
Grandeur et décadence de la raison

La philosophie ne fut jamais dans la société islamique un luxe intellectuel. Elle fut au contraire, dès le moment de sa naissance, un discours idéologique militant. Le premier des philosophes musulmans, Kindî¹, fut un homme directement engagé dans le conflit idéologique qui opposait, en son temps, les mu'tazilites, alors représentants de l'idéologie d'État, aux gnostiques et aux « sunnites ». Kindî lutta sur les deux fronts : contre les gnostiques d'abord, en publiant les résumés des lectures qu'il effectuait dans le domaine des sciences rationnelles sous forme de fasci-

1. Abû Yûsuf Ya'qûb b. Ishâq al-Kindî (185-260/796-873), descendant de la grande tribu sud-arabique de Kinda, ce qui lui valut le surnom honorifique de « philosophe des Arabes ». Né à Kûfa lorsque son père était gouverneur de cette cité, il étudia à Basra, grand centre intellectuel, puis se fixa à Bagdad. Il y bénéficia du mécénat des califes Ma'mûn, Mu'tasîm (218-227/833-842) et Wâthîq (227-232/842-847), avant d'être persécuté sous le règne de Mutawakkil. Par ses nombreux ouvrages traitant de disciplines aussi diverses que la logique, la métaphysique, l'arithmétique, la médecine, la théologie, etc., et par son activité en faveur de la traduction des ouvrages grecs, il contribua grandement à acclimater les sciences helléniques dans la pensée islamique. Plusieurs de ses traités philosophiques, traduits en latin, étaient connus en Occident au Moyen Âge. Sa pensée est fortement marquée par l'aristotélisme, comme le révèle notamment son *Traité de la philosophie première*.



cules (épîtres) concis et d'une lecture aisée, destinés à diffuser auprès du large public et de l'élite des lecteurs arabes un certain nombre de conceptions rationalistes de l'homme et de l'univers, mais en respectant les constantes de la pensée religieuse islamique² ; et contre les docteurs de la Loi rigoristes, qu'il décrit comme « ceux qui se sont éloignés du Vrai », ceux qui proclament leur hostilité à la philosophie « par crainte de se voir retirer les offices qu'ils usurpent sans nullement les mériter, par goût du pouvoir, et pour faire commerce de religion, qui n'ont pas de religion – car celui qui fait commerce de quelque chose le vend, si bien que cette chose ne lui appartient plus. Aussi celui qui fait commerce de religion n'a-t-il plus de religion, et celui qui se refuse à acquérir la connaissance de la vérité des choses et la dénonce comme impiété (*kuf̄r*) mérite-t-il de se voir retirer la désignation de religieux... ». Kindī affirme le parallélisme de la religion et de la philosophie et considère que l'une et l'autre sont en accord et en harmonie, et visent toutes deux un même but : la connaissance du « Vrai », de la vérité de Dieu, de la nature et de l'homme : « Les dits de Muḥammad le véridique – les prières de Dieu soient sur lui –, ainsi que la Parole qui lui fut dictée par Dieu – que l'on témoigne de Sa Puissance et de Sa Grandeur –, tout cela peut être appréhendé au moyen des règles du raisonnement, qui ne sont réfutées que par ceux des hommes privés de la rationalité, ceux qui ne font qu'un avec l'ignorance. »

Kindī fut donc l'initiateur du travail d'« arabisation » et d'acclimatation de la philosophie à l'aire culturelle arabe, grâce auquel la matière cognitive

2. L'un des principaux points de dichotomie entre la pensée grecque et la pensée religieuse islamique était le problème de la création *ex nihilo* ou de l'éternité du monde. Kindī était convaincu d'un accord fondamental entre la recherche philosophique rationnelle et la révélation prophétique, mais pensait que chacune représentait une voie d'accès distincte à la Vérité. Proche de la théologie, il défendait la thèse de la création *ex nihilo*.

empruntée aux « sciences des Anciens » put être réinvestie dans le conflit idéologique dans lequel s'engagèrent les penseurs éclairés de la société arabo-islamique de son époque et des époques postérieures contre des forces rétrogrades et conservatrices qui, de leur côté, avaient fait appel à une nouvelle utilisation tant du gnosticisme (le soufisme) que du littéralisme (juridique et non théologique) malgré la difficulté à concilier deux tendances aussi incompatibles.

Quelques décennies plus tard vint Fârâbî³. Entretemps a eu lieu le « coup d'État » sunnite contre les mu'tazilités. Nous sommes en pleine époque des coups de force des dynasties shî'ites – bûyide⁴ et ḥamdânide⁵ – contre un califat devenu une institution purement nominale. La dislocation de l'Empire arabe en petits États concurrents et adversaires a commencé. Le débat idéologique s'est ramifié avec la multiplication des doctrines et des sectes, ce qui menaçait à la fois l'unité du pouvoir et la pérennité de l'État et, partant, l'unité de la pensée et la permanence de la société. Toute l'œuvre de Fârâbî appellera donc cette pensée et cette société à restaurer leur unité. Restaurer l'unité de la pensée, ce sera dépasser le discours rationaliste mu'tazilite, segmentariste-atomiste, qui avait échoué à concilier la raison et la transmission, en adoptant le discours

3. Cf. note 7 du chapitre 2.

4. Dynastie d'émirs iraniens shî'ites originaire du Daylam (nord de l'Iran) et fondée en 300/913. A la faveur des troubles politiques et de la désagrégation qui menaçaient le pouvoir califal de Bagdad, elle parvint à imposer à celui-ci une sorte de protectorat en 334/945. Ce régime devait durer jusqu'en 447/1055. Malgré leur obédience shî'ite, les Bûyides ne remirent jamais en cause la souveraineté nominale des califes abbassides.

5. Dynastie d'émirs arabes issus de la tribu de Thaghlib, dont deux branches parvinrent à conquérir une souveraineté sur le nord-ouest de l'empire abbasside, l'une en Jazîra, avec Mossoul pour capitale, et l'autre en Syrie du Nord, avec pour centre Alep. Ce second émirat connut un éclat particulier entre 336/947 et 350/961, sous le règne de Sayf al-Dawla, qui mena avec succès des luttes contre les Byzantins et accueillit à sa cour de nombreux penseurs et hommes de lettres, dont le grand poète arabe Mutanabbî et le philosophe Fârâbî.

de la « raison universelle », selon lequel religion et philosophie ne diffèrent l'une de l'autre que par leur moyen d'expression : la première recourt aux procédés dialectiques et rhétoriques, la seconde à la méthode démonstrative. C'est pourquoi leur antagonisme est réductible en considérant que « ce que dit la religion est l'allégorie de ce que dit la philosophie ». Restaurer l'unité de la société, ce sera fonder les rapports sociaux sur le modèle de l'harmonie et de la hiérarchie pyramidale qui règnent dans l'Univers. En lisant la philosophie politique et religieuse de Fârâbî dans cette perspective, on découvrira un penseur fort différent de l'image qu'en donnent habituellement les manuels d'histoire. Fârâbî ne fut pas cet homme isolé, coupé du monde, méditant à l'ombre des arbres dans un jardin des environs de Damas, mais un homme soucieux des problèmes de la société dans laquelle il vivait, assumant les préoccupations de ses contemporains, nullement désespéré, ni affligé, ni las de l'existence. Un optimiste croyant au progrès et à la solution des problèmes par la raison. C'est cette foi qui motiva son rêve de la « Cité vertueuse », cette cité de la raison, de l'harmonie, de la fraternité et de la justice, dans lequel il investit l'ensemble des sciences de son époque, et tout particulièrement les sciences rationnelles.

La pensée de Fârâbî fut un projet idéologique mettant la philosophie et les sciences philosophiques au service d'une cause. Certes, ce fut le projet d'un idéaliste, et même d'un rêveur. Mais ce fut aussi un discours rationaliste militant, à tel point qu'il n'est nullement illégitime de se demander si Fârâbî ne fut pas, au Moyen Age, le Rousseau des Arabes.

Il n'aurait pas été normal ni même concevable que le successeur de Fârâbî, Avicenne, eût voulu ressusciter le rêve de la cité vertueuse terrestre bâtie essentiellement sur la raison, lui qui vécut à une époque où la dislocation de l'Empire arabe avait atteint son comble, dans des principautés situées en terre d'Iran, ferventes



protectrices de la culture persane, et dans un climat culturel marqué par la rivalité entre les « Orientaux », ses compatriotes khurâsâniens, et les « Occidentaux », Irakiens, Syriens et autres ennemis héréditaires encore plus occidentaux ; et qui avait d'ailleurs fait en personne, grâce à sa charge de vizir d'un souverain bûyide, l'expérience d'une cité réelle, agitée par tant de perturbations et de troubles politiques, sociaux, économiques et culturels. Si Avicenne adopta bien le schéma émanationniste⁶ de Fârâbî, ce ne fut donc pas pour l'appliquer à la société ou à l'histoire, même sous la forme d'un rêve, mais comme une échelle qui lui permettrait d'accéder au Ciel, pour retenir, dès ce monde-ci, une place à son âme dans l'Au-delà.

Cet autre visage du « grand maître⁷ » apparaît dans

6. L'émanationnisme est la théorie, élaborée par le néo-platonisme, d'après laquelle les esprits et les corps viennent à l'être par un écoulement (*fayḍ*) nécessaire de la puissance divine, de la même manière que la lumière émane du soleil. Cette théorie a été investie dans la philosophie arabo-islamique par Fârâbî. Dans l'exposé qu'en donne celui-ci dans *Les Opinions des habitants de la Cité vertueuse*, l'ensemble de la création résulte de la surabondance en perfection de l'Un (Dieu), qui s'épanche dans une Intelligence première, laquelle engendre à son tour une Intelligence deuxième par l'acte de concevoir son auteur, et la sphère céleste extrême par l'acte de se concevoir elle-même. Ce processus se poursuit par paliers successifs jusqu'à l'engendrement de la dixième Intelligence cosmique. Les Intelligences déterminent le mouvement des sphères célestes qui régissent le monde sublunaire. L'apport de cette théorie est d'avoir su répondre à l'interrogation des musulmans placés devant le problème de concilier l'exigence rationnelle – telle que la pose la philosophie aristotélicienne – d'une nécessité inhérente à l'existence de l'Univers impliquant l'éternité du monde avec l'exigence de concevoir le monde comme contingent, postulée par le dogme de la création *ex nihilo*. En outre, la théorie de la procession des Intelligences permettait de résoudre le problème de la création du multiple à partir de l'Un. Parallèlement, l'émanation a fait l'objet d'une exploitation de la part de la pensée shî'ite, en particulier à partir de Ja'far al-Şâdiq, à qui l'on a attribué l'identification de l'Intellect premier au Prophète (la lumière muhammadienne) et de l'Intellect deuxième à l'Imâm 'Alî. L'articulation de l'imâmologie – ou de l'hagiologie – sur la noétique a été systématisée en particulier dans la pensée ismâ'îlienne et chez les soufis.

7. *Shaykh ra'îs*. C'est le surnom honorifique attribué par la tradition philosophique islamique à Avicenne.



sa « philosophie orientale⁸ », qu'il considère comme « la vérité qui n'est entachée d'aucune impureté ». Il faut révéler chez Avicenne cet aspect gnostique et promoteur d'une pensée des ténèbres, pour réévaluer l'image erronée que nous nous sommes formés de son personnage, et nous habituer à lire notre passé à la lumière de données objectives, et non plus sous la pression de nos *desiderata* présents. Il ne faut pas craindre de regarder en face cet aspect obscur de la pensée avicennienne, qui contredit l'autre aspect, celui que reflète son grand ouvrage *Al-Shifā'*. Notre tradition n'a pas l'exclusivité de ce genre de contradictions. Aujourd'hui encore, à la veille du XXI^e siècle, elles sont monnaie courante, dans le monde arabe et ailleurs.

Malgré tout, on peut dire qu'Avicenne, même dans sa philosophie orientale, cette philosophie de l'« Autre vie » (dans ce monde et dans l'Au-delà), fut un homme engagé dans les conflits de son époque, militant d'une cause. Car cette philosophie qu'il appelait « orientale », et qui était bien un discours irrationaliste, fut aussi un discours idéologique qui, considéré à travers ses prolongements postérieurs, devait se révéler un projet de philosophie nationale (persane). Ce qui nous importe, ce n'est pas le discours en soi, ni ses motivations, mais ses conséquences : par sa philosophie

8. Dans le *Kitāb al-Shifā'*, Avicenne renvoie expressément à un autre ouvrage dans lequel il aurait exposé une « philosophie orientale », ou « sagesse orientale », qui représenterait sa véritable doctrine. Ce livre ne nous est connu que par des fragments supposés. Il rassemblerait « les principes de la science vraie que découvre par une recherche exhaustive et une réflexion prolongée celui qui n'est point dénué d'une intuition intellectuelle fine ». Ses ouvrages consacrés à la philosophie péripatéticienne (rationaliste), le *Shifā'* et le *Nujāt*, n'auraient donc été que des ouvrages destinés au commun, tandis que la « philosophie orientale », spiritualiste et gnostique, serait celle de l'élite. M. A. al-Jabri a proposé une analyse de cette question dans un texte intitulé *Ibn Sīna wa falsafatuhu al-mashriqiyya* (« Avicenne et sa philosophie "orientale" ») et inclus dans son ouvrage *Nahnu wa al-turāth*. Il y juge que la philosophie orientale d'Avicenne marque dans la pensée arabo-islamique un moment de « démission de la raison » et l'avènement d'une « pensée des ténèbres ».



orientale, Avicenne a consacré un courant spiritualiste et gnostique dont l'impact fut déterminant dans le mouvement de régression par lequel la pensée arabe recula d'un rationalisme ouvert dont le flambeau fut porté par les mu'tazilites, puis par Kindî, et qui culmina avec Fârâbî, vers un irrationalisme délétère, promoteur d'une pensée des ténèbres, que des penseurs comme Ghazâlî, Suhrawardî d'Alep⁹ et autres n'ont fait que diffuser et populariser dans différents milieux. Tel est notre jugement à l'encontre d'Avicenne, le plus illustre philosophe et médecin que produisit l'école philosophique en Orient. C'est sans la moindre hésitation, et sans le moindre égard pour les idées courantes, que nous le formulons, car nous croyons que c'est l'histoire elle-même qui en juge ainsi, l'histoire telle qu'elle fut vraiment, et non « l'histoire » des manuels.

Avicenne fut un penseur à double face : celle qui se reflète dans son *Kitâb al-Shifâ'* ou son *Kitâb al-Najât*, et celle qui apparaît dans le *Kitâb al-'Ishârât wa al-tanbihât* et les épîtres « orientales ». Ainsi, par une ironie du sort, les critiques ont toujours utilisé Avi-

9. Shihâb al-Dîn Yahyâ al-Suhrawardî (549-587/1155-1191). Originaire de la ville de Suhraward (nord-ouest de l'Iran), dont est également issu Abû Hafṣ Shihâb al-Dîn 'Umar al-Suhrawardî (539-632/1145-1234), « grand shaykh » du soufisme établi à Bagdad et auteur d'un traité classique de soufisme, le *Kitâb 'Awârif al-ma'ârif* (« Les Bienfaits des connaissances spirituelles »). Shihâb al-Dîn Yahyâ, surnommé Shaykh al-Ishrâq, chercha à ressusciter le projet inachevé de la « philosophie orientale » d'Avicenne. Il accomplit la rupture avec le péripatétisme pour une approche mystique fondée sur l'« expérience directe » de la vérité, qu'il appela l'« illumination » (*ishrâq*). La Théosophie « orientale » (*Hikmat al-ishrâq*), titre du *magnum opus* de Suhrawardî, est mise sous l'égide de chaînes ininterrompues d'interprètes « éclairés », Platon, Hermès, Pythagore en Occident, « les anciens sages de la Perse », et Zoroastre en Orient, qui se rejoindraient en la personne de l'auteur. Suhrawardî put ainsi intégrer, au travers d'« épopées mystiques », des thèmes de la mythologie iranienne à la métahistoire religieuse de la spiritualité islamique. Accueilli à Alep par un souverain ayyûbide, fils de Salâḥ al-Dîn (Saladin), il fut mis à mort à la suite d'un procès que lui intentèrent les docteurs de la Loi. La figure de Suhrawardî a été mise en valeur à l'époque moderne par les travaux que lui a consacrés l'orientaliste Henry Corbin (voir le tome II de son ouvrage *En Islam iranien*, intitulé *Suhrawardî et les platoniciens de Perse*).



cenne pour condamner Avicenne. Ghazâlî reprit à son compte le contenu de la philosophie orientale d'Avicenne, qu'il présenta comme « la délivrance de l'égarement¹⁰ », et comme la voie de « la revivification des sciences de la religion¹¹ ». C'est au nom de cette philosophie orientale, et au nom de la religion, qu'il instruisit le procès d'Avicenne. Les échos de la sentence qu'il rendit devaient retentir longtemps encore dans les décrets des docteurs de la Loi rigoristes. Ghazâlî et ses imitateurs firent d'Avicenne le représentant officiel de la philosophie en Islam, en invoquant deux de ses ouvrages, le *Shifâ'* et le *Najât*, mais en dissimulant le *Kitâb al-'Ishârât wa al-tanbîhât* et « la sagesse orientale ». Ils firent le procès de la philosophie en sa personne, et l'accusèrent d'hostilité à une cause à laquelle il avait adhéré en réalité, mais qu'il avait eu du mal à défendre en son temps parce qu'il avait emprunté les méthodes des théologiens. Ces mêmes adversaires se substituèrent alors à lui après sa mort, pour défendre sa cause, celle de la philosophie « orientale », en exposant « les intentions des philosophes », en dénonçant « l'incohérence des philosophes » et en engageant des parties de « lutte avec les philosophes¹² ». Ce fut là le meilleur de leur talent.

En effet, si, comme on ne cesse de le répéter, la philosophie ne put jamais se relever des coups que lui porta Ghazâlî, ceci n'est vrai que pour le Moyen-Orient arabe. En Iran, en revanche, la tradition avicennienne perdurera, et ses prolongements demeureront vivants jusqu'à nos jours, véhiculant, en langue persane, une certaine forme d'identité nationale, après

10. *Al-Munqidh min al-dalâl* : titre d'un ouvrage de Ghazâlî.

11. *Ihyâ' 'ulûm al-dîn* : titre de la grande somme théologico-mystique de Ghazâlî.

12. Les expressions entre guillemets sont des titres d'ouvrages consacrés à la réfutation de la philosophie. Les deux premiers, *Muqâsîd al-falâsifa* et *Tahâfut al-falâsifa* sont dus à Ghazâlî. Le troisième, *Muṣâra'at al-falâsifa*, est un ouvrage de Shahrastâni.



que cette pensée fut sortie de la sphère de la philosophie arabo-islamique pour rejoindre celle de la philosophie illuministe iranienne.

Mais laissons l'Iran de côté pour nous tourner vers l'Occident musulman, où nous allons trouver une philosophie arabo-islamique (installée en particulier au Maghreb et en Al-Andalus) ayant « rompu » avec la problématique des Orientaux pour élaborer sa propre problématique. C'est dans cet Occident musulman que la philosophie va poursuivre son combat pour la raison et la rationalité, mais en reposant le problème d'après une nouvelle méthode et dans des perspectives nouvelles.