

Interroger la relation entre la raison et la conviction

Dominique Urvoy, *Raison et conviction. Questions d'un philosophe orientaliste*, Paris, Claire Maisonneuve, 2021.

Dominique Urvoy est l'un des plus importants spécialistes de la pensée islamique. Ses travaux sont incontournables et ses intuitions théoriques fécondes. Sa double formation de sociologue et de philosophe et son intérêt particulier pour la psychologie d'auteurs lui donnent un avantage indéniable pour étudier la pensée islamique dans son historicité (ce qui le distingue du « pur » orientaliste) et ce, dans un chassé-croisé comparatiste interne et externe à l'islam. Son dernier ouvrage sur les multiples rapports entre « raison et conviction en islam » s'inscrit dans ce cadre réflexif. Ce qui est nouveau, en revanche, c'est la manière de procéder. Au lieu de se laisser aller à des considérations générales sur les grandes catégories de l'islam, l'auteur pose des « questions d'un philosophe orientaliste », émet des hypothèses et esquisse des réponses à travers le recours systématique à des exemples et des cas d'études, à titre illustratif. Le livre se subdivise en cinq chapitres travaillés à notre sens par trois axes : orthodoxie versus marginalités, ancrage culturel versus idéologie et critique interne versus regard extérieur.

La question de l'orthodoxie est abordée à travers la figure emblématique d'Ibn Tumart (chapitre I). Le choix n'est pas fortuit. Informé par le kharijisme, proche par certaines intuitions du mutazilisme, le fondateur de l'almoHADISME s'apparente au chiisme par la figure du Mahdi, autant de mouvements contestés par l'orthodoxie. Pourtant il en fait partie. Sa doctrine unitaire, la « aqida », se caractérise par un rationalisme non spéculatif qui fait dériver l'existence de Dieu de la seule nécessité de la raison, immanquablement soutenue par l'exégèse (notamment du verset XIV, 11). Mais Ibn Tumart n'est pas un pur théologien. Il est également prédicateur et juriste. Il vulgarise sa doctrine à des fins politiques jusqu'à y inclure le devoir de jihad contre les hérétiques. En tant que juriste, il tente de lier le rationalisme au droit proprement dit par les « fondements du droit » (usuls al-fiqh) une rationalisation des sources du droit. Ce faisant, il fait de l'imam « impeccable » l'un des piliers de la foi, ce que le sunnisme réprouve, même si Ibn Tumart n'accorde pas à cet homme providentiel la préséance qu'il a dans le mahdisme. Comment expliquer que des philosophes aussi réputés et adoués par l'orthodoxie tels qu'Ibn Tufayl et Ibn Rushd se soient laissés séduire par la doctrine almohade ? L'auteur esquisse des réponses.

D. Urvoy oppose à l'orthodoxie les « marginalités » à ne pas confondre avec les schismes religieux, tant par la qualité des auteurs concernés que par l'originalité des thématiques abordées (chapitre II). Il porte un regard renouvelé à ce qu'il a appelé dans *Les penseurs libres dans l'islam classique*, les intellectuels critiques « indépendants », au premier desquels l'incontournable Ibn al-Muqaffa. Il en revisite l'œuvre dont il discute l'authenticité des pièces constitutives. Il livre l'économie de sa pensée : une récusation éthique des religions historiques. Au cœur de la pensée indépendante, la critique du Coran qui survit dans une réfutation (Radd) attribuée à l'écrivain Ibn al-Muqaffa et des fragments réunis du théologien Ibn Riwand et du philosophe Razi. La thèse : l'origine divine du Coran est douteuse ; le Coran est un livre auto-réfutant sur le plan textuel et doctrinal ; son inimitabilité formelle n'est pas opposable aux non-arabes. Ces arguments sont repris par la *Risala* (Epître) du chrétien Abd al-Masih. Formulées très tôt (entre le VIII^e et le Xe siècles), ces critiques sont étouffées par la pensée orthodoxe. Mais la « marginalité » pose également la question des « passerelles », précisément l'apport des non-musulmans. Celui des chrétiens dont l'apport est triple : une théologie proprement chrétienne, la traduction des Grecs et une participation aux débats qui agitent les milieux arabes. Ibn Adi (Xe siècle) occupe une place à part. Il polémique avec le théologien Ibn Warraq (accusé en islam tantôt de manichéisme tantôt de zindaqa) sur la Trinité et l'incarnation. Il rédige *Tahdhib al-Akhlaq*, premier traité philosophique sur l'éthique qui promeut l'idée d'une humanité universelle. Il succède à la direction de l'école de Farabi, son maître dont il reprend une triade d'allure trinitaire (intellect, intelligent, intelligé). Du côté de la communauté juive, il faut citer Hiwi al-Balkhi qui soulève la question des contradictions de la Bible et mentionner particulièrement Ibn al-Sid dont *Kitab al-Haq'ik* (traduit par Cercles imaginaires) traite en *adib* de sujets

philosophiques. La marginalité peut susciter des rencontres intellectuelles « improbables » comme celle qu'organise D. Urvoy entre deux philosophes Ibn Adi et Razi que tout oppose : l'un est Araméen, chrétien et épistémologue, l'autre iranien, irrégulier et médecin-clinicien à la philosophie bien singulière (pythagoricienne) dans une culture dominée par Aristote. Au nombre des apparentements qu'Urvoy explore l'idée que l'humanité est une même communauté. L'auteur s'interroge sur une autre « passerelle », la métamorphose d'un mythe platonicien dans la pensée d'Ibn Hazm. Il s'agit de la transposition de l'idée que l'amour est une réunion de deux moitiés séparées (le discours d'Aristophane dans le *Banquet*). Ibn Hazm fait de l'amour l'essence de l'âme, coupée en deux puissances mutuellement correspondantes. L'auteur s'interroge alors sur la place que le littéralisme zahirite d'Ibn Hazm accorde à la connaissance imaginative, dépassant les capacités du langage. Un dernier croisement est examiné à travers la réception arabe de la théorie des quatre éléments élémentaires (le froid, le chaud, le sec et l'humide) et la formation des corps sensibles à travers diverses formes de combinaison. On sait l'apport de Jabir Ibn Hayyan au débat.

Si l'axe orthodoxie-hétérodoxie se déploie dans des filières parfois complexes et d'une grande technicité, l'axe culture-idéologie donne à la pensée d'expression arabe une lisibilité sociologique. Deux chapitres successifs sont mis en relation. Le chapitre III aborde l'usage de la langue en rapport avec l'ethnie et la confession dans l'aire moyen-orientale et méditerranéenne. Il fait état de la pluralité des langues de départ (le grec, le latin et l'arabe), l'acculturation progressive et l'adoption du vernaculaire notamment dans la pensée spéculative, y compris par les non-musulmans. L'influence des exigences pratiques s'étend à ce que Urvoy appelle « la rationalité du quotidien » qu'il voit à l'œuvre dans Hay Ibn Yaqdhan d'Ibn Tufayl. C'est en effet à travers l'expérience sensible la plus élémentaire relatée dans le récit que Hay en solitaire découvre d'où vient la pensée et même la structure intelligible. A la différence de *Hay Ibn Yaqdhan* d'Avicenne qui examine immédiatement les intelligibles.

Le chapitre IV soumet la pensée d'expression arabe à « une appréciation objective des potentialités », guettée soit par une idéologisation abusive, soit par une extrapolation arbitraire, deux travers qui n'excluent pas une ouverture prometteuse. Au titre de l'idéologie, la projection rétrospective que la falsafa arabe est « humaniste ». L'idée existe chez Al-Kindi. Elle est reprise autrement par al-Razi. Farabi et Ibn Adi parlent d'une humanité comme d'une seule communauté. Avicenne conteste l'idée et les deux rationalistes andalous, Ibn Tufayl et Ibn Rushd ne retiennent des Grecs que la capacité de la raison à saisir le réel. L'idéologie devient une mystification lorsqu'il s'agit d'assimiler le mutazilisme à une « libre pensée ». C'est Ahmed Amin au début du XXe siècle qui en fait la promotion. Or, les mutazilites étaient des apologétiques « hargneux » contre leurs adversaires et contre les non-musulmans; leur culte de la raison est chimérique (aucune autonomie n'est accordée à la raison) et la liberté morale qu'ils promeuvent à travers le libre-arbitre ne s'étend pas à « la liberté de pensée ». Autre projection abusive, l'extrapolation. Un exemple est examiné : « l'existentialisme » du penseur Molla Sadramis en parallèle avec son contemporain Francisco Suarez (XVIe siècle), l'un demeurant dans l'univers mystique, l'autre se refusant à toute spéculation inspirée. Les ouvertures sont clairement défendues : la non prééminence des sciences religieuses dans le savoir chez Ibn Khaldun ; et au XXe siècle, la déconstruction de la théorie du califat chez l'intellectuel azharite Ali Abderrazak et la critique historique de la poésie antéislamique chez l'écrivain Tah Hussein et chez le prêtre catholique d'expression arabe Durra Haddad. Il faut compter au nombre des ouvertures la discussion de la notion de « nature », entre fitra (sceau apposé à la naissance) et nature (physique). Le débat médiéval se prolonge dans les temps modernes opposant les « naturalistes » (regroupés autour de l'indo-pakistanaï Ahmed Khan) à ses adversaires (excités par Al-Afghani).

Le chapitre V examine les divers « regards extérieurs » d'observateurs, en contrepoint aux contributions « internes » à la pensée d'expression arabe, formulées par des non-musulmans. Elles prennent l'allure d'une réaction à la domination arabe ou d'une investigation sur l'islam. Face à l'islam, se dressent en Espagne les mozarabes (arabisés). Peu outillés, ils se basent sur trois textes nestoriens produits en Orient. Ils adoptant trois attitudes : la polémique, telle qu'elle est engagée par

la *Risala* (Épître) du chrétien Abd al-Masih qui aura une grande fortune en Occident à travers le corpus de traduction de Pierre le Vénérable ; la discussion courtoise de la *Muhawara* (Dialogue) entre le patriarche nestorien Timothée I et le calife al-Mahdi (VIIIe siècle) ; l'attitude universaliste d'un texte chrétien anonyme du XIe siècle, intitulé *Kitab al-Dala'il* (Le livre des preuves). Ramon Lull auquel l'auteur a consacré divers travaux est un cas à part. Penseur chrétien européen il s'insère dans l'islam en ce qu'il envisage de discuter avec les musulmans sinon dans leur propre langue (ses textes en langue arabe ont été perdus), du moins dans leur langage. Il tente une « synthèse » de thèmes arabo-chrétiens croisés, objet d'intérêt. Du regard « réactif », l'auteur passe en guise de conclusion à trois « démarches d'investigation » lesquelles, pour autant qu'elles soient généreuses ne manquent pas d'ambiguïté. La première se décline en termes d'« empathie », telle qu'elle ressort des travaux de Louis Gardet, essentiellement sur la théologie et la mystique musulmanes d'un point de vue « comparatiste », plutôt descriptif. Il laisse entier « le problème théologique en islam ». La seconde débouche sur un malentendu autour de la notion de révélation conçue comme une inspiration divine chez Richard Simon (XVIIIe siècle) orientaliste, ne cadrant pas avec la vision islamique d'une « descente » de la Parole sacrée sur un prophète qui l'énonce. La troisième, celle d'un « dialogue » proposé par Hans Kung, condition d'une « paix religieuse » en vue d'une « paix mondiale ». Musulmans et chrétiens peuvent apprendre les uns des autres. Kung sacrifie la recherche de la « vérité » pour parvenir à la paix. *Raison et conviction* est un livre érudit sur les diverses expressions de la raison et des convictions religieuses et a-religieuses. Il est parfois très technique à force d'être rigoureux. L'auteur suit les filières de pensée et réussit à mettre en rapport des auteurs d'expression arabe appartenant à des univers mentaux ou religieux différents, ayant quelquefois des démarches diamétralement opposées, qu'il soumet à une grille de lecture à entrées multiples.

Hamadi Redissi, professeur émérite, Université de Tunis