *L'ambivalence politique*, 80, où Ganjipour commente Q 16:120, où Abraham lui-même est décrit comme une *ummah*.

⁷³ Jomaa, *Ummah*, 91.

qui est donc, tout comme le Prophète de l'islam, *ummi*.⁷⁴ Nous sommes tous des successeurs, *khulafa'*, nous les humains (Q 2:30), peut-être parce que nous avons tous été maternés, plus ou moins bien, plus ou moins par nos propres mères.⁷⁵ Les mères, en tout cas, sont depuis longtemps en train d'aller de l'avant, *amama*, conduisant et appelant, appelant et conduisant (« et parmi les gens, *qawm*, de Moïse il y eut des gens, *ummah*, qui guidaient [les autres] dans la voie de la vérité et agissaient avec justice à sa lumière », Q 7:159). Les mères appellent, et je ne suis pas certain que nous ayons répondu. Depuis ces deux mères d'Ismaël et d'Isaac, Sara et Agar, nous avons ignoré la dialectique de la mère et de l'esclave. Nous avons ignoré la politique de l'audition qui est inscrite dans le nom même d'Ismaël. Je dis la politique de l'audition mais peut-être veux-je dire la religion de l'audition. Ou vice versa. J'ai parlé, en tout cas, d'Israéliens et de Palestiniens, de juifs et d'Arabes, de musulmans et de juifs, sinon de juifs musulmans.⁷⁶ J'ai tenté de parler de, mieux, de *répondre*, de *répondre responsablement*, comme disait Jacques Derrida, de répondre à l'appel ambivalent du judéo-islamique. Peut-être l'ai-je fait, et peut-être ne l'ai-je pas fait. Dieu seul le sait. *Allāhu A'lam*. [^1]: J'ai présenté des versions de cet essai — qui est à la fois tardif et bien trop prématuré — à deux occasions, d'abord à Brown University, à l'invitation de Sami Everett et Erica Weiss, puis à Paris, lors de l'événement organisé par Anoush Ganjipour et Elad Lapidot. Mes remerciements aux hôtes et aux publics présents. Je souhaite dédier cette publication à celle qui présentait avec moi à Paris, Zahiye Kundos, véritable

⁷⁴ Voir Sebastian Günther, « Muhammad, the Illiterate Prophet: An Islamic Creed in the Qur'ān and Qur'ānic Exegesis », *Journal of Qur'ānic Studies* IV : 1 (2002), 11 ; il me semble qu'il y a ici un écho du grec physis,

⁷⁵ Han Hsien Liew, « The Caliphate of Adam: Theological Politics of the Qur'ānic Term Ḥalīfa », *Arabica* 63 (2016), 1-29.

⁷⁶ Gil Anidjar, « Muslim Jews », *Qui Parle* 18 : 1 (automne/hiver 2009), 1-23.

penseuse de la maternalité, pour son travail inspirant et en gratitude pour ses encouragements.