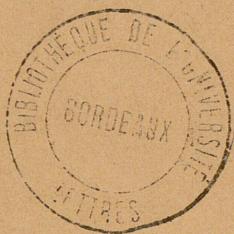


S(65)7952
11^e Année - N° 52
Trimestriel

Juillet 1956

BULLETIN
DE LA
SOCIÉTÉ DE PHILOSOPHIE
DE BORDEAUX



7952

N° 52BULLETIN DE LA SOCIETE DE PHILOSOPHIE
DE BORDEAUX

(Fondateur : André DARBON)

NOMS et ADRESSES DES MEMBRES DU BUREAU :

- PRESIDENT : M. LACROZE, 9, rue Jean Mermoz, LE BOUSCAT (Gironde) - Tél. : 48.77.46
- VICE-PRESIDENT : M. J. MOREAU, 16, rue Charles Lévêque, BORDEAUX.
- SECRETAIRES : M. SAMAZEUILH, 6, rue de la Prévoté, BORDEAUX.
M. DURAND, 22, rue J.J. Rabaud, BORDEAUX.
M. CHATEAU, Rue Charcot, PESSAC (Gironde).
M. GIRAUD, 36, rue du Dr. Albert Barraud, BORDEAUX.
- TRESORIER : M. BIANCHERI, 124, rue Nancel Penard, PESSAC (Gironde).
- SECRETAIRE ADJOINT : M. LARROQUE, 16, rue du 14 Juillet, TALENCE (Gironde).

APPEL TRES URGENT : L'exercice comptable de la Société de Philosophie de Bordeaux commençant le 1er Novembre, les membres de la Société sont instamment priés d'acquitter leur cotisation pour l'exercice 1957-1958. La cotisation demeure fixée à 500 Fr. En raison de la modicité des ressources de la Société, il importe que soient évités au maximum les frais de rappels individuels adressés par la voie postale. Prière de verser de préférence les cotisations au compte de chèques postaux de la Société de Philosophie de Bordeaux, 20, cours Pasteur, C.C.P. BORDEAUX n° 1551-13.

SEANCE DU 12 AVRIL 1956

La "philosophie" en Islam et la pensée musulmane

par M. R. ARNALDEZ
Chargé de Conférences à la Faculté des Lettres de Bordeaux.

Renan a fait remarquer que les falâsifa (philosophes) ne constituent en Islam qu'une secte. Le mot falsafa (philosophie) n'a donc, en arabe, qu'un sens très limité. Il désigne l'œuvre de quelques penseurs directement influencés par la philosophie grecque, plus particulièrement par l'éclectisme de

DOMS
N° 50875

l'époque hellénistique. C'est cet éclectisme, - et en partie aussi, la traduction arabe de la Théologie du Pseudo-Aristote - qui permet à Fârâbî de démontrer l'accord complet des "deux Sages", Platon et Aristote.

Cependant la pensée grecque a marqué les musulmans à des degrés divers, et il ne faut pas croire qu'elle n'a touché que les falâsifa. Les sciences coraniques, partant de leurs propres préoccupations, ont souvent rencontré la pensée des Grecs. Par exemple, la grammaire, en Islam, est essentiellement destinée à assurer une exégèse exacte du Coran. Mais plusieurs grammairiens, tout en faisant une œuvre essentiellement arabe, ont été guidés par des catégories grammaticales et un lexique technique qui provenaient de la Grèce (Denys le Thrace). De son côté, le Kalâm (théologie) ne pouvait pas ignorer, dans des pays comme la Syrie ou l'Egypte, certaines idées grecques véhiculées par les doctrines des Pères de l'Eglise d'Orient. De ce contact est née la théologie mutazilite, qui, en opposition avec le volontarisme absolu de la plupart des dogmatiques de l'Islam, admet que Dieu ne peut faire que le Bien, et que l'homme est libre. Mais, par ailleurs, l'école mutazilite est profondément musulmane, et quand elle nie les attributs divins, bien que le Coran en parle expressément, c'est à partir d'une interprétation des textes coraniques, et en vue de sauvegarder la révélation fondamentale de l'Islam, l'unicité absolue de Dieu.

Mais la falsafa ne semble pas être sortie du développement des problèmes philosophiques, et c'est une question difficile à trancher que celle de son origine. Si tous les falâsifa ont tenu à sauver l'accord de leur raison et de leur foi, ce ne fut pas là pour eux le but principal de leur spéculation. Les traductions des philosophes et des savants grecs par des chrétiens de langue syriaque permirent de faire passer aisément en arabe tous les trésors du savoir antique. Ce savoir excita, dans le monde musulman des premiers siècles, une vive admiration, un immense enthousiasme que Sarton a signalés à juste titre. Galien, qui fut le grand modèle, représentait, pour les Arabes, l'alliance étroite de la philosophie et de la science. Or le Coran et les traditions prophétiques, insistent sur la valeur de la science. Dieu invite sans cesse le croyant à étudier la nature et ses merveilles. C'est par cette étude que l'homme peut vérifier concrètement l'étendue de la puissance divine. Suivre Galien était donc faire œuvre pie.

En effet, il semble bien que c'est par la science que la philosophie proprement dite s'est introduite en Islam. Le premier grand faylasouf, al-Kindî, est surtout un physicien. Al-Fârâbî consacre un traité à la classification des sciences et à leur description -(Ihsâ' al-Ulûm). Quant à Avicenne, on connaît l'ampleur de son œuvre scientifique.

I. Les forces de réaction contre l'hellénisme en Islam.

Il y a, en Islam, trois centres principaux de réaction contre la pensée grecque. Le premier a un caractère linguistique, le second un caractère religieux, le troisième un caractère historique.

a) Les théories de la langue et de la grammaire.

La question de la langue est liée, en Islam, au fondement même de la religion. Le Coran est une révélation dictée, en arabe. Quelle doit être la nature des langues, en général, et de l'arabe, en particulier, pour que le dépôt linguistique de la Révélation soit parfaitement garanti, et qu'avec lui, la vie religieuse soit assurée contre toute erreur ? Les grammairiens arabes, sauf certains mutazilites, ont professé que les langues sont d'institution divine (tawqîf), et qu'elles ne résultent pas de conventions humaines (istilâhât). Notons que cette opposition du tawqîf et de l'istilâh, ne recouvre pas du tout l'opposition grecque de la phusis et de la thesis. La doctrine d'une origine "naturelle" des langues n'a pratiquement pas été examinée par les musulmans. Quelques-uns seulement ont parlé du rôle possible des onomatopées. Le tawqîf n'est qu'une thesis divine. Par suite, les mots renferment une science véritable, et dispensent de recourir aux Idées ou même aux concepts proprement dits. Néanmoins l'institution divine préserve cette doctrine de tout nominalisme véritable. La Création, la création des langues et la Révélation forment un tout qui se tient étroitement.

La grammaire se développe comme une science de la nature : elle étudie les caractères et les vertus d'êtres réels que sont les mots. Pour beaucoup de grammairiens, la notion du "régissant", celle de la rection, doivent être prises au sens propre d'action d'un mot sur l'autre. D'autres ont appliqué à la langue l'atomisme et l'occasionalisme de la physique musulmane ; ils ont banni de la théorie linguistique toutes les notions d'inspiration physique ou psychologique, et ils sont parvenus à la conception d'une réalité en soi de la langue, qui évoque par avance les idées de la phonologie moderne. D'ailleurs, les Arabes n'ont pas compris leur langue comme un ensemble de propositions qui peuvent s'étaler dans l'espace en formules : S est P ; la langue est essentiellement pour eux une intercompréhension (tafâhum), une communication entre celui qui parle (al-mutakallim) et celui à qui on parle (al-mukhatab). Selon ce principe, ils expliquent certaines règles de syntaxe par le fait que ce qui est énoncé est ou non connu de l'un des deux interlocuteurs. En un mot, la distinction saussurienne entre le langage et la parole est déjà implicitement présente dans les spéculations grammaticales des Arabes. Ibn Djinnî est tout près d'une distinction explicite quand il oppose kalâm et Qawl, m.à.m. langage et parole. Malheureusement son analyse ne va pas assez loin.

Il serait intéressant de montrer comment certaines études grammaticales débouchent, chez les Arabes, immédiatement

sur des idées métaphysiques. C'est ainsi, par exemple, que la théorie des compléments directs absous (emploi des noms verbaux à l'accusatif de relation à la suite des verbes de même racine ou de même sens), conduit les grammairiens à soutenir que l'agent ne fait, absolument parlant, que l'acte exprimé par le verbe (Zayd frappe une "frappe"). Mais Zayd ne frappe pas Amr ; c'est Dieu qui fait "tomber" la "frappe" sur Amr. Et voilà un fondement grammatical inattendu, à la théorie des causes occasionnelles.

Mais, plus directement, les idées grammaticales ont des conséquences logiques. M. Massignon a fait remarquer combien la syllogistique aristotélicienne a mis de temps à vaincre, dans la pensée musulmane, des tendances profondes, entièrement opposées au système des relations conceptuelles d'inférence. La logique proprement arabe, qui rappelle par certains côtés celle des stoïciens, repose sur la grammaire et répond aux exigences du raisonnement juridique. Or le droit musulman ne s'appuie pas sur des concepts juridiques définis, dont on tirerait par déduction les diverses applications. Gazâlî se distingue, en Islam, par son effort pour constituer le *fiqh* (droit musulman) en science deductive. Mais la méthode juridique traditionnelle, presque exclusivement répandue, consiste en règles d'exégèse des textes coraniques et prophétiques (*hadith-s*). Il s'agit toujours de définir la portée d'une sentence ou d'un simple mot. Faut-il prendre ce qui est écrit selon le sens général ou le sens particulier ? Faut-il partir du particulier et ne généraliser que s'il y a un signe textuel qui y invite, ou bien faut-il, à l'inverse, prendre d'abord le sens général, et ne le particulariser qu'en fonction d'un texte ? Comment définir le sens immédiatement apparent des mots ? Se réduit-il à un sens particulier, celui qui, dans une langue donnée, vient spontanément à l'esprit quand ce mot est énoncé sans contexte, ou bien est-il l'ensemble intégral de toutes les significations également données, dans la langue, à tel vocabulaire, d'un point de vue purement lexicographique, et sans qu'on fasse intervenir la fréquence ou la rareté de l'usage ? Comment doit-on accorder deux textes différents, comment doit-on excepter (*istathnâ*) l'un de l'autre ? On comprend, par ces quelques exemples, que la logique d'interprétation des textes se tient en rapport étroit avec la grammaire.

Remarquons, pour appuyer ce qui précède, que les penseurs musulmans n'ont pas laissé échapper l'originalité de leur position. Le grand écrivain Tawhîdî nous a conservé une discussion entre Abû Sa'id al-Sirâfî et Matâ ibn Yûnis. Le second défendait la logique d'Aristote. Son adversaire lui fait remarquer que cette logique est fonction de la langue grecque, et qu'elle n'a aucune utilité pour les Arabes.

b) Les conceptions religieuses.

L'Islam a une conception absolue et très pure de la transcendance et de l'unicité de Dieu (*tawhîd*). Il en résulte une doctrine de la création et de la causalité seconde, qui tourne le dos aux systèmes des philosophes grecs. Certes, la Création est

un mystère. Mais, grâce à ce mystère, elle rend compte des rapports entre les créatures et le Créateur, sans porter atteinte à l'intransigeance du dogme du tawhid. D'ailleurs, Dieu n'est pas un agent comme les autres, et le caractère insaisissable de l'acte créateur vient du caractère unique de l'Agent divin qui est sans exemple dans ce monde. Par là même, Dieu est la seule véritable cause efficiente, en ce sens que seul il est capable de produire un effet qui ne lui ressemble pas. Ainsi, il peut produire le mal, sans qu'on ait le droit de le qualifier de mauvais. Les causes dites secondes, qui sont liées à des effets semblables à ce qu'elles sont (le corps chaud échauffe, etc.) ne sont donc pas des causes au sens exact du mot. Elles transmettent sans produire réellement. De là à la théorie des causes occasionnelles fondées sur un atomisme radical de la matière (dans l'orthodoxie asharite : al-Baqillâni) il n'y a qu'un pas. Par suite se trouve niée la causalité des Idées, la causalité des natures. Aucune loi ontologique, non plus qu'axiologique, ne s'impose à la toute-puissance divine. Dieu fait ce qu'Il veut, et le monde est entre ses mains comme un caléidoscope dont les arrangements de figures peuvent varier du tout au tout à chaque instant.

c) L'Islam a également une conception de l'histoire étrangère aux Grecs. On a fait remarquer que ce sont les Juifs qui ont donné à l'histoire une valeur métaphysique. Les musulmans ont hérité d'eux la notion d'une histoire. Mais elle est modifiée par l'idée qu'ils se font de la prophétie. Dans la Bible, Dieu envoie successivement des Prophètes dont chacun est chargé d'un message propre. L'ensemble forme une sorte de pédagogie divine de l'humanité, une gradation bien dosée de l'enseignement de la vérité. En Islam, cette idée de progrès est absente. Dieu révèle toujours la même chose à tous les prophètes. Sans doute modifie-t-il les règles de la Loi. Une Loi "abroge" les précédentes. Mais elles ont toutes un fondement également arbitraire. Chacune s'épuise en elle-même et ne constitue pas un palier qui permette d'accéder à la suivante. La succession des révélations ne comporte pas d'enchaînement. L'histoire n'a pas de dimension horizontale. Le temps est ponctuel ; la Parole de Dieu peut y "descendre" (nazzala "faire descendre", signifie techniquement "révéler") en chaque instant. Dieu se borne à apprendre dans chaque révélation, celles qui l'ont précédée. Mais la leçon d'histoire donnée par Dieu aux hommes, les dispense d'étudier l'histoire horizontale de leur propre passé ; en un mot, elle supprime l'histoire. Cependant on ne revient pas pour autant à la conception anhistorique des Grecs. Car ce ne sont pas des vérités intelligibles que la révélation fait descendre sur terre. C'est tout de même une histoire, quoique condensée et abstraite. Si Dieu ne se révèle pas dans l'histoire, il se révèle en enseignant l'histoire.

II. Compromis et adaptations de la falsafa.

a) Sciences religieuses, sciences profanes et techniques.

Le problème de savoir si les falâsifa ont mis la

philosophie au-dessus de la doctrine révélée, ou s'ils ont cru de bonne foi réaliser un accord harmonieux entre les vérités de foi et les vérités de raison, ou s'ils se sont contentés de dissimuler leur incroyance de manière plus ou moins ingénieuse, plus ou moins artificielle, est un problème qu'on ne peut tenter de résoudre qu'après un examen attentif, et en introduisant bien des nuances. La théorie des "deux vérités" se trouve chez les falâsifa. Mais elle est aussi chez Gazâlî, dont la foi ne peut être soupçonnée. Sans songer à aborder ce point délicat, nous pensons y jeter quelque lumière, en attirant l'attention sur le fait que les Philosophes de l'Islam ne prétendaient pas faire œuvre de théologiens. Ce qui les intéresse dans la philosophie des Grecs, c'est qu'elle donne un fondement aux sciences. La métaphysique, qu'ils traitent surtout comme une cosmologie, fournit les cadres principaux de la recherche scientifique, et une architecture conceptuelle qui les guide dans l'explication de la nature physique. Par conséquent, la métaphysique sert beaucoup plus à la connaissance des êtres créés qu'à l'approfondissement du mystère divin, que la Révélation déclare d'ailleurs inaccessible. Or la connaissance du monde est recommandée par le Coran lui-même. C'est sans doute avant tout afin d'enseigner par là la toute-puissance de Dieu. Mais c'est aussi que Dieu a créé les cieux et la terre pour le bien matériel des hommes. A eux d'exploiter l'univers, pourvu qu'ils restent dociles aux Commandements. La science arabo-musulmane aura, de ce fait, un caractère nettement pragmatique. Les sciences "théoriques" des Grecs vont se fondre avec les sciences "poétiques" et même leur emprunter leurs manipulations.

La science grecque va donc se conjuguer avec la philosophie, pour définir les grands concepts directeurs, tandis qu'au-dessous d'elle va se constituer une science d'observation et d'opérations, qui représente l'apport proprement arabe à l'histoire du développement scientifique. Le traité de médecine d'Aly Rabban al-Tabarî, qui sert de modèle à tous ceux qui ont suivi, commence par un exposé sur la matière et la forme, sur les éléments et les qualités premières, sur leurs compositions, sur les cieux et les sphères. Puis est abordée l'étude des tempéraments, puis des maladies et de leurs symptômes, puis des traitements par aliments (diététique), médicaments et poisons. Ce sont là autant de cadres tirés de la cosmologie et de la métaphysique. Ils seront remplis, chez les grands médecins, tels que Râzî, par leurs observations cliniques personnelles, qui, aux dires des spécialistes, offrent le seul intérêt vraiment scientifique de toute la médecine arabe. Une telle remarque peut se généraliser. On croyait alors que les prolégomènes métaphysiques étaient indispensables à la science, et on l'a cru longtemps encore, puisque la même idée préside à la recherche cartésienne. Mais c'est sans doute une erreur d'optique de notre part, de séparer la métaphysique et de la juger en elle-même. Si donc la falsafa s'ouvre essentiellement sur la science (et parfois, comme chez Fârâbî, sur une doctrine politique), il est vain de lui octroyer une portée directement théologique. Le seul gros problème, pour les falâsifa, le mystère divin et la transcendance étant sauvegardés d'une manière quelconque (par ex.

par la transcendance de l'Un), c'était de montrer la possibilité de la prophétie. Al-Fârâbî a une théorie ingénieuse : l'intellect agent, qui est l'intelligence de la sphère de la lune, peut agir sur l'intellect humain ou sur l'imagination ; dans le premier cas, on a un "Sage", et dans le second, un Prophète. Sage et Prophète collaborent d'ailleurs dans l'organisation et la vie de la Cité des hommes.

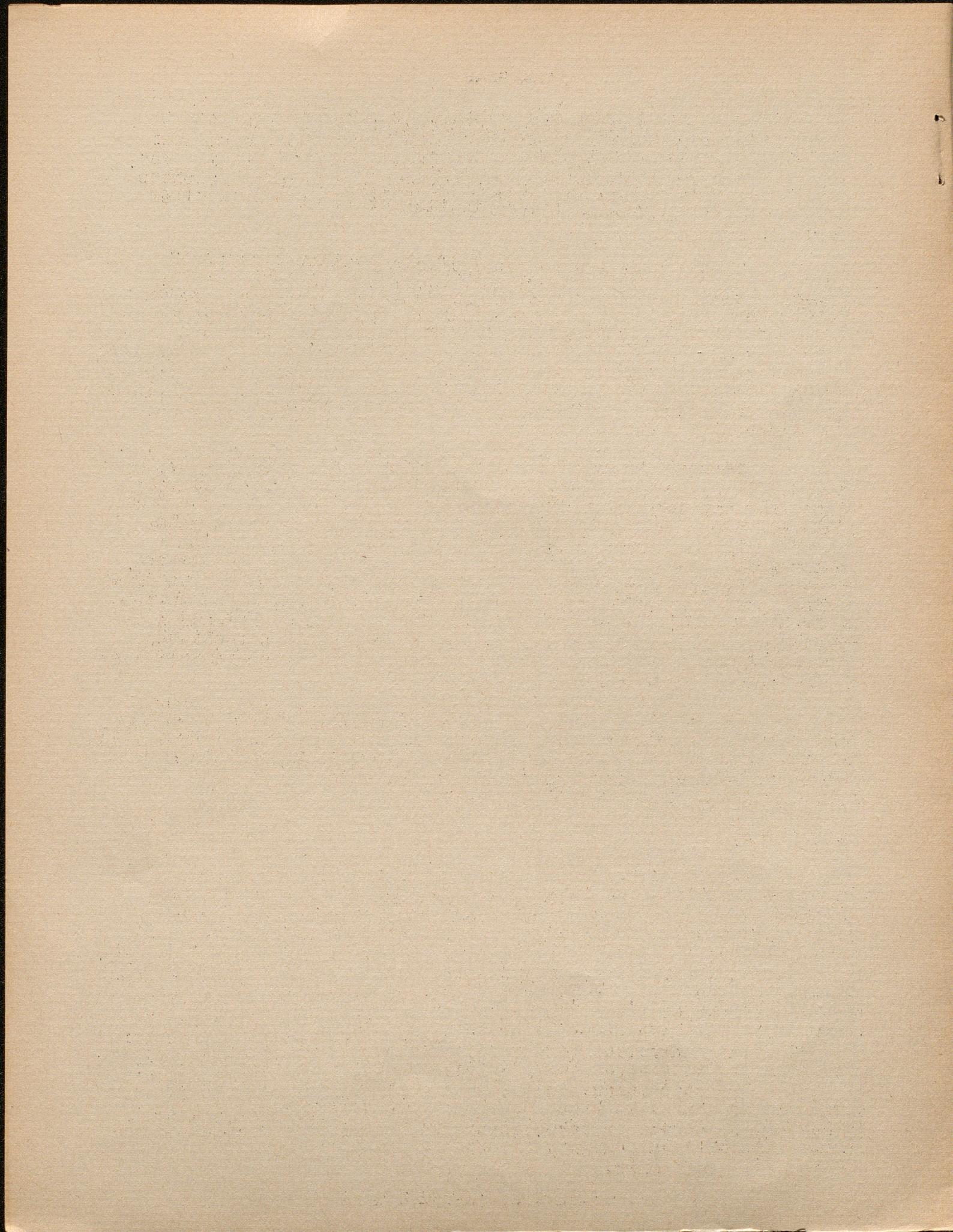
b) Chaque fois que les falâsifa avaient recours au Coran, ils admettaient que, pour le comprendre, il faut saisir, au-delà du sens apparent des mots, une signification plus profonde et plus cachée. C'était le sens "subtil". Cette méthode était dénoncée comme impiété par les orthodoxes stricts. Mais on a toujours discuté, en Islam, sur ce problème fondamental du commentaire. Doit-il consister en un simple tafsîr, qui se borne à une explication grammaticale, ou peut-on aller jusqu'au ta'wil, qui admet les sens figurés et allégoriques ?

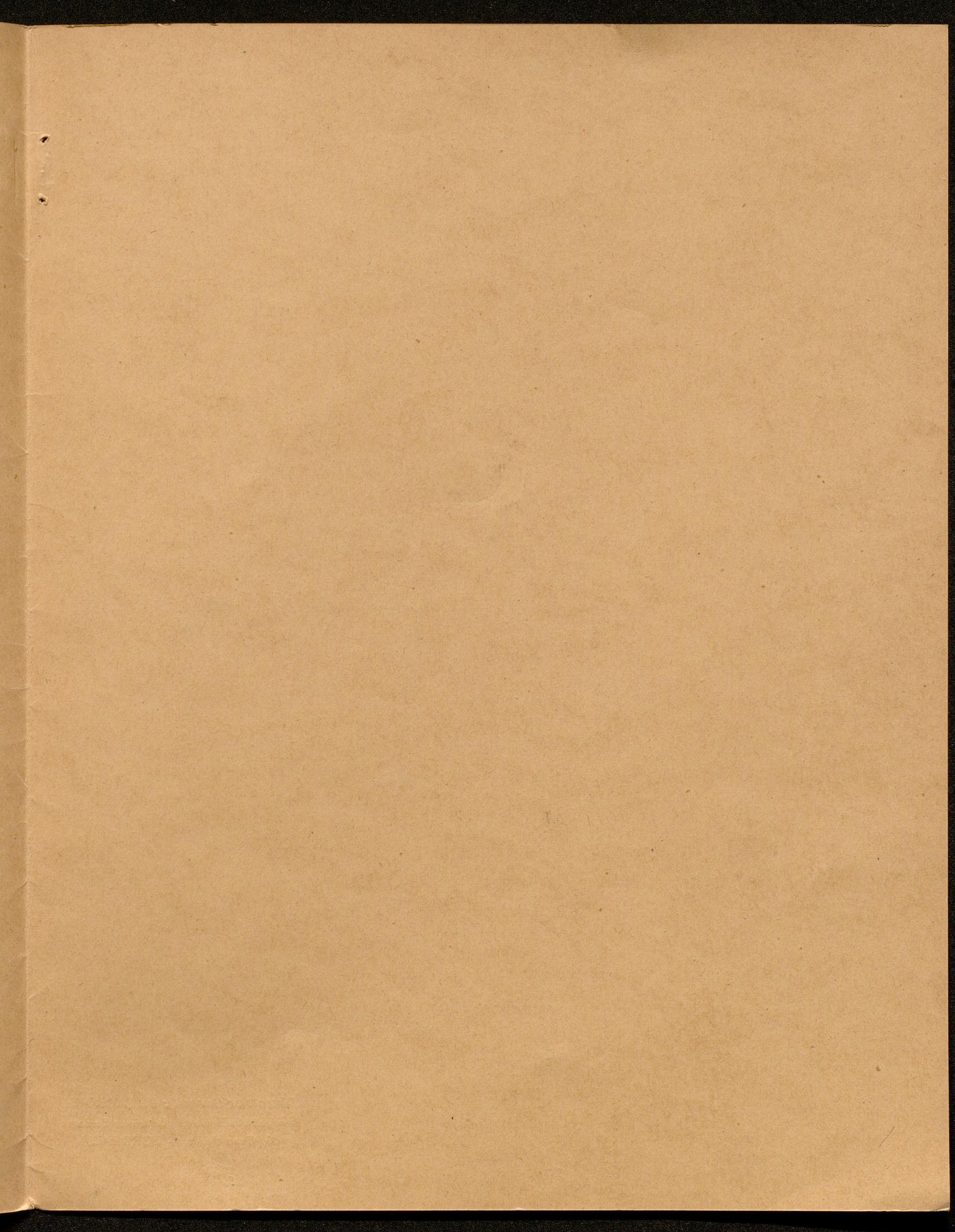
L'usage du sens subtil rapprochait les fâlâsifa des mystiques. La mystique ne pouvait pas se contenter des significations très matérielles et limitées des versets coraniques. Sans doute les audaces d'interprétation étaient-elles plus ou moins grandes. Il y eut, en Islam, plusieurs formes de mystiques : un mysticisme moral, fondé sur le culte des vertus comme moyens d'union à Dieu, chez al-Muhâsibî et son disciple Gazâlî ; un mysticisme purement religieux qui voyait dans l'union, l'assomption en Dieu de la personnalité humaine ; c'est celui de Halladj ; un mysticisme gnostique, qui reprend des vieux thèmes hermétiques (Ibn arabî) ou reçoit des influences d'origine persane (mysticisme de la lumière de Suhrawardî).

Or il faut remarquer que les falâsifa se sont souvent tournés vers le mysticisme. C'est le cas d'Avicenne, d'Ibn Tafail, d'Avempace. C'est une mystique plus philosophique, fondée sur la valeur de la méditation dans la retraite. L'âme peu à peu s'y élève et accède à la contemplation.

Conclusion.

Il semble se dégager de ce qui précède que, devant la réaction dogmatique de l'Islam, la falsafa n'a pas réussi à se développer en ce que nous appellerions une philosophie, sinon indépendante, du moins constituée. Il faudrait faire une exception pour Averroès. Mais si la falsafa s'est ainsi limitée, c'est sans doute aussi qu'elle ne se proposait pas des buts strictement philosophiques. En fait, on la voit se dissocier en une science à tendances expérimentales et "poétiques", et en une mystique. Tout se passe, chez un penseur comme Avicenne, comme si, après avoir tiré de la métaphysique tout ce qu'elle peut apporter à la recherche scientifique, après avoir cultivé les diverses sciences, il revenait à la métaphysique, non pour la cultiver en elle-même, mais pour accéder par elle à une mystique. La métaphysique, chez les falâsifa, ne serait en somme qu'une plaque tournante, sur laquelle on ne s'établit pas, mais qui permet de se diriger, soit vers le monde, soit vers Dieu.





Directeur-Gérant : R. LACROZE.
Imprimé à la Faculté des Lettres de Bordeaux
20, Cours Pasteur - BORDEAUX