

Philosophie et Révélation selon Avicenne

par

Robert CASPAR

Les rapports entre philosophie et religion ont toujours été ambigus. Leur objet est souvent le même, concernant l'homme, son origine, sa nature, son devenir, et même Dieu. Toutes les deux se veulent sagesse totale : « La philosophie veut tout comprendre, même la religion » (Lachelier), et la religion tend à investir tout l'homme, y compris l'exercice de sa raison. Dès l'aube de notre civilisation, en Grèce, pour ne pas parler des sagesse extrême-orientales, la philosophie comporte un « discours sur Dieu », une théologie, une morale et une politique. Elle devient même voie de salut avec le Stoïcisme, l'Hermétisme et la Gnose.

LA « PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE ».

Le Christianisme se situe d'abord en rupture avec cette sagesse humaine devenue trop accueillante et envahissante (Épître aux Colossiens, 2, 8). Mais il ne tarde pas à assumer dans sa lumière la philosophie, non sans quelques extrapolations (S. Justin, les Alexandrins, au II^e s.). Avec S. Augustin, la « philosophie chrétienne » (le mot est de lui) est greffée sur la foi, au risque d'y perdre son autonomie légitime. C'est au Moyen-Age, avec S. Thomas surtout, que les deux ordres de connaissance sont nettement distingués : ce qui est su ne peut être cru sous le même aspect (1). La philosophie chrétienne reçoit de la révélation une problématique en partie nouvelle, une garantie externe d'orthodoxie, et surtout un approfondissement à son propre plan. Selon E. Gilson et J. Maritain, cette philosophie est chrétienne par ses conditions d'existence et d'exercice, mais elle reste autonome à son plan de raison et de vérité, même si sa fonction de « servante » (et non esclave) de la théologie — et ce n'est pas son seul rôle —

(1) Voir S. Thomas, *Somme Théologique*, II-II, q. 2, art. 4 ad 2.

ne lui permet pas encore une synthèse indépendante de ses éléments (2).

Après ce point d'équilibre, les ruptures se succèdent, avec le nominalisme d'Occam, Descartes et les philosophies « modernes ». La philosophie a pris son indépendance, non sans récupérer les dépouilles de sa rivale, la théologie. Les philosophies seraient encore « chrétiennes », en ce sens très dévalué qu'elles ne seraient pas ce qu'elles sont sans le phénomène historique du Christianisme. Foi et philosophie peuvent co-exister dans la personne du philosophe croyant (Descartes, Leibniz, Kant...), mais de moins en moins dans sa recherche. L'époque contemporaine verra naître de nouvelles « philosophies chrétiennes » (Blondélisme, personalisme, existentialisme...) et la liste n'est pas close ni le débat terminé. Certaines philosophies chrétiennes insisteront sur l'impuissance de la raison à pénétrer la vérité totale, jusqu'à contester la philosophie dans son domaine propre (Tertullien, Pascal, Kierkegaard...). D'autres mettront en valeur les implications réciproques (S. Augustin, S. Thomas, Blondel...), jusqu'à exténuier la différence des ordres (les Alexandrins, Malebranche...). Le point commun et le critère d'une authentique philosophie chrétienne reste qu'elle soit à la fois une philosophie vraie et qu'elle reconnaisse une source de vérité plus haute que la raison : la révélation.

LA PHILOSOPHIE MUSULMANE.

En Islam, l'évolution des rapports entre philosophie et révélation suit en gros une courbe semblable, bien que la problématique soit en partie différente. La religion musulmane naît historiquement dans un milieu dépourvu de philosophie au sens technique du terme. Elle rencontre ensuite, en Syrie et en Mésopotamie, des civilisations déjà fortement équipées de l'héritage grec : christianisme orthodoxe, monophysite, nestorien, mazdéisme, dualisme manichéen. Après un premier

(2) Pour la définition de la philosophie chrétienne dans sa réalisation historique, voir E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 2^e éd. 1948, pp. 19-38. Sur le débat suscité par cette notion : E. Gilson, *Christianisme et philosophie*, Paris, Vrin, 1949; J. Maritain, *De la philosophie chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933; pour l'historique du débat : M. Nédoncelle, *Existe-t-il une philosophie chrétienne ?*, Paris, Fayard, 1956.

temps de refus, le pouvoir califal comprend vite l'intérêt et la nécessité d'équiper à son tour l'Islam de cet instrument de choix qu'est la logique et les autres sciences instrumentales de la sagesse hellénistique. Et c'est le grand œuvre des traductions de la « Maison de la Sagesse » à Bagdad au II^e/VIII^e siècle (3).

L'irruption de cet apport étranger dans l'empire musulman déclenche une passion de spéculation et de recherches dans tous les domaines. Tandis que naissaient des sciences essentiellement profanes, fondées sur l'expérimentation scientifique, comme la médecine, l'astronomie, la géographie, les mathématiques..., les disciplines fondamentales de la religion musulmane se contentèrent d'utiliser la logique (l'Organon d'Aristote) pour leur propre but, non sans en être influencées; ainsi le *fiqh* (droit religieux), le *tafsir* (commentaire du Coran) et même la grammaire et la rhétorique. La théologie musulmane (*ilm al-kalâm*) y trouva son véritable point de départ (utilisation de la raison pour défendre les dogmes), l'aliment de son orientation foncière (l'apologétique défensive) et de son succès, mais aussi l'échec de la première école de théologie digne de ce nom : le mu'tazilisme. Car ces vigoureux penseurs s'enivrèrent de cet instrument merveilleux qu'est la raison philosophique, en vinrent à en faire le critère de vérité de la révélation et se heurtèrent à la réaction piétiste des « Traditionnistes » (partisans du hadith) et des littéralistes, auxquels le pouvoir finit par se rallier. La communauté musulmane, en ce premier conflit aigu entre la foi et la raison, plus exactement entre le fidéisme et la foi rationalisante, opta pour la première attitude, et, au jugement d'un musulman moderne, « ce fut un crime envers elle-même » (4). Cependant, la raison n'était pas chassée pour autant de la réflexion musulmane. Elle devait renaître, et avec vigueur, au sein même de la théologie. Et surtout, elle continuait son propre chemin au sein de la « philosophie musulmane » (*falsafa*), et c'est là que devait se poser à nouveau le problème des rapports entre philosophie et révélation.

(3) A. R. BADAWI vient de reprendre en les complétant les travaux antérieurs depuis Steinschneider sur ce sujet : *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, 1968, 200 pages.

(4) Aḥmad AMĪN, *Ḍuḥā l-Islām*, t. III, Le Caire, 1941, p. 207.

L'ORIGINE DU CONFLIT.

Au début, on distingue mal la différence entre cette philosophie religieuse et la théologie rationalisante des muʿtazilites. Elles portent sur les mêmes objets : Dieu, la création, la nature de l'homme et de sa connaissance, l'escatologie... Elles emploient le même langage et, apparemment, la même méthode rationnelle, en utilisant les catégories de la philosophie grecque (substance, accident, essence...), et surtout elles aboutissent aux mêmes conclusions, qui sont, en gros, les dogmes coraniques. On a même pu se demander si celui qui est considéré comme le premier philosophe musulman, Al-Kindî, le « philosophe des arabes », n'était pas lui-même de l'école théologique des muʿtazilites (5). Il en est du moins fort proche.

La divergence entre philosophie et théologie va apparaître progressivement, sous la poussée d'une logique interne. D'abord, la théologie rationalisante des muʿtazilites va s'effacer peu à peu, après sa condamnation officielle par le calife Al-Mutawakkil en 234/848 et sera relayée, au plan théologique, par l'Ašʿarisme primitif, qui n'est guère qu'un Traditionnisme vaguement coloré de raison. La tendance la plus puissante alors est le Hanbalisme fidéiste et littéraliste, qui considère tout usage de la raison, même pour défendre la foi, comme de l'impiété (*kufʿ*).

Mais surtout, le ver était dans le fruit, et ses ravages ne pouvaient être longtemps voilés. La *falsafa* avait reçu en héritage, dès sa naissance, une philosophie qui, sous le nom d'Aristote, était essentiellement d'inspiration néo-platonicienne (6). Or la logique interne de cette philosophie, où l'univers

(5) C'est du moins l'opinion de M. Abû Rida dans l'introduction à son édition des *Rasâ'il al-Kindî al-falsafîyya*, Le Caire, 1950, t. I, largement suivi par R. Walzer, *New Studies on Al-Kindî*, dans *Oriens*, X (1957), pp. 203-238, article repris dans *Greek into Arabic*, Oxford, 1962, pp. 175-205. L. Gardet, dans *Le problème de la philosophie musulmane*, in *Mélanges E. Gilson*, Paris, Vrin, 1959, pp. 266-268, a bien montré la différence de source et de méthode entre Kindî et les muʿtazilites, malgré des conclusions communes.

(6) On sait que la célèbre « Théologie d'Aristote » n'est que la paraphrase des *Ennéades* IV-V-VI de Plotin, et que le *Liber de Causis* (*Al-ḥayr al-mahd*), attribué à Aristote sous divers titres, est extrait des *Eléments de Théologie* de Proclus, disciple de Plotin.

découle de l'Un par émanation (*ḥayḍ*) nécessaire, conduisait à admettre l'éternité du monde, émané de toute éternité, la non-connaissance des singuliers concrets par Dieu, car la seule connaissance parfaite est universelle (7), ainsi que la non-résurrection des corps, puisque l'homme est une âme séparée (*mufāriqa*) par essence, existant momentanément dans un corps, dont la mort le délivre pour qu'elle puisse jouir d'une béatitude purement spirituelle; la résurrection des corps et la réunion de l'âme séparée à un corps serait pour elle un châtiment. Or le Coran, dans son sens obvie, affirme que Dieu a créé le monde alors qu'il n'était pas, donc qu'il n'est pas éternel et sera anéanti avant la résurrection finale; que Dieu connaît tous les êtres « même le poids d'un atome sur la terre et dans le ciel, ou plus petit encore » (Coran, 10, 61; 34, 3); qu'enfin les morts ressusciteront et seront récompensés ou punis par des joies ou des peines décrites essentiellement comme sensibles. Le problème qui se posait aux philosophes pour rester musulmans était donc une alternative : soit repenser et infléchir leur philosophie pour la faire concorder avec le Coran tel qu'il était compris par l'orthodoxie sunnite, soit pousser la logique de leur philosophie jusqu'à ses ultimes conclusions et chercher un accommodement avec le Coran.

LES PHILOSOPHES MUSULMANS AVANT AVICENNE.

Al-Kindî (mort vers 263/873) choisit de rester fidèle au Coran, dont il reconnaissait la supériorité sur la philosophie (8). Il prouve que Dieu a créé le monde *ex nihilo* et dans le temps. Il fait de cette première création la preuve de la re-création du monde et des corps après la fin du monde, comme le faisait le Coran (9). Dieu, étant cause efficiente du monde et de tous les êtres créés, les connaît par sa science identique à son essence (thèse muʿtazilite) qui est cause de tous les êtres (10). Ainsi est assuré l'accord de la philosophie

(7) Et parce que Dieu « ne connaît ni les autres ni Lui-même » (Plotin) et n'est en relation avec l'univers émané de Lui que par l'intermédiaire de la Première Intelligence émanée.

(8) Dans son petit traité sur le nombre des ouvrages d'Aristote, Kindî distingue nettement la révélation, « science divine », qui s'adresse à la foi et la philosophie, science humaine, qui relève de la raison. Voir *Rasâ'il...*, op. cit., I, p. 366.

(9) *Rasâ'il...*, I, pp. 367 et 383.

(10) *Rasâ'il...*, I, p. 160.

et de la révélation telle qu'elle est interprétée par la théologie mu'tazilite (11), théologie officielle à l'époque de Kindî. Mais il rejoint ces thèses par un cheminement différent, à partir de prémisses philosophiques. Sans doute, cela lui était-il possible, d'une part parce que la théologie était mu'tazilite, d'autre part parce que la *falsafa*, encore dans l'adolescence, n'était pas encore trop contraignante et pouvait se laisser infléchir dans le sens des dogmes.

Avec Fârâbi (mort en 339/950), il n'en est plus question. La théologie est celle d'Aš'arî, son contemporain, et elle est très peu rationnelle. Et surtout, son système philosophique, fortement pensé et synthétisé, est radicalement néo-platonicien. Dans l'émanation des êtres, à partir de l'Un, le prophète et le philosophe sont au même degré d'être, tous deux illuminés par l'Intellect Agent émané de l'Un. La seule différence est que le « sage philosophe » (*al-ḥakim al-faylasuf*) reçoit cette illumination sur son *intellect* acquis (*al-'aql al-munfa'il*), tandis que le prophète la reçoit *par nature* (*bi-l-fiṭra wa-l-ṭab'*) et sur son *imagination* (*al-quwwa al-mutaḥayyila*). Ce sont deux modes de communication de la même vérité par des voies différentes. La sagesse philosophique est « acquise » par une ascèse intellectuelle appropriée, dans la ligne de la raison-intelligence (*'aql*). La prophétie n'est pas acquise par l'effort; elle est reçue « par nature » dans le prophète et en cela — mais en cela seulement — le prophète est supérieur au philosophe. Mais elle est de l'ordre de « l'imagination » (12) et elle s'exprime sous forme « de symboles, d'énigmes, de transpositions et de comparaisons » (13). Le philosophe peut donc atteindre le

(11) Non seulement Kindî rejoint les principales thèses mu'tazilites, mais il « interprète » (*ta'wil*) comme eux le Coran et le Hadîth pour les faire concorder avec ses conclusions, en recourant au génie de la langue arabe et à son sens de la métaphore. *Rasâ'il...*, I, pp. 244 et 373-375. On verra qu'Avicenne ne s'en satisfera pas.

(12) « La prophétie est le degré le plus parfait auquel puisse parvenir l'imagination, le degré le plus parfait que l'homme peut atteindre par l'imagination », *Kitâb ârâ' ahl al-madîna al-fâdîla*, éd. Nader, Beyrouth, Dâr al-šarq, 1968, p. 115.

(13) *Ibidem*, p. 116. Voir aussi, pp. 122-126 sur le prophète comme chef idéal de la Cité vertueuse, grâce à ses trois facultés parfaites : l'imagination, pour recevoir la révélation; la puissance du verbe pour la transmettre et diriger vers le bonheur; et la fermeté physique pour agir.

même degré d'illumination que le prophète et donc se dispenser de son enseignement destiné au peuple. De fait, Fârâbi suit la logique de sa philosophie sans se soucier apparemment des dogmes reconnus de son temps : le monde est émané nécessairement et éternellement; Dieu (l'Un) ne connaît que les universaux (*kulliyât*) et non les particuliers existant dans le monde. Les corps ne ressusciteront pas, car la béatitude parfaite de l'âme exige qu'elle soit séparée de son corps, source de tous ses maux, pour jouir de joies purement spirituelles (14) en retournant s'unir dans l'indivision à l'Intellect Agent. La révélation coranique n'est pas niée, mais elle est expliquée à partir de la philosophie, en particulier pour les miracles et pour l'eschatologie, dont les descriptions ne sont que des métaphores de l'imagination. Elle a surtout un rôle social dans la « Cité vertueuse ».

A la même époque, le philosophe médecin, M. b. Zakariyyâ al-Râzî (mort en 313/925) ira plus loin encore et fera de la philosophie la seule voie vers la vérité. Les religions se contredisent, sont source de guerres, hostiles à la philosophie et bâties sur des impostures (15).

AVICENNE ET LA RÉVÉLATION.

Nous ne reprendrons pas ici l'ensemble de la philosophie d'Avicenne (mort en 428/1037), une des plus fortes synthèses philosophiques de l'humanité. Ce qui nous intéresse ici, c'est la position qu'il adopte lorsque les conclusions logiques de son système se heurtent à des enseignements du Coran, tel qu'ils étaient compris de son temps.

Sur les trois points où le conflit était possible entre la *falsafa* et le Coran, deux sont assez bien résolus par un approfondissement de la *falsafa*. La création du monde est expliquée par sa contingence essentielle : Dieu seul est existant nécessairement (*wâğib al-wuğûd*), car en lui seul l'existence est identique à l'essence. Tous les autres êtres doivent recevoir l'existence de Dieu, leur essence étant seulement possible. Il

(14) *Ibidem*, pp. 134-136.

(15) Voir son ouvrage, conservé dans des réfutations, *Naqd al-adyân*, et *Encycl. de l'Is'am*, t. III, pp. 1213-1214 (S. Pines et P. Kraus).

R. CASPAR

est vrai que cette existence du monde contingent est le fruit d'une émanation nécessaire, et donc éternelle. Mais Avicenne croit pouvoir expliquer le mot coranique de création (*ḥalq*) dans le sens d'un commencement absolu (*ibdâ'*) et de contingence essentielle (*mumkin al-dât*) (16). De même, la connaissance divine des singuliers est expliquée par la connaissance que Dieu en a dans leurs causes universelles (17).

Reste la question de la résurrection des corps. Sur ce point, il était difficile à Avicenne d'infléchir sa philosophie foncièrement néo-platonicienne. Il ira bien jusqu'à admettre que l'âme humaine reçoit son individuation en existant dans un corps, qui devient instrument de son activité ici-bas. Mais l'âme reste de soi une substance spirituelle, une, simple, et donc immortelle. La mort la délivre du corps et on ne peut admettre que ce corps ressuscite pour entraver la béatitude de l'âme, qui est toute spirituelle.

On sait que Ghazâlî (mort en 505/1111), dans son *Tahâfut al-falâsifa* (« l'effondrement des philosophes ») et dans le *Munqid*, reprochera aux *falâsifa* — et c'est surtout d'Avicenne qu'il s'agit — de professer trois thèses dignes de l'anathème (*takfir*) : l'éternité du monde, la non-connaissance divine des singuliers et la non-résurrection des corps. Or on ne trouvait pas trace de cette dernière thèse « impie » dans les écrits connus d'Avicenne, et plusieurs accusaient Ghazâlî de faire au philosophe un procès d'intention.

De fait, dans ses ouvrages les plus connus, Avicenne déclare s'en tenir, sur ce point, à ce qu'en dit le Coran, bien que toute sa philosophie tende à le nier (18). Mais un petit traité oublié, pourtant connu du Moyen-Age puisqu'il fut traduit en latin, a été retrouvé et édité il y a quelques années, sous une forme assez défectueuse. Il vient d'être réédité d'une façon plus scientifique. Il s'agit de la *Risâla aḥḥawīyya fī-amr al-*

ma'âd (19). Ce texte est d'une parfaite clarté sur ce point crucial : l'homme est une âme, momentanément unie à un corps, dont la mort la délivre. Faire ressusciter les corps et y réunir les âmes devient une absurdité : ce serait pour l'âme « une peine et un châtement », car les joies de l'au delà sont purement spirituelles.

Mais dans ce texte Avicenne aborde aussi franchement le problème de l'accord ou du désaccord entre la philosophie et la révélation. Car ses adversaires opposent à ses conclusions le texte du Coran. Pour leur répondre, il esquisse une théorie générale des rapports entre philosophie et révélation qui vaut la peine d'être citée. Le texte est assez difficile, en raison des allusions à l'arrière-plan historique et théorique et de la sinuosité de la pensée. Avant d'en tenter la traduction intégrale, je crois utile d'en résumer les lignes essentielles, telles que je les comprends (20).

RÉSUMÉ DU TEXTE.

Avicenne veut démontrer que les arguments tirés du Coran pour prouver la résurrection des corps sont inopérants. L'argument de fond, qui sous-tend son argumentation, est que la révélation coranique, comme toutes les révélations antérieures, ne s'adresse qu'au peuple, pour l'attirer à une vie droite. Si le Coran parlait de récompenses et de châtements purement spirituels dans l'au delà, ce peuple aux appétits grossiers et à l'intelligence fruste ne serait guère attiré par ce message. Le Coran doit donc décrire la vie future sous des couleurs sensibles. Mais le philosophe, qui fait partie de l'élite, sait bien que

(19) Édité pour la première fois par Sulaymân DUNYĀ, au Caire, Dār al-ma'ârif, 1949. Édition basée sur deux manuscrits tardifs, et si fautive que le texte en était bien souvent incompréhensible. Édition reprise par Fr. Lucchetta : AVICENNA, *Epistola sulla vita futura*, texte arabe, traduction italienne, introduction et notes par Francesca LUCCHETTA, Padova, éd. Antenore, 1969, 238 pages dont 111 courtes pages de texte arabe, + 66 pages d'introduction. Cette nouvelle édition est basée sur un manuscrit plus ancien et bien meilleur que ceux de S. Dunyā. La traduction essaie de rendre assez littéralement ce texte difficile, et les notes éclairent le sens et les sources du texte. L'auteur prépare l'édition de la traduction latine, et excellente, de cette *Risâla* par Andrea ALPAGO, le médecin et orientaliste vénitien du XVI^e siècle.

(20) Les numéros des paragraphes de mon résumé sont répétés dans la traduction du texte. Le texte arabe correspond aux pages 42 à 63 de l'édition Lucchetta.

(16) Voir L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, Vrin, 1951, pp. 62-66.

(17) *Ibidem*, pp. 71-85.

(18) Il admet que la raison ne peut prouver, pour l'au delà, que des joies et des peines spirituelles. Les joies et les peines corporelles sont seulement établies par la révélation, la « prophétie », dont le bien-fondé (et même la nécessité) a été établie par la raison. Voir Sulaymân DUNYĀ, dans la préface à son édition du traité cité à la note suivante, et L. GARDET, *La pensée...*, op. cit., pp. 94-95.

ce ne sont que des métaphores et doit les interpréter dans leur sens spirituel. Seule, la philosophie, et non le Coran pris à la lettre, permet de comprendre le vrai sens du Coran.

1. Les révélations sont faites pour le peuple. Or, pour parler de Dieu avec exactitude, il faut entrer dans des précisions et des subtilités techniques que le peuple ne saurait comprendre et qui même le rebuteraient. Donc la révélation doit lui présenter ces vérités sous forme anthropomorphique ou en affirmations très générales.

2. On objecte que la connaissance du génie propre de la langue arabe permet à elle seule de distinguer entre les passages coraniques à prendre au sens métaphorique ou en sens propre. Avicenne réplique que ce n'est pas toujours si facile. Parfois, le sens métaphorique est évident, mais pas toujours, et alors on risque de se tromper en matière de foi, en prenant au sens propre des expressions métaphoriques.

3. Autre réponse plus incisive : même en admettant que tous les passages métaphoriques du Coran sont évidents, il reste que le Coran ne donne pas sur Dieu toutes les précisions nécessaires à une saine notion de l'Unicité divine. Or ces précisions sont nécessaires, sinon la théologie ne servirait à rien (réponse *ad hominem* à ses objecteurs qui sont théologiens). Or le Coran ne peut pas les donner, car s'il utilisait le vocabulaire de la théologie, le peuple n'y comprendrait rien. Et si le peuple le comprenait par une inspiration divine, la prophétie ne servirait plus à rien. C'est pourquoi les révélations, en particulier celle des hébreux (la Torah, l'Ancien Testament), doivent s'exprimer sous forme métaphorique.

4. Donc, le fait que le Coran parle de la vie future sous forme anthropomorphique (joies et peines sensibles, corporelles) ne prouve pas qu'il en soit réellement ainsi. Car, que la vie future soit purement spirituelle ou qu'elle soit aussi corporelle, de toute façon le Coran ne pouvait en parler que sous forme corporelle, puisqu'il s'adresse au peuple inculte. Le philosophe, lui, sait que ces textes coraniques n'ont aucune valeur probative.

LE TEXTE D'AVICENNE.

1. « Quant à la révélation (*šar°*), l'unique règle à y reconnaître est la suivante : toute révélation et toute religion (*milla*)

donnée (aux hommes) par la bouche d'un prophète a pour but de « parler avec éloquence » (*hiṭāb*) (21) à l'ensemble du peuple. Or, pour exprimer l'Unicité divine avec l'exactitude requise, on doit recourir à des définitions précises. Par exemple, on affirmera que le Créateur est unique, exempt des prédicaments de quantité, qualité, lieu, temps, position, altération. Il faut croire en Dieu sous cette formulation : « Il est une essence unique, qui ne peut avoir d'associé en son espèce, ni de parties existantes en acte, quantifiées ou conceptuelles, qui ne peut être ni extérieure ni intérieure au monde et ne peut être située en un lieu qui permettrait de l'y indiquer comme présente ». Il est bien évident qu'on doit s'interdire de porter toutes ces précisions à la connaissance du peuple. Car, si on exprimait ces vérités sous cette forme aux arabes nomades, aux hébreux et aux ignorants, ils s'empresseraient de les refuser et seraient unanimes à penser que la foi à laquelle on les appelle n'a aucun sens (22).

« C'est pourquoi la Torah est parvenue (aux hébreux) en un style entièrement anthropomorphique (23). De même, on ne trouve dans le Coran aucune indication concernant ces précisions techniques de la plus haute importance. Le Coran ne s'exprime pas sur l'Unicité de Dieu en en donnant explicitement la formulation détaillée qui est requise. Mais certains passages coraniques adoptent le style anthropomorphique au niveau du sens littéral. D'autres passages sont purs de tout anthropomorphisme (24) et très généraux, sans entrer dans les particularités et les explications. Quant aux traditions anthro-

(21) *Hiṭāb* : le mot renvoie au procédé oratoire propre à la révélation, selon les philosophes. Voir par exemple les trois classes d'hommes selon leur attitude face à la révélation, d'après Ibn Rušd (Averroès) : la grande masse, incapable d'interpréter (*ta'wil*) et seulement accessible à l'art oratoire (*al-ḥiṭābiyyūn*); ceux qui interprètent la révélation dialectiquement (*al-ḡadāliyyūn*), les théologiens; enfin, les philosophes qui savent la démontrer apodictiquement (*al-burhāniyyūn*). *Faṣl al-maqal*, éd. G. F. Hourani, Leiden, Brill, 1959, p. 32.

(22) Littér. : « n'existe absolument pas ».

(23) *Tašbih* : terme technique en théologie musulmane. C'est employer, pour parler de Dieu, des expressions tirées du comportement humain : les mains de Dieu, ses yeux; Dieu s'assoit sur son trône.

(24) *Tanzih* : autre terme technique, exactement l'opposé du précédent. C'est « purifier » Dieu de toute expression anthropomorphique; dire, par exemple, que Dieu est unique, tout-puissant... Avicenne en donnera des exemples dans la même *Risāla*, p. 87.

R. CASPAR

pomorphiques, elles sont innombrables, mais on n'est pas obligé de les admettre (25). S'il en est ainsi à propos de l'Unicité divine, qu'en sera-t-il à propos d'autres articles de foi qui en découlent ! (26)

2. « Certains pourraient faire l'objection suivante (27) : les arabes savent employer dans leur vocabulaire (*luġa*) des sens larges et des métaphores. Ainsi, des expressions anthropomorphiques comme la main, la face, venir à l'ombre des nuées, arriver, partir, rire, la pudeur, la colère (28)... sont exactes. Mais la façon de les employer et leur mode d'expression indiquent clairement si elles sont employées au sens métaphorique et figuré, ou si elles ne sont pas employées ainsi mais au sens propre. Et ils citent des exemples comme preuve que les arabes emploient ces expressions au sens métaphorique et figuré, et non au sens littéral. De fait, dans ces exemples, ces expressions peuvent être employées ainsi sans risque d'équivoque ni de leurre (29).

« Mais, dans le cas des expressions coraniques « à l'ombre des nuées », « n'attendent-ils donc que la venue des anges, la venue de ton Seigneur ou la venue d'un signe de ton Seigneur » (30), selon le passage cité plus haut, et d'autres ex-

(25) Attitude envers le Hadith très fréquente chez les mu'tazilites et les falāsifa, qui « interprétaient allégoriquement » (*ta'wil*) ou simplement niaient les hadiths opposés à leurs conclusions.

(26) Comme la nature des joies et des peines de l'au delà.

(27) Ces objecteurs sont les théologiens, et d'abord les mu'tazilites, suivis sur ce point par Kindī, dont Avicenne reprend les expressions mêmes. Comparer avec *Rasā'il...*, I, pp. 245 et 375, et R. Walzer, *Greek into Arabic*, pp. 181-183 et 197. Mais les théologiens aš'arites utilisaient le même argument, sans parler du zāhirite Ibn Ḥazm, qui se piquera de faire sortir toute sa théologie de la grammaire appliquée au Coran. Voir R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue*, Paris, Vrin, 1956. Ibn Ḥazm est contemporain d'Avicenne.

(28) Ces expressions anthropomorphiques sont tirées du Coran, respectivement : les mains, 3, 73; 5, 64... la face, 2, 115.272... Dieu venant à l'ombre des nuées, 2, 210, la venue de Dieu, 89, 22... son départ, 2, 17.20... le rire de Dieu, 53, 43, sa pudeur, 2, 26; 33, 53... sa colère, 4, 93; 48, 6... Cités par Fr. Lucchetta.

(29) Ici, Avicenne parle du procédé des théologiens et commentateurs du Coran, qui, pour expliquer un mot difficile du Coran, citaient des expressions semblables tirées principalement des poètes arabes, et pris comme « témoins » (*šāhid*) de l'emploi de l'expression dans ce sens en belle langue arabe.

(30) Coran, 2, 210 et 6, 158.

pressions semblables, rien ne permet d'imaginer que ces expressions sont des métaphores et des sens figurés. Et si c'est cela qui est signifié par le texte sans être indiqué clairement (31), on admet la possibilité d'erreur, de doute et de croyance fautive au cas où la foi s'attacherait explicitement au sens littéral de ces expressions.

« Il est vrai que, dans le cas d'autres expressions coraniques comme « la main de Dieu est au-dessus de leurs mains », ou « comme j'ai été négligent du côté de Dieu » (32), ce sont évidemment des cas d'utilisation de métaphores et de sens larges dans le discours. Aucun arabe puriste en sa langue, ni aucun connaisseur de la langue arabe, ne s'y tromperait. Mais il peut fort bien se tromper dans le cas de la première série de citations coraniques. Il faut même dire que, dans le cas de la dernière série de citations, il n'aura pas le moindre doute à les prendre dans le sens métaphorique, comme, dans le cas de la première série, il n'aura pas le moindre doute à ne pas les prendre au sens métaphorique et à n'y voir que l'expression du sens littéral.

3. « Mais il y a plus. Admettons (qu'il est évident) que toutes ces expressions coraniques soient à prendre dans le sens métaphorique. Où trouve-t-on alors (dans le Coran) les passages sur l'Unicité divine (33) qui indiqueraient explicitement la pure Unicité de Dieu, qui est le message essentiel de cette religion, dont tous les sages du monde reconnaissent la majesté (34). Où sont donc indiqués ces concepts subtils fondés sur la « Science de l'Unité divine » (35); par exemple :

(31) Littér. : « en le sous-entendant ».

(32) Coran, 48, 10 et 39, 56.

(33) Je traduis, ici et ailleurs, « unicité » pour simplifier. Le mot employé (*tawḥīd*) serait à traduire exactement : la profession de l'Unicité divine.

(34) C'est évidemment l'Islam. Avicenne signale l'accord de tous les philosophes avec l'Islam, en sous-entendant que l'Islam doit se présenter sous une formulation philosophique acceptable aux « sages » de son temps.

(35) Ce « *ilm al-tawḥīd* » est un des noms de la théologie musulmane ou *ilm al-kalām*. Ici, Avicenne semble lui restituer son sens original : la science de la profession de l'unicité divine permet seule d'élaborer des concepts assez précis et subtils pour parler de Dieu avec exactitude. De fait, les exemples cités ensuite par Avicenne sont typiques des discussions entre théologiens mu'tazilites et aš'arites sur le rapport entre l'essence et les attributs divins.

« Dieu connaît par son essence ou par une science (distincte de son essence) », « Il est puissant par son essence ou par une puissance... », « Il est unique par essence, malgré la multiplicité de ses attributs ou Il est susceptible de multiplicité — Que Dieu soit exalté, Lui qui est absolument pur d'un tel blasphème — », « Son essence est localisée ou exempte de toute localisation » ?

« Alors, de deux choses l'une. Ou bien il est nécessaire d'élaborer ces concepts et d'établir la vraie doctrine à leur sujet, ou bien on peut s'en passer et négliger toute recherche et toute réflexion là-dessus. Si cette recherche est sans intérêt et que l'on peut y tomber dans l'erreur doctrinale sans mériter le blâme, la fine fleur de la doctrine de tous ces gens qui discutent sur tout cela est du verbiage complètement inutile (36). Si au contraire cette élaboration théologique est un précepte bien établi, il est nécessaire que la révélation l'ait elle-même formulée explicitement. Et pas seulement d'une manière ambiguë et obscure, ou par simple indication et allusion, mais d'une manière parfaitement limpide, exhaustive, explicite, conforme aux règles de l'exposé précis, clair, compréhensible et intelligible en ses concepts.

« En effet, les spécialistes de la théologie consomment leurs jours et leurs nuits, et chaque instant de leur vie, à exercer leur esprit, aiguïser leur intelligence et affiner leurs âmes à se pencher prestement sur ces concepts obscurs. Et ils auraient bien besoin, pour pénétrer ces concepts, d'un supplément de lumière et d'une explication de ces expressions. Qu'en serait-il alors pour des hébreux incultes et des arabes nomades ! Par ma vie ! Dieu aurait-il imposé à un prophète de proposer ces dogmes subtils, dans leur teneur exacte, à l'ensemble du commun peuple à la nature fruste, à l'imagination attachée aux réalités purement sensibles ? Aurait-il de plus imposé à ce prophète d'exiger de ces gens, sans aucun délai, de répondre par la foi ; et de plus, de se charger lui-même de la formation intellectuelle de tous ces hommes pour qu'ils soient aptes à étudier ces concepts ? Dans ce cas, Dieu aurait imposé à ce prophète un fardeau insupportable, qui excède les capacités

(36) Il s'agit de la théologie et des théologiens, qui étaient justement les auteurs de l'objection. Voir note 27.

humaines. A moins que ce (peuple) (37) ne soit doué d'un privilège d'origine divine, d'un pouvoir supérieur et d'une inspiration céleste. Mais alors, la médiation du prophète et sa transmission du message seraient également inutiles.

« Admettons encore que l'Écriture arabe (le Coran) ait été révélée selon le sens que les arabes donnent au vocabulaire et selon leur habitude de donner au langage un sens métaphorique et figuré. Que diront alors ces objecteurs à propos de l'Écriture des hébreux, qui est entièrement, du début à la fin, pur anthropomorphisme ? Et qu'on ne dise pas que cette Écriture a été entièrement falsifiée ! Comment aurait pu être falsifiée la totalité d'une Écriture diffusée en des peuples innombrables, dont les pays sont éloignés les uns des autres et dont les aspirations sont si différentes ; car ce sont des juifs et des chrétiens, et ces deux peuples sont hostiles l'un à l'autre (38).

« De tout ceci il appert que les révélations sont venues pour « parler » (*hitâb*) au peuple de ce qu'il peut comprendre, en mettant ce qu'il ne peut comprendre à la portée de son imagination grâce à des représentations figurées et des anthropomorphismes. S'il en était autrement, les révélations seraient complètement inutiles.

4. « Comment, dès lors, le sens littéral de la révélation coranique pourrait-il être apporté comme preuve en une telle matière (la nature de la vie future) ? En effet, si on admet que les réalités de l'au-delà sont purement spirituelles, incorporelles, difficiles à saisir à première vue par l'intelligence quant à leur véritable nature, les révélations n'ont qu'un seul moyen pour appeler les hommes à ces joies spirituelles et les

(37) Le texte arabe ne porte qu'un pronom « *hu* », qui devrait logiquement désigner le prophète, dont il est question dans la phrase précédente. Mais alors la pensée, déjà difficile, deviendrait inintelligible et contraire à la doctrine d'Avicenne sur la prophétie. Par contre, s'il s'agit du peuple, on sait qu'Avicenne admet que l'homme puisse s'élever par ses forces jusqu'au degré atteint « par nature » par le prophète. Dès lors, il peut se passer de la prophétie pour son propre compte.

(38) Témoignage intéressant d'Avicenne sur la question si discutée du « *tahrif* » (falsification des Écritures antérieures au Coran). Une série d'auteurs musulmans, depuis le Traditionniste Dârimî (III^e/VIII^e s.) jusqu'à M. 'Abduh (XIX^e s.), en passant par Ghazâlî et Ibn Khaldoun, pensent que le texte même de ces Écritures n'a pas été falsifié, mais que leur sens a été mal interprété.

mettre en garde contre les peines également spirituelles : y éveiller les esprits, non pas par une démonstration rationnelle de la nature de ces réalités, mais en les exprimant par toutes sortes de représentations imagées qui les mettent à la portée des esprits. Or l'existence d'une chose ne peut être une preuve contre l'existence d'une autre si, cette autre chose n'étant pas telle qu'on la suppose par hypothèse, la première chose reste inchangée (39).

« Tout ceci pour apprendre à quiconque se veut de l'élite et non du commun peuple que le sens littéral des révélations n'a aucune valeur probative en de telles matières ».



LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE D'AVICENNE.

Ce texte ne suffirait pas à lui seul pour définir les relations entre la philosophie et la révélation selon Avicenne. C'est l'ensemble de sa synthèse philosophique qu'il faudrait reprendre. D'autres l'ont fait excellemment (40). On s'accorde à reconnaître qu'Avicenne fut un croyant sincère, même si sa conduite ne fut pas toujours sans reproches. Sa philosophie est profondément religieuse. Non seulement la révélation coranique lui fournit une partie de sa problématique, à vrai dire mineure (les *sam'iyât*, les détails de l'eschatologie, inaccessibles à la seule raison), mais surtout sa philosophie (ses *'aqliyyât*), sa théodicée (*ilâhiyyât*) est toute pénétrée d'inspiration religieuse et culmine dans une mystique, philosophique et « naturelle » sans doute, mais réelle. Il est le digne héritier de son maître inconscient, Plotin.

Ce n'est pas tout. Sans doute, l'axe de sa recherche est profondément philosophique. Sa « lumière » est la raison et

(39) Axiome classique en logique formelle pour l'opposition des jugements. Cela veut dire que la révélation, coranique ou autre, ne peut parler des réalités spirituelles que par des métaphores sensibles. Donc, que ces réalités soient purement spirituelles ou qu'elles soient aussi corporelles et sensibles, le Coran en parlera toujours sous forme sensible, dans un cas comme dans l'autre. On ne peut donc en tirer aucun argument contre la réalité purement spirituelle de ces joies et peines.

(40) Voir notamment, L. GARDET, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, Vrin, 1951, 235 pages et, du point de vue musulman, M. Fazlur RAHMÂN, *Ibn Sina*, dans *A History of Muslim Philosophy*, éd. M. M. Sharif, Wiesbaden, O. Harrassowitz, t. I, 1963, pp. 480-506.

ses principes, tels qu'ils les a reçus de l'héritage hellénistique, déjà retouché par Kindî et Fârâbî. Mais il a mis toutes ses forces à rejoindre dans ses *Ilâhiyyât* les données de la révélation coranique, infléchissant et approfondissant dans ce sens sa philosophie. Le cas le plus célèbre et le plus fécond est sa définition de la Transcendance divine, qui l'a conduit à mettre au point la distinction entre essence et existence, une des plus hautes acquisitions de la philosophie universelle. De même, il se sépare de Plotin (et de Fârâbî) en affirmant la survie individuelle de l'âme, si importante pour le Jugement et la rétribution strictement individuelle selon le Coran. Et nous avons signalé comment il s'efforce de retrouver les notions de création et de connaissance divine des singuliers, bien que le mouvement propre de sa philosophie tende à affirmer le contraire. La révélation exerce donc une influence non seulement externe par sa problématique et ses règles d'orthodoxie, mais aussi interne, en dirigeant, autant que faire se peut, sa démarche proprement philosophique. Ce n'est pas pour autant une théologie, car sa lumière reste fondamentalement la raison philosophique, tandis que toute théologie part de la révélation et reste dans sa lumière, tout en utilisant la raison (41). A ce point de vue, mais à ce point de vue seulement, on serait tenté d'aller plus loin que L. Gardet, qui définit la philosophie d'Avicenne, et celle des autres *falâsifa*, comme « une philosophie d'inspiration hellénistique, d'expression arabe ou persane, et d'influences musulmanes » (42), et d'y voir une authentique « philosophie musulmane » (43).

(41) C'est ce qu'a bien vu Aḥmad Amîn à propos des mu'tazilites et des *falâsifa*, bien que leurs solutions et surtout celles de Kindî, se recourent fréquemment : « Les *falâsifa* furent philosophes d'abord, hommes de religion ensuite. Ils ne s'occupèrent de la religion que là où leur spéculation philosophique était en désaccord avec elle, et pour chercher à les harmoniser. Les mu'tazilites au contraire furent avant tout des hommes de religion, et secondairement philosophes », *Duḥâ l-Islâm*, III, p. 204, cité par L. Gardet, *La pensée...*, p. 206.

(42) L. GARDET, *Le problème de la philosophie musulmane*, art. cit., pp. 282-283, et pour Avicenne : Idem, *La pensée...*, pp. 202-206.

(43) Le problème de la philosophie musulmane est posé par L. Gardet en référence à celui de la « philosophie chrétienne », si discuté depuis 1931. Il est certain que si l'on prend comme référence la philosophie chrétienne telle qu'elle s'est historiquement réalisée au XIII^e siècle et telle que l'ont définie E. Gilson et J. Maritain, on ne pourra appeler les *falâsifa* des « philosophes musulmans ». On peut penser que, dans les deux cas, la définition peut être élargie à toute philosophie qui est

R. CASPAR

Mais le texte que nous avons présenté et traduit, replacé dans l'ensemble du problème de la nature de la vie future, semble représenter l'échec décisif de cette tentative de conciliation et révéler de graves implications. Il est certain que, dès lors que l'homme est défini comme une âme (44), émanée nécessairement de Dieu et non unie substantiellement au corps, qui lui est utile mais la limite, on ne peut concevoir la béatitude que comme la libération de ce corps et la jouissance de joies purement spirituelles. Il ne s'agit pas d'une thèse secondaire, mais d'une pièce essentielle de son ontologie, qui se traduit par une anthropologie bien précise et se prolonge en éthique et en mystique intellectuelles.

PHILOSOPHIE ET RÉVÉLATION.

Dès lors, comment admettre la résurrection des corps, qui semble bien affirmée par le Coran ? Une première réponse pourrait être celle de Kindî et des autres *falâsifa* : celle de l'interprétation allégorique (*ta'wil*) du Coran. Le conflit serait alors entre une interprétation littérale, celle des théologiens hanbalites et ašarites de son temps, et une interprétation allégorique que partageaient les théologiens mu'tazilités et les *falâsifa*. Avicenne en use lui-même généralement. Ce ne serait donc pas un conflit entre philosophie et révélation, mais entre deux interprétations de la révélation. Le problème posé alors, et il est sérieux, serait celui de l'autorité compétente en Islam pour décider de l'interprétation authentique de la révélation.

Mais, dans notre texte, Avicenne refuse nettement de se placer sur ce terrain. Même si on pouvait discerner clairement quand le style coranique est métaphorique et quand il ne l'est pas, il reste, nous dit-il, que la révélation ne suffit pas pour exprimer adéquatement la vérité sur Dieu. Pour cela, il faut la philosophie (ou une théologie très philosophique).

guidée, dans sa recherche, par le souci de respecter les dogmes religieux. Le critère du caractère « religieux » d'une telle philosophie ne serait pas un jugement de valeur sur sa « vérité » au plan philosophique (d'ailleurs difficile à établir), mais sur sa conciliation possible avec le dogme. Voir Y. CONGAR, *La Foi et la Théologie*, Paris, Desclée, 1962, pp. 177-179, et 191.

(44) La *Risâla aḥḥawīyya* est parfaitement claire sur ce point : « A parler selon la réalité, l'homme, selon son essence réelle (*annīyya*), est l'âme (*nafs*) nécessairement », éd. cit., p. 145.

Plus radicalement, révélation et philosophie s'adressent à deux auditoires différents et relèvent de voies différentes vers la vérité. La révélation est parole de Dieu par le prophète et s'adresse au peuple inculte, aux appétits grossiers. Elle doit lui proposer un idéal bien sensible en s'interdisant de parler des réalités spirituelles en termes propres et précis; elle doit même s'interdire d'éduquer le peuple. Et c'est là le critère même de la vérité d'une révélation, de son origine divine (45). Pour ce rôle, mais pour ce rôle seulement, la philosophie en admet la nécessité. Fârâbî avait déjà insisté sur ce rôle « social » du prophète, chef naturel de la « Cité vertueuse ». Le philosophe, lui, n'a rien à apprendre du prophète pour sa foi personnelle et intime. Comme membre de la cité, il participe aux croyances et aux rites basés sur la révélation. Mais sa vérité sur Dieu et la vie future lui vient de sa philosophie, plus exacte et plus précise que celle qui vient de la révélation.

Il ne s'agit pas seulement d'un réflexe d'aristocrate de l'esprit par rapport au commun peuple; ce qui serait déjà assez grave. C'est la conséquence d'une conception sur la nature même de la prophétie et de la philosophie, conception liée à l'âme même de la philosophie d'Avicenne : l'émanation par degrés de tous les êtres à partir de l'Un primordial. Le prophète est supérieur au philosophe en ce sens qu'il est « par nature » en contact avec l'Intellect Agent, identifié par Avicenne avec l'Ange de la révélation. Et c'est un degré d'être nécessaire. Le philosophe, lui, peut atteindre, par ascèse intellectuelle, à ce même degré et recevoir aussi l'illumination de l'Intellect Agent. Cette lumière lui suffira et deviendra le critère qui lui permettra de juger le sens de la révélation.

Avicenne fut certes un philosophe religieux, et même « croyant » au sens théiste. Mais il semble bien qu'il ait « cru » davantage à sa philosophie et au « Dieu des philosophes », plutôt qu'au Dieu de la révélation, au « Dieu vivant, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » (Pascal), et qu'il n'ait pas cru « en Dieu par Dieu » se révélant par sa Parole. C'est la nature même de la foi qui est en cause.

(45) Voir la *Risâla aḥḥawīyya*, éd. cit., pp. 73-75. Aux yeux des philosophes, la forme anthropomorphique d'une révélation est « la plus grande preuve de sa vérité. Si une révélation venait sous forme de vérité explicite ou d'un symbolisme inhabituel et inconnu des hommes, comme c'est le cas pour les révélations des mazdéens et des manichéens, ce serait la meilleure preuve de sa fausseté et qu'elle manque d'autorité divine (« céleste ») ».