

Raison, intellect et volonté selon l'islam, le christianisme et la philosophie existentialiste

<"xml encoding="UTF-8?>

Raison, intellect et volonté selon l'islam, le christianisme et la philosophie existentialiste (selon
(le point de vue de Seyyed Hossein Nasr



: Question

La gnose et la philosophie islamique en Iran ont toujours été en quête de l'union avec la Réalité (ou la Vérité), et d'en goûter la saveur, sans que soit diminuée l'importance de la raison, alors que nous voyons que dans la philosophie existentialiste, qui est une quête en vue de toucher directement du doigt la réalité, l'importance de la raison dans la découverte de la vérité a été négligée dans une grande mesure. Pouvez-vous nous dire la cause de la différence entre ces

? deux points de vue

: Réponse

La différence du lien existant entre la raison et la volonté dans l'islam et dans le christianisme

A mon avis, ce sujet est très important et très délicat, car c'est en cela que réside le secret de l'édifice de la philosophie islamique et qui la distingue de la philosophie européenne. Le christianisme a enseigné que l'homme est une volonté à laquelle la raison a été surajoutée, et la raison au sens religieux et philosophique est une voie de salut pour l'homme. Chez les philosophes musulmans, la situation est exactement l'inverse de celle-là, c'est-à-dire que l'homme est une intelligence à laquelle une volonté est venue s'ajouter. Si l'on peut faire une comparaison avec le christianisme, dans ce sens que l'intelligence est une sorte de dépôt divin,

.une sorte d'instrument divin déposé dans l'homme

C'est pourquoi, tout ce qui constitue la base et le fondement de la religion musulmane, à savoir le monothéisme exprimé par la formule lâ ilâha illâ Allâh, il n'y a de dieu qu'Allah, ne peut se réaliser que par la voie d'une intelligence saine. Et c'est aussi la raison pour laquelle, dans le Coran, chaque fois qu'une personne s'éloigne de la voie droite qui est celle de la religion, c'est-à-dire de la voie juste, on dit de cette personne qu'elle ne peut pas raisonner, qu'elle ne fait pas

.un bon usage de son intelligence

Dans le christianisme, on ne peut pas se représenter que l'égarement, l'éloignement de la religion soit équivalent à manquer de raison ou d'intelligence (1) .

Ainsi donc, au point de vue de l'anthropologie, cette différence fondamentale se retrouve forcément dans l'évaluation que propose chacune des deux philosophies au sujet de l'homme. Et cela en dépit du fait qu'au bout du chemin, les deux arrivent au même lieu, en ce sens que .les deux conceptions de l'homme font la même part au sujet de la nécessité de la religion

Cette divergence fondamentale subsiste cependant que le christianisme considère l'homme comme une volonté qui a été perturbée et déviée du fait de la chute originelle, et cette conséquence ne peut être réparée que par le baptême et l'amour pour le Christ. Et ce ne sera qu'une fois que cette perdition sera corrigée que l'homme pourra de nouveau recouvrer l'usage de son intellect. Alors que dans la théologie musulmane, l'homme est avant tout une intelligence, et si cette intelligence est saine, elle peut conduire l'homme à la vérité.

Par conséquent, par principe, il y a une différence considérable dans le sens que le christianisme et l'islam accordent au mot intelligence ou raison. En réalité, dans l'islam, l'intellect est ce qui nous unit à Dieu, en même temps que sous un autre point de vue, il a le sens d'une chose qui détermine et fixe des limites à l'Essence absolue, dans les degrés de Son déploiement progressif en direction du monde. En tenant compte de cela, on aboutira à la conclusion que la philosophie ou la gnose islamique ne se sont jamais opposées à la raison

Deux conceptions différentes de l'intellect dans la gnose islamique et la nouvelle philosophie occidentale

Quand Mowlânâ Jalâl al-Dîn (2) dit : « pâ-ye estedlâliyân chûbin bovad... (3) », c'est-à-dire : La jambe des démonstrateurs (4) est de bois et la jambe en bois est infirme et bancale (5) .

..., ou encore quand il dit : « Aql râ kon tô fadâ -ye Mostafâ », c'est-à-dire : « Toi, sacrifie la raison dans la voie de l'Envoyé de Dieu (s) », il commente lui-même ces paroles dans d'autres vers, comme lorsqu'il dit : 'aql-e jozvî aql râ bad-nâm kard (6) , l'intelligence partielle (= la raison) a fait la mauvaise réputation de l'intelligence. Quand il parle de la jambe de bois des démonstrateurs (des logiciens), il fait allusion à la raison raisonnante. L'intelligence partielle est cela même que Descartes (7) a appelé la raison et dont il a fait le fondement de la philosophie.

Mais les sages et les philosophes de l'islam ont à faire avec un sens universel du mot intelligence, le sens que lui donne la philosophie grecque qui l'appelle le Noûs ou Intellect, et qui ne se limite pas à la raison cartésienne.

Les sages et les philosophes musulmans n'ont jamais été opposés à l'intellect, mais se sont toujours refusé à donner à la raison une fonction qu'elle ne peut exercer. En réalité, la faculté raisonnante en l'homme est comme une épée à double tranchant, à savoir qu'elle peut être une voie qui pourrait sortir l'homme de ses limites contraignantes et le faire parvenir à la vérité divine ou au contraire se transformer en un voile qui se lève devant l'homme et l'empêche de contempler Dieu.

Certains sages et philosophes musulmans, comme Ibn 'Arabî (8) , Sohrawardî (9) et Mollâ Sadrâ ont suivi la voie de l'argumentation afin de faire parvenir l'homme par la démonstration aux degrés supérieurs de l'intelligence et de là, à l'intellect sacré et à l'union avec le Principe. D'autres, comme Mowlânâ Jalâl al-Dîn et Ghazzâli (10) , ont mis en lumière l'aspect limité de la démonstration logique et ont entrepris d'en montrer aussi sa dimension de voile. Ils ont ainsi attiré l'attention de l'homme sur ce qui est au-delà de ce voile de la faculté rationnelle afin de le faire accéder à la vision de la gloire divine.

Mais dans les deux cas, dans la sagesse et la philosophie islamique, l'intellect a toujours déployé ses ailes au-dessus de la faculté démonstrative et que cet intellect n'est pas seulement affecté à la fonction démonstrative, mais qu'il est une réalité à laquelle l'homme peut s'unir concrètement et ontologiquement. Jamais, la philosophie islamique n'a pris ses distances à l'égard des idées comme la « gustation » de la réalité, de la sapience, de la perception directe de la réalité. Toutes les anciennes philosophies, y compris celles qui s'appuyaient principalement sur la logique, la démonstration (apodictique) et l'abstraction, comme par exemple, les philosophies de la fin du Moyen Âge et les philosophies européennes du XVIIème siècle, ont toujours gardé la porte ouverte de façon à permettre à l'homme d'avoir la possibilité de contempler directement la Réalité.

Le meilleur exemple en est l'œuvre de Shabâb al-Dîn Sohrawardî, dont la première section de son célèbre ouvrage Hikmat al-Ishrâq (11) , la sagesse illuminative (Orientale), traite de la logique et dont la dernière section traite de l'extase et de la joie qui accompagnent le moment de l'union à Dieu. Or nous constatons qu'il n'en est pas ainsi dans la philosophie européenne, c'est-à-dire que le rationalisme européen a d'une part, adopté la démonstration logique et voulu que ce soit la voie exclusive pour parvenir à la réalité, et d'autre part, en réaction à cette sorte de philosophie sèche et très éloignée de l'expérience de la vie et des sentiments humains, a mis en avant une philosophie qui n'en est pas une au sens vrai, parce que par exemple, elle

se fonde sur les troubles psychiques, les suggestions, la peur de la mort et d'autres choses semblables.

Mais l'existentialisme a ainsi eu raison de discuter de ces questions parce que l'homme constate ces troubles et affects en lui-même et les vit quotidiennement. Il a peur de la mort, or une philosophie qui n'apporte pas de réponse à ce genre de questionnement n'est pas une philosophie. Mais puisque cette réaction s'est faite à l'encontre de la logique, elle présente forcément un aspect anti-démonstratif. Alors que la philosophie musulmane apporte des réponses non seulement aux questions que l'existentialisme n'a pas pu fournir, sans pour autant présenter de thèses contraires à la logique, et cela en conséquence de la différence d'évaluation de l'homme entre le christianisme et l'islam.

Ceci est la meilleure leçon nous laissant comprendre que le patrimoine spirituel ou religieux d'une civilisation ne disparaît pas aussi facilement. Comme un immense glacier flottant en mer, dont le dixième est visible et les autres neuf-dixièmes sont immersés, l'homme aussi voit la représentation qu'il se fait de lui-même comme le résultat de siècles de culture philosophique, religieuse et spirituelle. Aujourd'hui aussi, quand un philosophe existentialiste discourt sur le peuple, sur l'humanité ou sur l'individu humain, il ne s'agit jamais de l'homme au sens absolu.

Certes, il s'imagine que son discours porte sur tous les hommes et concerne chacun d'eux, et cela est peut-être vrai au niveau économique et peut concerner aussi bien un Chinois, un Français, un Indien qu'un Iranien, mais quand un existentialiste s'exprime philosophiquement au sujet de l'homme, il parle de ce même homme dont a parlé Saint-Augustin (12), il y a de cela plus de 1600 ans.

Bref, pour lui, il y avait un objectif spirituel et il prônait que l'esprit est immortel. Et si nous faisons abstraction de cet objectif spirituel, il ne restera pas moins vrai que cet homme, du point de vue de la raison, de la volonté et de sa relation avec la réalité, demeure le même homme, même s'il est possible que cette représentation soit falsifiée. Alors que la notion de ce même homme dans la philosophie islamique diffère du tout au tout de cette notion, en particulier quand on considère la part qui revient à l'intelligence dans l'existence de l'homme et la fonction qu'elle peut jouer en tant que source de démonstration, en tant qu'origine de la religion et de la spiritualité, et en tant qu'instrument qui fait parvenir l'homme à la réalité, part

qui n'existe pas dans la philosophie européenne.

La différence existant entre la philosophie occidentale et la philosophie islamique qui, des siècles durant, suivirent un parcours similaire, consiste en ce que dans le christianisme, la sagesse mystique qui présentait une dimension scientifique, avec Maître Eckhart (13) , et la grande gnose allemande, à la fin du Moyen Âge et les débuts de la Renaissance, a disparu. Avec la disparition de ces gnoses, un genre de spiritualité tenant à la fois de la religion et de la raison a disparu. Il a laissé la place, en Europe, à ce que l'on a appelé le mysticisme, qui ne présentait plus que des aspects sentimentaux et émotifs. C'est ce qui a amené l'homme à choisir forcément entre deux choses : soit un rationalisme philosophique purement logique, démonstratif ; soit une sorte de mysticisme sentimental religieux. Quand la religion s'est affaiblie, ce qui l'a en fait remplacé, ce fut ce genre d'écoles de pensée comme l'existentialisme et les autres philosophies de recharge, comme le personnalisme, l'absurde.

Ainsi, il existe dans la philosophie islamique une sorte d'unité entre les aspects de rencontre avec la réalité et la contemplation de la gnose, d'une part, et la raison d'autre part. Cette unité, on la retrouvait dans une certaine mesure dans l'ancien christianisme avant de se perdre complètement au cours des derniers siècles. L'existentialisme est une sorte de réponse aux besoins des hommes qui cherchent à débattre de questions en relation avec la réalité, comme la vie, la mort, l'amour et la peur. Ces réponses ont été sorties du domaine de la démonstration, alors que dans la sagesse et de la gnose islamique, ces réponses ont été apportées sans que cela enfreigne en quelque sorte les règles de la démonstration.

back to 1 Il est remarquable que le premier hadith mentionné dans le monumental Al-Usûl min al-Kâfi, célèbre recueil de traditions chiites compilé par Kulayni, soit justement cette définition de l'intelligence, (intellect, raison) : al-'aql mâ 'ubida bihi al-Rahmân, l'intelligence est ce par quoi on adore le Tout-Miséricordieux. La finalité même de l'intelligence est de rendre un culte à Dieu. Pour les philosophes musulmans, l'ange Gabriel, transmetteur de la Révélation divine, est également l'intellect agent.

back to 2 Rûmî, Mowlânâ Jalâl al-Dîn, né en 1205, à Balkh, dans l'Afghanistan actuel. Au début de l'invasion mongole, sa famille quitta la région pour aller s'installer à Konya, alors capitale des Seljukides d'Anatolie (Turquie actuelle). Grand maître mystique et poète hautement inspiré, il est l'auteur du Mathnawî-e Ma'nawî, et de Ghazaliyât -e Shams-e Tabrîzî, en persan, qui font

partie des livres les plus lus au monde et les plus traduits. Il mourut en 1273 à Qonya où se trouve son mausolée, un des plus visités au monde.

back to 3 (Mathnawî Ma'nawî ; Cahier 1: Section 110, vers 20) (selon l'édition de Kolâleh Khâvar)

back to 4 Les partisans de la démonstration par le syllogisme, ceux chez qui la déduction se veut dire démonstration (استدلال : fait à partir de preuves logiques. Le mot estedlâl (en persan logique.

back to 5 Par la jambe, Mowlânâ veut dire ici : les bases, les fondements, ce par quoi on se tient debout. Il vise les principes des partisans du syllogisme, c'est-à-dire les aristotéliciens. Ces jambes sont en bois, c'est-à-dire qu'elles sont cassantes, ne tiennent pas longtemps et sont sujettes à pourrissement. Elles ne sont pas pratiques, et font l'effet de la jambe d'une personne boiteuse, incapable de courir. Le bois pourrit vite et ne résiste pas longtemps, ni à l'eau ni au feu.

back to 6 (Mathnawî Ma'nawî ; Cahier 5: Section 23, vers 8) (selon l'édition de Kolâleh Khâvar)

back to 7 René Descartes, célèbre philosophe français, auteur du Discours de la Méthode, qui opère une rupture dans la pensée occidentale. Il est mort en 1650.

back to 8 Ibn 'Arabî, Muhyî al-Dîn Muhammad (né en 1165 à Murcie en Andalousie, mort à Damas en 1240), surnommé le plus grand maître (shaykh al-Akbar). Il est l'auteur de centaines d'ouvrages, mais il doit sa célébrité à un livre dont il dit en avoir reçu l'inspiration entière du Prophète (s) et qui s'appelle Fusûs al-Hikam (les Chatons des Sagesse). Son autre ouvrage monumental est le Futûhât al-Makkiya (Les conquêtes spirituelles de La Mecque).

Shahâb al-Dîn Yahyâ Sohravardî est un : شهاب الدين يحيى سهروردی, back to 9 (en persan philosophe d'origine iranienne de tendance néoplatonicienne qui vécut en Syrie. Il est né en 1155 à Sohraward en Iran. Il a été condamné pour certaines affirmations jugées hérétiques, et a été assassiné le 29 juillet 1191, à Alep en Syrie. C'est la raison pour laquelle on le désigne aussi par l'expression de al-Shaykh al-Maqtûl, c'est-à-dire « le Maître assassiné »

back to 10 Abû Hâmid al-Ghazzâlî, mort en 1111, célèbre théologien, auteur du *Ihyâ 'ulûm al-Dîn*, Revivification des sciences religieuses.

back to 11 Le livre *Hikmat al-Ishrâq* a été traduit et publié en français sous le titre « Le Livre de la Sagesse Orientale ».

back to 12 Augustin d'Hippone, ou Saint Augustin, célèbre philosophe et théologien chrétien, de l'Afrique du nord romaine. Père de l'Eglise. Né à Hippone, aujourd'hui Annaba dans l'Algérie actuelle, dans une famille païenne, il s'est converti au christianisme et en est devenu un grand défenseur. Il est mort en 430.

back to 13 Eckhart Von Hochheim, surnommé Maître Eckhart, mort vers 1328. Théologien et mystique chrétien d'Allemagne. Il fut le premier des mystiques rhénans, ainsi que le contemporain de la période de grande diffusion de l'œuvre d'Ibn 'Arabî en Orient

: Références

IMa'âref-e eslami dar jahân-e mo'âser (Les connaissances islamiques dans le monde contemporain), pp. 202-208