

FOI ET RAISON CHEZ AVICENNE

par M. Nadjm oud dine

BAMMATE

Dans les pages suivantes, nous publions, sous une forme condensée, la conférence donnée le 8 janvier par M. N. Bammate et la suite des interventions faites au cours du débat du 8 février (pour la première partie de ces interventions, voir noire numéro du mois d'avril). Ces résumés, réalisés à partir d'enregistrements magnétiques, n'ont pas été revus par les orateurs et n'engagent donc nullement leur responsabilité.

* * * * *

Je suis heureux de me retrouver parmi vous ce soir. Il s'agit d'un rendez-vous longtemps attendu et d'une promesse enfin réalisée. Ce n'est ni un diplomate qui vous parle, ni un professeur, et je voudrais m'entretenir avec vous d'une manière assez directe, non pas d'Avicenne mais à propos d'Avicenne. La date d'aujourd'hui, il me plaît de vous le confier, a pour moi une triple signification. Elle est d'abord un rappel de fidélité à la mémoire de Louis Massignon, J'évoque cette petite chambre de la rue Monsieur où, pendant mes années d'études, il m'arrivait assez souvent de recevoir son enseignement. Vous savez que nous autres Orientaux sommes assez méfiants et même souvent violemment critiques à l'égard des orientalistes, parce que leur manière de réduire la Parole, le Verbe à une philosophie nous paraît meurtrir la réalité vivante de notre foi. Or Louis Massignon avait au plus haut point le respect de l'autre. Quantité d'entre nous ont reçu de lui une initiation à un respect, je dirais même à une pudeur de l'être, joint à un désir passionné de l'unité qui faisait de lui un homme selon Abraham.

Deuxièmement : il y a vingt-cinq ans, jour pour jour, que je me trouvais, avec quelques amis, pour enterrer un homme avec qui j'avais vécu quelque temps, il s'agit de René Guenon, qui avait poussé son idée de l'unité transcendante des religions jusqu'à se faire musulman et qui, dans ses présentations de la tradition, se référait aussi bien à la tradition hindoue ou taoïste qu'à la tradition judaïque ou musulmane, et jamais dans un esprit de syncrétisme ou de compromission.

Enfin il y a vingt ans que je faisais ma première conférence en Europe, aux Rencontres Internationales de Genève. J'allais l'oublier, mais voici qu'en sortant de chez moi, sous ma porte, je trouve un message de quelques amis (dont Ali Merad. qui enseigne à Lyon),

actuellement réunis à l'abbaye d'En-Calcat m'assurant de leur souvenir. Cette première réunion internationale à laquelle j'ai participé avait pour thème : « Le progrès social et l'humanisme dans la crise du monde moderne ». J'avais pris le contre-pied de la plupart des interventions, car ma conférence s'intitulait : « L'homme abrahamique ». Je me trouve donc aujourd'hui dans une ligne de fidélité à une position initiale.

Où est l'essentiel ? Quand cette question se pose, le Musulman cesse d'analyser et de discourir. Il se réfère au Livre sacré. Et, pour ce qui est de l'essentiel, la parole est toujours à Abraham. Le Coran présente sa conversion : Abraham décide de couper avec la ville et se dirige vers le désert, abolissant tous les rapports sociaux, toutes les hiérarchies, tous les faux dieux. Il rompt aussi avec l'univers cosmique, car il ne peut plus adorer ni les étoiles, ni la lune, ni le soleil, ni rien de ce qui passe. Il coupe tout pour établir une relation unique avec l'Un. Et dans cette nudité absolue de l'être, il perçoit que seul demeure le visage de Dieu.

Alors, si seul demeure le visage de Dieu, tout est sauvé et tout est restitué, mais non pas sous sa forme fragmentaire, éparse, brisée, mais dans la pureté et la fidélité du premier instant de la création. Il n'y a d'autre réalité que transcendante et l'homme ne se définit qu'ordonné à cet absolu. Comme le disait S. Augustin — justement un avicénien — : « Si je ne puis demeurer en Dieu, je ne suis pas non plus installé en moi-même ». Pour une société comme la société musulmane, qui se veut ordonnée à l'Unique, l'irruption du modernisme n'est donc pas un problème social, politique ou de civilisation; c'est un problème de vie ou de mort.

Voilà, en résumé, ce que je disais il y a vingt ans.

L'acte de foi d'Abraham, qui le coupait de tout, était en même temps un acte fracassant toute rationalité, car qu'est-ce que le sacrifice d'Abraham, sinon la foi portée jusqu'au scandale absolu, jusqu'à la dislocation même de l'échelle des valeurs morales ? Alors une association qui se veut une association selon Abraham est-elle en droit de poser même le titre de notre réunion d'aujourd'hui ? L'acte de foi n'annule-t-il pas toute possibilité de rationalité ?

Précisément c'est l'une des significations de la philosophie scolastique musulmane que de relever ce pari effroyable et l'on minimise par trop son rôle en le réduisant à la transmission en Europe de l'héritage d'Aristote et du néo-platonisme. Ce n'est pas dans un vide qu'elle a transmis le message, mais elle a affronté d'une manière très existentielle le problème de la foi et de la raison. Elle a d'abord été une philosophie pour elle-même et on fait d'elle une critique un peu trop facile et je dirais presque naïve lorsqu'on la présente comme un salmigondis de toutes les influences qui traînaient dans les traductions du monde médiéval.

En fait, vers la fin du IX^{ème} siècle, un Arabe avait un équipement mental grec très hétérogène, souvent contradictoire, où Plotin se télescopait avec Aristote, où les textes

philosophiques et les textes scientifiques se trouvaient comme rapportés je dirais presque par soudure autogène, sans transitions. La langue elle-même, quel qu'ait été le génie des traducteurs nestoriens ou syriaques, était à l'extrême opposé de la langue arabe. Ce qui est extraordinaire, c'est, à partir de cette hétérogénéité et de cette altérité d'avoir créé un système parfaitement cohérent, une espèce d'organum de l'architecture de l'univers, et de l'avoir réalisé très rapidement, puisqu'il arrive à son accomplissement au X^{ème} siècle, avec l'œuvre d'Avicenne.

La pensée grecque, reçue en vrac, vient donc affronter une religion du Verbe divin qui, entre la foi de l'individu et l'acte d'adoration, ne reconnaît qu'une nudité absolue, privée de tout concept. Or voilà que la philosophie d'Avicenne exprime au contraire, et toujours dans l'orthodoxie, et non pas sous forme de syncrétisme, une architecture plénière qui ne sonne jamais creux, dont les morceaux ne semblent jamais rapportés et qui donne une image globalisante non seulement de l'univers, mais aussi du destin mystique de l'homme individuel.

Oui était cet homme ? Ibn Sinâ — je l'appelle Avicenne pour me conformer à l'usage courant — est né vers 980. Sa famille était originaire de mon pays, d'Afghanistan, mais à sa naissance son père était déjà installé à Boukhara. C'est donc un Asiatique et on trouve chez lui une triple tradition : il est à la fois un penseur de la « falsafat » scolastique péripatéticien et platonisant, un penseur religieux qui utilise la terminologie arabe du Coran, mais aussi il appartient au monde de sensibilité et de pensée de l'Iran, à un monde hautement civilisé où la philosophie des lumières et la philosophie immanentiste — qui deviendra plus tard, dans le chiisme, l'angéologie — sont une tradition.

Autre trinité chez Avicenne : il était à la fois et tout autant médecin, philosophe rationaliste et je ne dirai pas mystique, mais penseur mystique. Or certains ont abordé Avicenne en tant que médecin, d'autres en tant que philosophe ; quelques-uns, fort rares, l'ont abordé en tant que penseur de la spiritualité musulmane. Très peu d'auteurs ont couvert l'ensemble du domaine. En Europe, il faut citer cependant Louis Gardet, Henri Corbin, Mlle Goichon. A la vérité, il est fort difficile d'avoir une image complète d'Avicenne. car la soif de totalité qui était chez lui non seulement une aspiration, mais un fait existentiel, est tellement complexe qu'il n'est pas possible de le saisir dans une approche plutôt qu'une autre. Entre les différents aspects de sa personnalité, on s'acharne à trouver des contradictions. Mon effort sera de vous montrer que ces contradictions n'existent pas.

Sa première vocation a été médicale. Dès l'âge de dix-huit ans, il entre en faveur en guérissant le fils du souverain (on dirait un conte de fée, mais les témoignages à ce sujet sont parfaitement précis). Ses premières œuvres, essentiellement scientifiques, sont celles qui ont duré le plus longtemps : le « Kanoun-et-Tib », « le Chîfa » et son abrégé le « Naja ». Le premier est entièrement consacré à la médecine, les autres font une place considérable à la logique, à la physique, aux mathématiques. C'est uniquement dans les œuvres tardives qu'on voit s'accroître la vocation spirituelle et que le recours à la terminologie soufie est de plus en plus fréquent. Dans le « Kitâb-el-Ichârât », dans le « Danesh Nameh », qui est écrit en persan et qui commence par la métaphysique, on voit s'accroître cette préoccupation. Mais il serait hasardeux de conclure à une évolution

dans la pensée d'Avicenne. En réalité, nous n'en pouvons rien savoir, car les données sont trop éparses. De plus, Avicenne a été un politicien, un diplomate, toujours conseiller de quelque prince, dans des cours assez secondaires.

Son activité en ce domaine ne connut d'ailleurs pas beaucoup de succès. Il ne cessait de fuir d'un lieu dans un autre. Il menait donc une vie errante et n'était nullement un philosophe de cabinet ou d'université.

Quel est donc le secret qui permet à Avicenne, partant d'une quasi-confusion, d'arriver à un système parfaitement architecturé où toute de la logique et de la physique en passant par la métaphysique, aboutit à une sorte de paysage des stations de l'âme en quête de l'unité, sans aucune solution de continuité ? Je crois que ce secret, c'est le principe d'unité, de « tawhîd », qui régit toute la civilisation musulmane, comme il régit la pensée individuelle. Avicenne a réussi son œuvre, non pas malgré l'Islam, mais à cause de l'Islam.

L'Islam, en effet, exige l'unification de toutes les facultés de l'âme et conçoit l'univers comme un ensemble de signes qui ne sont pas contradictoires, mais ramènent tout à l'unité en se répercutant à travers les différentes dimensions de la pensée. La réflexion d'Avicenne s'est exercée dans un monde spirituel qui ne distinguait pas entre le profane et le sacré, entre le temporel et le spirituel. Là a été sa grande chance pour unir la foi et la raison.

La science, pour les savants musulmans, était avant tout une science expérimentale fondée sur l'observation et non pas, à la manière grecque, une vision philosophique de l'univers. Euclide, Galien Ptolémée n'élaborent pas seulement une géométrie ou une médecine ou une géologie, mais ils sont en même temps en train de créer une méthode pour conduire la pensée. La science grecque est toujours sous-tendue par une réflexion logique dialectique et rhétorique. C'est ce double niveau de la science grecque qui fait défaut — c'est peut-être une faiblesse, c'est peut-être une force — à la pensée scientifique arabe.

Je cite l'un des premiers philosophes arabes, Al-Kindi : « Il n'y a peut-être pas de plus grand ignorant que celui qui s'appuie sur les livres savants pour une recherche dans les sciences de la nature au lieu de se fonder sur ses propres observations. » Voilà une phrase de tournure très moderne.

Avicenne lui-même donne quelque part toute une description de la formation des vallées qui ne se réfère absolument pas aux traités grecs, mais se fondent sur des observations empiriques, comme celle des fossiles. Les Arabes sont donc considérés par certains comme les créateurs réels des sciences physiques.

Or, pourquoi la science musulmane a-t-elle été avant tout descriptive, expérimentale et ne s'est-elle pas portée à la conquête des domaines intellectuels comme la science grecque ? C'est précisément — et là nous sommes tout à fait abrahamiques — parce que la Parole fulgurante de Dieu à travers le Coran avait annihilé toute possibilité d'élaboration conceptuelle entre l'expérimentation des faits et la réalité. Elle a fait table rase. La pensée scientifique musulmane a été ainsi rabattue sur terre, tout simplement par le désir d'éviter le «chirk », l'associationnisme. Les causes premières et même les causes secondes sont entre les mains de Dieu et il appartient à l'homme, du point de vue social, d'être le représentant de Dieu sur la terre, et, au point de vue scientifique, d'agir sur les éléments. Il n'est pas étonnant, dès lors, que, dans les sciences, les deux domaines ouverts par les Arabes, aient été la chimie et l'algèbre, l'une pulvérisant la matière et l'autre pulvérisant la forme.

Comment donc Avicenne, cet homme qui a posé d'une façon aussi rigoureuse les fondements des sciences humaines, a-t-il pu achever sa vie par des traités de mysticisme sur les noms divins ? Je le répète : parce qu'en Islam il n'y a pas de distinction entre le profane et le sacré. Il y a des coupures, des clivages, mais ce ne sont pas ceux de la civilisation occidentale.

Deuxième contradiction apparente : comment Avicenne peut-il être à la fois un philosophe scolastique hellénisant et un soufi ? Nous abordons ici un domaine un peu délicat. En effet, l'imân n'est pas la foi, la aql n'est pas la raison, la falsafa n'est pas la philosophie et le tassawwof n'est pas la mystique. Voilà quatre fausses traductions qui créent beaucoup de confusions et en dissipant ces confusions, nous arriverons peut-être à expliquer Avicenne.

La grande difficulté, lorsqu'on traite du monde musulman, c'est la distance, faite non d'exotisme, mais d'ambiguïté. Le Musulman, et en particulier l'Arabe, du fait qu'il vit sur le pourtour de la Méditerranée, n'est pas l'autre au même sens que l'étaient le Turc, le Persan, l'Hindou, le Chinois pour l'homme du XVIIIème siècle. Le monde musulman ne peut être réduit à une pure altérité par rapport au monde chrétien. L'un et l'autre ont partie liée. Leurs sources non seulement spirituelles mais théologiques sont communes. En fait, c'est à Abraham que se ramènent les trois traditions monothéistes. Mais, au-delà, Jésus est présent au Coran et, avec une grande force, la Vierge Marie. C'est aussi, nous le voyons avec Avicenne, le même arsenal philosophique classique. Mais — et c'est là qu'est la différence — les mêmes notions n'y ont pas la même signification.

Certes Jésus est présent à l'Islam, mais, du fait que l'incarnation n'est pas reconnue, tout change de signe. De même, la pensée d'Aristote est présente, mais du fait qu'elle est surplombée par le néo-platonisme et le Coran, elle prend un mouvement tout à fait différent.

Cela fait qu'un conflit entre chrétiens et musulmans n'est jamais en réalité un conflit, il est d'abord un examen de conscience. Pour le meilleur comme pour le pire, le monde chrétien et le monde musulman ont historiquement, socialement et théologiquement partie liée. Il s'agit non pas d'ennemis, mais d'antagonistes, je dirais presque de faux frères.

Il s'agit justement de dépasser cette fausseté pour arriver à une fraternité véritable. On ne saurait y parvenir en simplifiant les problèmes, mais en les approfondissant. Ceci nous ramène à Avicenne. Avicenne peut se permettre d'avoir une philosophie essentialiste. Celle-ci s'acheminera en Occident vers l'averroïsme latin où apparaîtra un clivage entre l'essence et la substance aboutissant avec Descartes, à la dualité entre le corps et l'esprit. En Islam, au contraire, pas de distinction entre le corps et l'esprit, le profane et le sacré, la raison et la foi. Il y a seulement différence de niveaux et de perceptions. Au lieu d'avoir : ou bien... ou bien, nous avons : et... et...

La structure de la langue arabe, comme à claire voie, est merveilleusement adaptée à cette forme de pensée. Ainsi le sens sacré se superpose au sens rationnel transcendé par la seule réalité qui est la réalité divine. Et Avicenne peut déployer son système de causes et de conséquences, sa philosophie immanentiste. Pour lui il y a un Être unique qui est l'Intelligence suprême et un intellect actif qui se trouve entre le monde de l'unité et le monde tangible. Le connaissable humain se rattache à cet intellect actif, qui a été évacué par Guillaume d'Auvergne et S. Thomas d'Aquin, mais a subsisté jusqu'aujourd'hui dans la philosophie chiite iranienne.

Or donc Avicenne, qui a commencé par des exposés serrés au point de vue dialectique, a fini par des dramaturgies célestes, des récits comme celui du « Pèlerinage des oiseaux. », des paraboles, des contes. Ces aspects multiples d'Avicenne. encore une fois, ne sont pas contradictoires. Ils s'étagent en réalité non pas selon les niveaux immanentistes des hypostases néo-platoniciennes, mais selon des états de réalisation à des niveaux différents vécus par le savant, le philosophe, le croyant.

Évidemment Avicenne n'est pas un mystique si l'on considère comme mysticisme un état de grâce accidentel, individuel, subjectif ; mais si l'on prend mysticisme en un sens gnostique de connaissance, à ce moment-là, comme le dit Avicenne lui-même, « la forme suprême de connaissance, c'est la prière. » Pour le Musulman, la foi n'est pas une qualité individuelle, une expression subjective. Elle est au contraire ce qui nous raccorde à l'Absolu par cette fine pointe d'absolu que nous portons en nous-mêmes, ce « sirr », ce secret. Elle s'exprime dans l'acte de prière par l'intention, la « niyya », que le croyant proclame au moment où il met le pied sur le tapis de prière. La prière, ensuite, ne s'accomplit qu'en Dieu. Tout ce que peut l'homme, c'est cette dédicace, cette visée. La foi n'est pas un simple coup de dé de la psychologie individuelle ; c'est le rapport le plus ferme que l'homme puisse établir avec le Créateur.

La raison, selon la pensée arabe, la 'aql, n'est pas seulement la faculté ratiocinante, mais elle est aussi la faculté intuitive et imaginative. Elle est ouverte à la transcendance.

Ainsi la coupure ne passe pas entre la physique d'Ibn Sinâ et sa mystique, mais, par exemple, entre Ibn Sinâ et Averroës, entre Abraham et Aristote. Ce n'est pas un conflit entre foi et raison, mais un conflit de points de vue. C'est le germe de dualisme contenu dans les œuvres d'Avicenne qui finalement s'est imposé à l'Occident comme philosophie venant des Arabes, alors que la philosophie unitive, gnostique et immanentiste d'Avicenne a été reprise et perpétuée dans la partie orientale du monde musulman.

Quant à la falsafa, elle ne définit qu'une partie très restreinte de la pensée musulmane : la philosophie influencée par les Grecs. Avicenne emploie rarement le mot. Il parle plutôt de hikmat, qui peut se traduire par sagesse.

Enfin la mystique musulmane n'est pas, comme souvent en Occident, un raptus personnel. Elle peut être l'œuvre de toute une collectivité qui est réunie et qui parcourt des étapes, des stations. C'est, au fond, une gnoseologie où l'être arrive à serrer de plus en plus son essentialité, ce secret, ce point vierge de l'âme qui est au-delà de la raison comme de la foi, mais sans qu'il y ait en quoi que ce soit un entraînement sentimental ou une passion. La mystique, prise en ce sens, n'est pas un rajout à l'œuvre d'Avicenne, comme certains l'ont dit, mais c'en est le couronnement organique.

Je terminerai sur une anecdote imaginée, traditionnelle : Ibn Abi Khayr, le grand mystique de son époque, rencontre Avicenne. Au moment de le quitter, il dit : «Tout ce que je vois, il (Avicenne) le sait. » Et Avicenne répond : «Tout ce que je sais, il (Ibn Abi Khayr) le voit.»