

De la pensée à l'agir : l'agir dans la pensée

Richard Martel

Number 109, Fall 2011

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/65341ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Éditions Intervention

ISSN

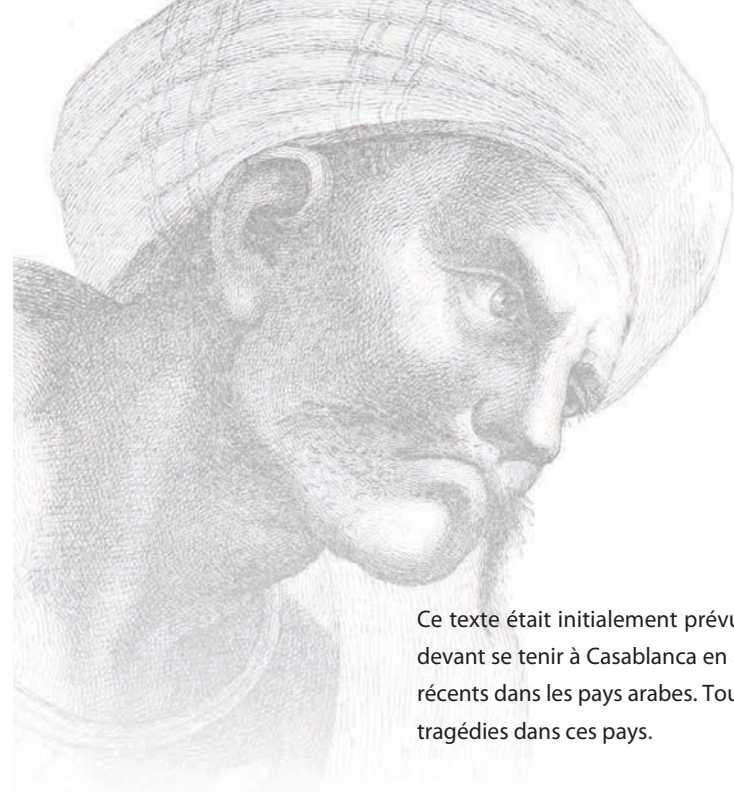
0825-8708 (print)

1923-2764 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Martel, R. (2011). De la pensée à l'agir : l'agir dans la pensée. *Inter*, (109), 63–65.



Ce texte était initialement prévu pour une rencontre sur l'art et la philosophie, « Imagination : de la pensée à l'agir », devant se tenir à Casablanca en avril 2011, remise à plus tard pour des raisons de sécurité, compte tenu des événements récents dans les pays arabes. Toutefois, l'essentiel avait été rédigé avant l'information médiatique sur les soulèvements et tragédies dans ces pays.

De la pensée à l'agir : l'agir dans la pensée

PAR RICHARD MARTEL

En mars 2010, avec quelques artistes du Lieu, centre en art actuel, j'ai participé à une discussion dans le cadre du *Festival d'art et nouveaux médias*, à Casablanca. Et à cette occasion, j'ai énoncé qu'un historien de la philosophie, et particulièrement spécialiste du Moyen Âge, Kurt Flasch, avait dit qu'il n'y avait plus de philosophie dans l'Islam depuis Averroès, soit le XII^e siècle. Alors que je pensais ouvrir un débat, paradoxalement, aucune objection ne fut soulevée.

Flasch dit : « La condamnation d'Averroès mit un terme à la culture scientifique du monde arabe : le triomphe des théologiens ennemis de la philosophie fut définitif et les pays arabes quittèrent à jamais la scène de l'histoire de la philosophie¹. » L'auteur est d'autant plus crédible qu'il connaît bien son sujet et qu'il a su saisir l'influence des philosophies arabes dans la constitution de la scolastique ; son livre *D'Averroès à Maître Eckhart : les sources arabes de la « mystique » allemande*² en est un témoignage.

En dialogue, par la suite, avec nos amis marocains, je me suis étonné de cette situation. Celle actuelle dans les pays de l'Islam semblait un éternel retour, un recours au traditionalisme : on était loin d'un renouvellement artistique ou philosophique.

Effectivement pour qui connaît relativement bien l'évolution de la pensée philosophique dans les pays arabes, la puissance des philosophes du passé est un acquis de l'histoire : Al-Kindi, Al-Farâbî, Avicenne, Avempace et Averroès sont parmi les plus connus. Toutefois, Henry Corbin, grand spécialiste de la pensée islamique, relativise le développement philosophique et certifie sa poursuite en philosophie dans le monde iranien, principalement. Mais lui aussi confirme que la « laïcisation métaphysique » ne s'est pas produite en Islam : « Si enfin les versets quoraniques peuvent aussi bien intervenir dans une démonstration philosophique, c'est parce que la gnoséologie rentre en elle-même dans la prophétologie et parce que cette "laïcisation métaphysique" qui, en Occident, a ses racines jusque dans la Scolastique latine, ne s'est pas produite en Islam³. »

Il serait difficile ici de résumer même sommairement une telle publication de Corbin, cependant nous devons comprendre que, dans la tradition islamique, la fusion de l'individu au groupe et à la « divinité » est un *a priori* : « De ces textes, il ressort que connaissance de Dieu, connaissance de l'Imam, connaissance de soi, sont des aspects d'une seule et même connaissance fonda-

mentale libératrice, d'une même gnose⁴. » Nous ne ferons pas l'histoire de cette pensée arabe médiévale, cependant l'opposition entre Ghazâlî, avec son livre *Autodestruction des philosophes*, et Averroès, par la suite avec sa réplique *Autodestruction de l'autodestruction*, doit être signalée comme l'épiphénomène de la censure et des autodafés qui s'ensuivirent.

À propos d'Ibn Tofayl, Corbin écrit : « Solitaire, car le sens dernier du récit d'Ibn Tofayl semble être celui-ci : le philosophe peut comprendre l'homme religieux, mais la réciproque n'est pas vraie ; l'homme religieux tout court ne peut pas comprendre le philosophe⁵. » Sauvegarder la tradition semble pour Corbin la motivation capitale dans l'Islam : « De cette sauvegarde dépend l'existence d'un Islam spirituel. Sinon l'Islam succombera, avec ses variantes propres, au processus qui en Chrétienté laïcisa les systèmes théologiques en idéologies sociales et politiques, laïcisa le messianisme théologique, par exemple, en messianisme social⁶. »

Nous voulons revenir ici sur cette histoire, car elle nous révèle quelque chose, au sens d'une « révélation ». Nous prenons appui, dans la réflexion qui suit, sur les travaux de Michel Fattal et Dominique Urvoy⁷. Dans son excellent livre *Aristote et Plotin dans la philosophie arabe*, Fattal souligne la paraphrase et l'adaptation faites par certains penseurs arabes de Plotin et d'Aristote : « Dans ce texte des *Ennéades*, Plotin établit une analogie entre la raison universelle, principe directeur du cosmos, et la loi, principe directeur de la cité. L'auteur de la pseudo-*Théologie d'Aristote* altère complètement le texte de Plotin en modifiant des termes de l'analogie qui sont envisagés dans une perspective proprement musulmane. Il fait ainsi ressembler "les mots de l'univers" (qui traduisent d'une manière inadéquate la notion stoïcienne et plotinienne de raison universelle) aux "mots de la cité" et à ce qu'il appelle la "tradition" (*sunna*). Que représentent ces mots de l'univers et de la cité ? Renvoient-ils successivement au Verbe de Dieu qui dirige et ordonne l'univers, et aux paroles ou dits (*ahâdith*) du Prophète auxquels les membres de la cité musulmane doivent se conformer ? Ce qui est sûr, c'est que les mots de l'univers sont comparés à la tradition (*sunna*) désignant en Islam la voie tracée par le Prophète et ses Compagnons. C'est à condition de se laisser guider dans cette voie que le musulman pourra mettre de l'ordre dans sa vie morale et s'acheminer ainsi vers le bien⁸. »

L'ouvrage sur lequel Fattal attire notre attention, intitulé *Théologie d'Aristote*, est, en fait, une adaptation des *Ennéades* de Plotin, faussement attribuée à Aristote. Fattal met en évidence cette paraphrase de Plotin par le pseudo *Aristote* pour souligner le décalage adaptatif qu'il dénonce de façon très formelle : « En guise de conclusion, on peut dire que malgré sa compréhension de l'origine psychique et intelligible du *logos* plotinien, de son statut de "cause efficiente", et "forme active", ou même d'"image" d'une Forme transcendante, la paraphrase arabe des *Ennéades* accuse un certain nombre d'interpolations commandées notamment par le souci de comprendre le *logos* plotinien à partir d'une approche créationniste des choses. [...] Tous ces éléments permettent de voir que la paraphrase des *Ennéades* prolonge moins la pensée de l'Alexandrin qu'elle ne tend plutôt à la récupérer et à la gauchir en vue de la replacer au sein d'une problématique propre au Moyen Âge arabomusulman⁹. »

Par ailleurs, on sait l'importance d'Al-Farâbî dans la pensée musulmane, donc son influence, notamment chez Al-Ghazâlî et la querelle plus tard avec Averroès, dont on dit qu'il est un des derniers penseurs de l'Islam. Il s'explique : « Il faut noter ici que cette problématique de la "vision béatifique" (expression empruntée à C. D'Ancona) de Dieu n'apparaît à aucun moment chez Plotin en *Ennéades*, IV, 8 [6], 1, 1-11, ce qui dénote, de la part de l'auteur de notre recension de la pseudo-*Théologie* et de la part de l'auteur de la recension dont dispose Al-Farâbî, la volonté d'interpréter le texte de Plotin d'une manière monothéiste¹⁰. »

Ici encore, Fattal nous confirme le transfert, mais aussi un certain écart entre la pensée grecque et l'interprétation qu'on en a faite : « Al-Farâbî adopte l'idée monothéiste d'un Dieu "créateur" qui produit le monde *ex nihilo*. Cette idée est tout à fait étrangère à la théologie des philosophes grecs en général et à celle d'Aristote en particulier¹¹. » Reste à considérer la dimension politique, organisationnelle, dans la cité.

« Dans les Principes des opinions des habitants de la cité idéale, Al-Farâbî envisage une cité dirigée par un chef parfait. "Cet être humain [qui] est au haut échelon de l'humanité et au plus haut degré de la félicité" est censé conduire les hommes vers le bonheur. [...] Comme pour Platon qui envisageait dans sa *République* une cité idéale dirigée par un philosophe-roi, Al-Farâbî considère que sa cité idéale doit être gouvernée par un philosophe-législateur, mais, à la différence de Platon, son Prince est un Imâm, un guide spirituel et temporel, ou même un prophète. La figure musulmane de l'Imâm et du Prophète intègre ici la figure philosophico-politique du philosophe-roi de la *République* de Platon et la figure politico-éthique du *phronimos*, de l'homme prudent, décrit par Aristote dans *L'Éthique à Nicomaque*. [...] Théorie et pratique, pouvoir temporel et pouvoir spirituel, philosophie et religion sont ainsi réunis chez le vrai philosophe dont la philosophie morale et politique, différente de celle de Platon et d'Aristote, est manifestement religieuse¹². »

On doit prendre en considération ce genre de paraphrase, mais c'était une habitude presque partout, de faire ce type d'adaptation. Il faut ici le souligner parce qu'Al-Ghazâlî, par la suite, procurera une assistance au développement d'un axe religieux, plus que philosophique, ce qui explique ses différends (avec Averroès), d'où son *Incohérence des philosophes* : pour lui, le rapport à l'autorité a quelque chose de religieux, de sacré.

Pour sa part, Dominique Urvoay dans son livre *Histoire de la pensée arabe et islamique* témoigne des relations de pouvoir mais aussi de cohésion en terre d'Islam : « Le système ainsi constitué suppose une triple alliance du calife (qui incarne la suprématie de la Loi et valide l'ensemble de la construction), du sultan (qui exerce le pouvoir de coercition) et des ulémas (qui assurent le fonctionnement concret de la Loi religieuse et la surveillance de la régularité des actes)¹³. »

Toute société possède des systèmes de contrôle plus ou moins tolérants ou contraignants. La politique s'associe à la religion pour une meilleure cohésion sociale, l'inverse pouvant être néfaste pour la gouvernance : « [L]a politique est subordonnée à la religion et à la morale parce que le gouvernement des hommes et des institutions doit permettre aux croyants d'atteindre la béatitude dans l'au-delà. La théorie politique repose ainsi sur les deux "fondements" du Droit (*usul al-fiqh*) et de la Religion (*usul al-Din*). Religion (*din*) et État (*dawla*) sont donc liés, le deuxième étant le protecteur du premier. S'y ajoute un troisième terme, l'autorité gouvernementale (*sultan*) qui repose sur une norme (*qanun*) émise par le Fiqh – en fait par les juristes. La justification de l'autorité gouvernementale est faite en deux temps. Ghazâlî constate d'abord que la Loi religieuse implique l'existence d'une institution chargée d'exécuter ses prescriptions. Le consensus établit que cette institution est l'imâmât. [...] Dans un second temps, Ghazâlî affirme que cette institution implique à son tour celle d'un pouvoir de coercition, afin de régler l'aspect matériel des choses en surmontant l'insuffisance rationnelle de l'homme : c'est le sultanat. [...] La solution de Ghazâlî consiste à établir une légitimation en cercle : le sultan reconnaît l'imâm, lequel nomme le sultan. [...] [P]ar ailleurs, remettre en question la fonction de gouvernement revient à remettre en question toutes les institutions de l'ordre social. [...] L'idéal est un prince qui obtient la satisfaction de ses sujets tout en agissant en conformité avec la Loi religieuse¹⁴. »

Dans cette publication, Urvoay confirme le cheminement de la pensée religieuse dans l'univers arabe. Il nous rappelle l'importance du philosophe religieux Al-Farâbî et son influence, par la suite, chez Al-Ghazâlî, penseur dit « consensuel » de l'Islam,



Saint Thomas d'Aquin entre Aristote et Platon et, prosterné à leurs pieds, Averroès, ce qui tend à démontrer que le théologien chrétien s'est inspiré du philosophe arabe, pour ensuite le répudier.

d'où son *Incohérence des philosophes*. Nous avons tenu ici à clarifier un peu ce positionnement historique, car il semble un peu d'actualité, dans les pays arabes, encore aujourd'hui. N'oublions pas que nous sommes, avec Al-Ghazâlî (mort en 1111) et Averroès (mort en 1198), au XII^e siècle.

« En octobre 2004, un colloque organisé par la Fondation Singer-Polignac, titré "Les relations culturelles entre chrétiens et musulmans au Moyen Âge. Quelles leçons en tirer de nos jours", se tient dans le cadre des *Rencontres médiévales européennes*. Dans son intervention sur "Les mutations de l'islamisme et leurs impacts géopolitiques", Khattar Abou Diab énonce : "Cette complexité de la réalité des sociétés musulmanes affecte la vie politique. Elle touche plus particulièrement les islamistes et leur inconsistance idéologique. Ils ne cherchent pas à promouvoir un concept recevable de la modernité, car ils ne croient à rien en dehors du texte religieux. Leurs ennemis implicites, ce qu'ils cherchent à abattre, c'est la raison, le savoir objectif, la méthode scientifique... La démocratie est introuvable dans le monde arabe et dans beaucoup de contrées du monde musulman. Cette absence est due à l'absence de démocrates islamistes prêts à affirmer leur identité tout en acceptant le pluralisme"¹⁵. »

Nous pouvons tout au plus poursuivre un dialogue qui renforcera la position des modérés et espérer une tolérance. C'est l'histoire d'une « double vérité », vraie en philosophie, fautive en théologie, comme vraie en théologie, fautive en philosophie, qui prévaudra en Occident et pas seulement chez Averroès. Elle témoigne d'un durcissement idéologique, d'une sorte d'intolérance, selon Luca Bianchi : « Il n'est même plus nécessaire de subordonner la philosophie à la théologie : la distinction entre ces deux disciplines devient faible et se réduit à un *aut* qui ne manque pas une altérité réelle ; la "double vérité" n'est même pas envisageable ; il n'y a qu'une seule vérité, celle de la foi, que les "experts" – philosophes ou théologiens, peu importe – ont le devoir de manifester. Pour les autres, il n'y a qu'un message, l'autocensure¹⁶. » Tout cela renvoie à Averroès : les livres brûlés, les interdits de toutes sortes et, surtout, l'intolérance qui allait empêcher l'esprit de se libérer des contraintes religieuses. Mais ce n'est pas ici notre propos, de relater les conflits et les censures.

Voici toutefois l'explication de la disgrâce d'Averroès et de son expulsion par le dogmatique, pour avoir confondu « roi des deux terres » et « roi des Berbères » : « Vient alors, dans le texte – c'est le récit d'Ibn Ghamr – cette phrase : "Ensuite, un groupe de ceux qui, à Cordoue, étaient ses adversaires et prétendaient se rattacher à des ascendances familiales aussi nobles que la sienne, intriguèrent contre lui auprès d'al-Mançur et trouvèrent pour le faire condamner" la cause claire que fut la découverte, dans les feuillets lui appartenant, d'un passage écrit de sa propre main, où, à propos des opinions d'anciens philosophes, il parlait de Vénus comme étant "l'une des divinités" ! Ce passage ayant été montré au calife al-Mançur, ce dernier aurait vivement reproché cette assertion à Averroès et prononcé sur-le-champ la condamnation des sciences concernées (*falsafa* [philosophie] et sciences anciennes, sauf médecine, calcul des sciences des astres) et fait envoyer dans tout l'empire des lettres ordonnant de les abandonner¹⁷. »

L'histoire de la philosophie dans le monde arabe, au Moyen Âge, illustre les dangers d'une impuissance du renouvellement de la pensée dans ses rapports politiques, lorsqu'une densité forte de la morale et un conditionnement dans les conceptions du vivant imposent la conformité à un modèle. Beaucoup d'auteurs récents, de rencontres, de colloques même, prennent position. Et puisqu'il s'agit aussi de nos conditions, plus que jamais la conscience historique nous ramène à une réalité. Or, la disgrâce d'Averroès est implicite et le propos d'Abd al-Jabiri est clair : « Pour rester fidèle à la pensée d'Ibn Rushd tout en pensant la modernité en des termes qui préservent à la société islamique son droit à la différence et stimulent son potentiel

d'auto-dépassement, il faut poser la question non pas en termes de "laïcisation", mais plutôt en termes de rationalisation, de démocratisation, et en termes de non-exploitation de la religion à des fins politiques et de non-ingérence du politique dans le religieux¹⁸. »

Pour traiter désormais de notre thématique, nous voulons insister sur l'importance de l'art dans le débat entre théologie et politique. De la pensée à l'agir, par un recours aux forces de l'*imagination*, nous postulons que l'activité artistique témoigne et transgresse. Elle est une remise en question, un incessant examen des conditions du vécu en société. Et parce qu'il y a des conventions et des normes dans la nomenclature du culturel, il y a place pour l'interrogation des mécanismes et des rouages dans la mécanique du social ; il y a des obligations, mais aussi, potentiellement, un désir de transformation. Finalement, posons-nous la question d'une activité réflexive trouvant dans l'imaginaire des occasions festives témoignant d'un désir, d'une incessante quête du devenir, d'une transformation de nos univers respectifs et des cadres qui les soutiennent.

Le positionnement d'Averroès reste une leçon pour le positionnement libre de la pensée, mais aussi libre des tutelles de toutes sortes, selon Ferjani : Il faut donc déposer l'illusion qu'une philosophie peut transformer une société qui n'a pas encore réuni les conditions nécessaires à l'épanouissement des œuvres de l'esprit. [...] L'avenir de cette aspiration légitime et le devenir d'Ibn Rushd et de la philosophie dans le monde arabe dépendent de la capacité des sociétés arabes à se démocratiser et à se débarrasser des chaînes que représentent la misère, l'ignorance et les différentes formes de despotisme antinomiques avec l'épanouissement de l'esprit philosophique et de la liberté de penser¹⁹.

Terminons sur ces mots et imaginons autre chose : l'activité artistique, lorsqu'elle entre en rapport avec la philosophie, démontre un profond désir de transformer les mentalités et de préconiser l'ouverture et la tolérance, le dialogue et la rencontre ; l'art propose une osmose par la différence, une complémentarité de nos rythmes de vie. ◀

NOTES

- 1 Kurt Flasch, *Introduction à la philosophie médiévale*, Flammarion, 1992, p. 134 (coll. Champs).
- 2 *Id.*, *D'Averroès à Maître Eckhart : les sources arabes de la « mystique » allemande*, Vrin, 2008, 219 p.
- 3 Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, 1986, p. 37 (coll. Folio Essais).
- 4 *Ibid.*, p. 148.
- 5 *Ibid.*, p. 334.
- 6 *Ibid.*, p. 25.
- 7 J'aurais aimé republier le texte intégral de Michel Fattal *Aristote et Plotin dans la philosophie arabe* (L'Harmattan, 2008, 146 p. [coll. Ouverture philosophique]). Aussi, on ne peut que conseiller l'excellente synthèse de Dominique Urvoay *Histoire de la pensée arabe et islamique* (du Seuil, 2006, 676 p.).
- 8 M. Fattal, *ibid.*, p. 70.
- 9 *Ibid.*, p. 96-97.
- 10 *Ibid.*, p. 114.
- 11 *Ibid.*, p. 102, n. 189.
- 12 *Ibid.*, p. 120-121.
- 13 D. Urvoay, *op. cit.*, p. 432.
- 14 *Ibid.*, p. 431-432.
- 15 Khattar Abou Diab, « Les mutations de l'islamisme et leurs impacts géopolitiques », *Les relations culturelles entre chrétiens et musulmans au Moyen Âge. Quelles leçons en tirer ?*, Rencontres médiévales européennes, Brepols, 2005, p. 100-101.
- 16 Luca Bianchi, *Pour une histoire de la « double vérité »*, Vrin, 2008, p. 156.
- 17 Émile Fricaud, « Le problème de la disgrâce d'Averroès », *Averroès et l'averroïsme, un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, Presses universitaires de Lyon, 2005, p. 175 (coll. d'histoire et d'archéologie médiévales, n° 16). En citant Ghamr, il ajoute : « On lui demanda de se tenir debout pendant que chacun passait devant lui en le maudissant et en lui crachant au visage. » (p. 177)
- 18 Mohammed Abed al-Jabiri, « Ibn Rushd et le dialogue des cultures », *Autour d'Averroès, l'héritage andalou*, Rencontre d'Averroès, n° 1, Parenthèses, 2003, p. 39.
- 19 Mohamed-Chérif Ferjani, « Le devenir de l'œuvre d'Ibn Rushd dans le monde arabe », *Averroès et l'averroïsme, op. cit.*, p. 248.