

EBU-L-BEREQÂT BAGDADÎ

(1076 — 1166)

Ebu-l-Bereqât est un des philosophes de l'islam les plus connus au douzième siècle du Proche-Orient, cependant très peu connu en Europe. Il avait une grande influence sur la pensée théologique musulmane. Ses attaques contre les péripatéticiens, son indifférence intentionnelle, peut-être, pour la tendance illuministe l'obligea de rester solitaire parmi les philosophes du Levant malgré sa pensée originale. Les théologiens rationalistes comme Fahr-eddin Razî et Nasîr Tusî ont profité beaucoup de ses idées pour défendre leur système contre l'influence sceptique d'Al-Gazali.

Son nom est Hibet-Allah, sa renommée Evhad-ez-zaman (l'unique de son temps), Ebu-l-Bereqât (le père de Bereqât), et le lieu de sa naissance était la capitale des Abbasides, Bagdad. Originellement, il venait d'une famille juive. On raconte même qu'il était converti à l'âge mûr, à cause d'une menace de ses ennemis chez le Khalife. Il était cependant, toujours l'ami préféré du Khalife abbaside Muktefi-billah.

Certains biographes arabes le considèrent comme supérieur à Ibn-i-Sina (Avicenne), même à Aristote. Dans son livre le plus connu Kitab-el-mouteber (le livre valable), le philosophe fait l'exposé et la critique de ses prédécesseurs, et il paraît qu'il avait conscience de son originalité.

Malgré sa réputation comme théologue, Ebu-l-Bereqât était un philosophe systématique dans la signification usuelle du mot. D'abord, par sa classification des sciences, par sa conception de logique, et puis par son épistémologie il s'éloigne de tous ses contemporains, et même nous pouvons dire de toute la philosophie médiévale. Parfois, il se rapproche aux idées des philosophes modernes. Nous ne voulons pas faire une comparaison arbitraire, ni de chercher l'origine des idées contemporaines dans les philosophes antiques.

Cependant, si certaines coïncidences claires nous contraignent

de les estimer, toute proportion gardée, nous devons les considérer comme une réalité historique. Je crois que les études des philosophies comparées nous donneront dans un avenir prochain la possibilité de créer une histoire de la pensée humaine englobant toutes les particularités et les relations des races, et de délivrer de l'exclusivisme des civilisations et des religions.

Kitab-el-mouteber (le livre valable) se compose de trois volumes: le premier appartient à la logique, le second aux sciences naturelles, et le troisième à la théologie. Les manuscrits sont partagés entre les bibliothèques médiévales d'Istanbul: les deux premiers se trouvent à Keuprulu, et le troisième à Fatih. Dans la bibliographie de Khadji-Kalfa (Kechf-ez-zunoun) on remarque un autre Mouteber, dont le manuscrit se trouve à Fatih. Ce livre, consacré à la logique est une compilation faite par un des continuateurs de notre philosophe, dont les détails ne sont pas indispensable pour notre étude.

Kitab-el-mouteber était partiellement traduit en turc par le Prof. Cherafeddin Yaltkaya en 1932, et on avait consacré un article en français dans la Revue des études juives et arabes en 1934. Pour la première fois, l'oeuvre d'Ebu-l-Bereqât était imprimée en langue arabe, en 1939 en Inde (Dairet-el-Osmaniye bil-Hind), et un philosophe moderne Abdourrahman Bedavî en a parlé et discuté dans son livre sur "Le temps existentiel" (Ez-zaman-el-vudjoudî) en 1945.

Laissant de côté les travaux philologiques, nous nous contentons ici que faire un résumé de sa philosophie.

**

Préalablement, Ebu-l-Bereqât fait la critique de la métaphysique d'Aristote en s'appuyant sur les idées présocratiques. Cependant, dans l'ordre générale de la science, il reste attaché à la philosophie péripatéticienne. Bien qu'il commence à ses études suivant la tradition aristotélicienne par la division des sciences en théorique et en pratique, il n'envisage que le point de vue théorique, et il les distingue à leur tour en trois parties successives:

- a) les sciences de l'entendement,
- b) les sciences de la sensation,
- c) les sciences de la raison.

Il paraît que cette division est basée sur sa théorie de la connaissance, et il ne le fait qu'en distinguant la connaissance en simple et imparfait, en composé et parfait. La première vient du sensible, la seconde de l'intelligible. La connaissance de la connaissance rentre dans cette seconde catégorie. Par exemple, de même que nous apercevons le soleil comme un petit disque, tandis que notre raison seule comprend sa dimension réelle, de même que nous concevons d'abord quelques choses d'une manière imparfaite par la sensation, et puis nous les achevons par la même raison. C'est ainsi le cas de la compréhension du temps.

On ne connaît pas le temps par la perception sensible, mais par notre raison. Tout le monde peut connaître le temps par son entendement sans consulter à la réflexion sur les données sensibles. Mais, quand on arrive à la réflexion de cette intuition intellectuelle du temps, relèvent les difficultés de son explication. De là, les divergences au point de vue des définitions entre les philosophes.

Ici, Ebu-I-Bereqât, après avoir fait la critique des conceptions du temps comme la mesure du mouvement, ou comme une représentation subjective, arrive à la théorie originale qui prend un rôle essentiel dans sa conception métaphysique. Avant d'entrer à l'exposition de cette conception, nous devons nous arrêter sur sa classification des sciences; car, toutes les idées consécutives seront basées sur cette distinction primordiale.

Les sciences de l'entendement correspondent chez lui aux sciences dans lesquelles la forme est distincte de la matière, conformément à la classification d'Aristote. Il entend par science de l'entendement, celle qui se construit par les lois seules de l'intellect sans consulter aux phénomènes. De leur côté il se divise en trois sections:

- a) les sciences pures: Logique, Les mathématiques,
- b) les sciences impures: c'est-à-dire, mêlées dans une certaine mesure avec l'expérience: l'Astronomie.

Les secondes (les sciences de la sensation) sont les sciences naturelles, et les troisièmes (celles de la raison) sont les sciences des principes, comme la métaphysique et la théologie.

**

Les sciences pures ont la certitude absolue, mais ne correspondent pas aux phénomènes, c'est-à-dire elles sont dépourvues de

contenu. Les sciences qui ne sont pas pures, ont la certitude relative, cependant elles dépendent aux phénomènes, ou bien elles ont de contenu. Quant aux sciences des principes, elles sont plus relatives et moins certaines. C'est ainsi qu'Ebu-l-Bereqât arriva à un certain probabilisme tout à fait différent des philosophies de son temps.

Selon lui, les preuves théologiques n'ont pas la validité suffisante, les théories ne s'y concilient pas. Pour démontrer cette conception il met en évidence certaines apories connues depuis Aristote jusqu'aux dissidents musulmans (el-Moutezile). Par conséquent, il a cette conviction que la métaphysique ne peut pas se compléter par une certaine intuition mystique, comme nous rencontrons dans le système d'Al-Gazali. Bien qu'il entre en matière par la philosophie de la Raison, on peut le considérer selon ses critiques probabilistes comme un promoteur de la philosophie irrationaliste; et celle-ci reste toujours loin d'un scepticisme critique d'Al-Gazali, dont le fondement n'était que la critique de la connaissance subjective; tandis que pour notre philosophe le connaissant est adéquat au connu. Par conséquent, il n'admet pas comme Al-Gazali la distinction de la raison et de la foi, il cherche dans la raison la voie conduisant à la religion par une intuition intellectuelle qui nous délivre du probabilisme des données sensibles (1).

D'où, la conclusion de l'auteur que "les âmes et les intelligibles ne sont connues que par l'intuition irrationnelle", dont il se sépare ainsi des péripatéticiens, de même des illuministes (Ichraqites).

Si nous laissons à part sa métaphysique, la conception de science d'Ebu-l-Bereqât ressemble quant à son principe à la conception d'un philosophe contemporain, Hans Reichenbach. Celui-ci distingue la connaissance scientifique: en certaine et dépourvue de contenu d'une part, incertaine (probable) et pourvue de contenu de l'autre d'où vient le nom de son système, empirisme logistique, ou de probabilisme épistémologique.

(1) Cependant Gazali n'est pas si catégorique dans la distinction de la raison et la foi. En attaquant la pensée discursive du raisonnement, il faisait l'éloge d'une pensée intuitive qui nous met en contact avec la vérité de la foi. Dans son "Niche des lumières" (Michqat-el-envar) il parle de "l'oeil intérieur" qui avait influencé sur la logique de coeur de Pascal.

Ebu-I-Bereqât, pour se débarrasser des incertitudes du probabilisme veut fonder sa métaphysique sur la conception rationaliste du temps. Le problème de création et d'éternité du monde devient insoluble si nous ne considérons pas le temps comme le cadre dans lequel tout le reste se déroule. Les péripatéticiens veulent le définir par le mouvement et le mettent dans une éternité immuable et intemporelle. Tandis que pour notre philosophe le temps n'existe pas seulement en mouvement, mais il subsiste en repos. Nous ne le concevons pas par nos sens, mais nous comprenons par la raison. Cependant, il n'est pas une vérité formelle, il a une valeur ontologique. Ebu-I-Bereqât, pour le démontrer imagine les boules sphériques qui se meuvent d'un centre aux directions opposées à vitesse différentes. Bien que le nombre de roulement des boules qui se réalisent dans l'espace étant différent, leur temps est égal. De même, si nous supposons qu'un d'eux, après une pause recommence à son mouvement, le temps resterait toujours identique.

Ainsi, le temps est une propriété de l'être, et comme l'être ne s'abolit pas, le temps aussi ne commence et ne finit jamais; cela veut dire qu'il ne peut être mesuré par le mouvement ou par le repos; au contraire, celles-ci doivent être mesurer par le temps. Cela va sans dire que le temps n'est qu'une qualité propre de l'être, et que la durée de celui-ci ne se mesure que par lui. Un être plus petit peut devenir plus ancien, et par suite, plus grand que les autres.

De même que les êtres contingents ne consistent que temporellement, de même que l'être nécessaire consiste également, à cette condition que les êtres n'étant que dans le temps, l'être consiste par le temps. Couper le temps en passé et en futur n'est qu'une approximation relative. Mais, pour le temps proprement dit, il ne s'agit pas une telle mesure.

Chez lui, la définition d'antériorité et de postériorité d'après un présent étant impossible, on doit parler d'une perpétuité infinie du temps. Tandis que la conception finitiste du temps des philosophes vient de leur insistance pour le définir par le mouvement. L'éternité (=ed-dehr) d'Al-Farabî, par exemple, n'est que le temps inhérent à l'être chez Ebu-I-Bereqât.

C'est ainsi qu'Ebu-I-Bereqât veut résoudre le problème de la prédestination: il est impossible de concevoir à la fois par un sujet se que vient de se produire, ce qui se produit et ce qui se produira.

Cependant, le fait que Dieu ne les embrasse pas ensemble, ne prouve jamais son imperfection; car, cette impossibilité ne vient pas du sujet connaissant, mais d'objet connu; puisque l'apparition du connu chez le connaissant dépend à l'existence du savoir; et puisque l'existence ne peut embrasser l'infini, cela veut dire donc qu'il est impossible de connaître d'avance les choses qui surgiront de l'être. Dieu peut savoir les événements qui se déroulent toujours et partout sans jamais se modifier. C'est-à-dire, bien qu'il sait que la prédestination est soumise à la Loi, il n'aura jamais une prédiction universelle dans les actes volontaires qui sont en voie de changement suivant le temps et les personnes.

En fait, il n'y a pas la prédestination dans les choses qui se produisent par le mélange des actes volontaires et des phénomènes naturels. C'est ainsi qu'on trouve le hasard et le sort dans les événements qu'il est impossibles d'attribuer exclusivement ni à la volonté ni à la nature. Par exemple, si un homme traversant une rue se trouve en face d'un scorpion venant de la direction opposée, et qui s'était dirigé vers lui plus ou moins, et s'il s'ensuit un accident, on ne peut dire que cet insecte a une prédestination pour le blesser, ni l'homme en a pour se suicider; seul, Dieu a agit de telle sorte qu'ils se rencontrent en temps et à la manière voulue; mais l'impossibilité de se rencontrer des êtres en temps et en tout lieu d'une manière définie, ne vient pas parce que Dieu est imparfait, mais parce qu'il est impossible de se réaliser essentiellement.

Si j'ose dire, sans avoir aucune prétention d'historicisme, nous pouvons trouver l'exemple prématuré du probabilisme moderne dans cette conception théologique probabilitaire. Nous savons bien que pour quelques physiciens de notre siècle que la valeur approximative de la connaissance ne vient pas de l'imperfection de nos instruments d'investigation; au contraire, à fur et à mesure que nous donnons la précision à des instruments, la probabilité s'augmente. C'est-à-dire l'absence de certitude ne vient pas de notre imperfection, mais il découle de la nature des choses. Ajoutons cependant que cette transposition de l'échelle métaphysique à l'échelle physique n'a aucune relation de causalité. historique.

Enfin, nous remarquerons que la conception du temps de Bertrand Russell comme la durée objective des choses rappelle celle de notre philosophe. Selon Russell, le fondement du temps est la durée

objective. En disant qu'un monument a duré depuis 12 ème siècle jusqu'à 14 ème, j'ai l'intention de dire que le même monument, a rempli l'intervalle du temps en question. Cette identité de l'objet qui dure est une donnée nouvelle par rapport à l'idée de succession et de simultanéité. Il paraît que la conception d'Ebu-l-Bereqât avait la même signification que celle de B. Russell, évidemment sans considérer la grande intervalle de date qui les sépare.

La théologie d'Ebu-l-Bereqât propose, en dernière instance, l'intuition et la découverte mystique (Chouhoud et Kechf) qu'ils sont assez vague et mal éclairci. Il défend contre les péripatéticiens l'infinité des dimensions. Il ne considère point la résurrection des corps, et sur ce point, il est avec les philosophes contre les théologiens. Dans le problème de l'éternité du monde, il préfère le juste milieu entre les deux courants: "Dieu a créé le monde par sa volonté éternelle et infinie, mais il voulut la création dans l'éternité". Passant en revue toutes les théories et les discussions sur le problème de la Production (Houdous) et de l'Eternité (Qidem), il critique les arguments de deux courants: les uns déclarent que, si l'être contingent est éternel, il n'y a point de Créateur; les autres prétendent que, si le monde a été produit, il devrait commencé à se produire à partir d'un certain moment (temps), or l'attribut de Création n'est pas un des attributs de Dieu, mais son essence même. Donc, Dieu n'était pas créateur avant la création du monde, et par suite, cela revient à dire qu'il n'était pas Dieu. Leurs adversaires répondent ainsi que le monde étant contingent, ne peut se situer que dans le temps, ou bien que le temps a un commencement, bref, le monde est créé (produit) par Dieu.

En ce qui concerne la finalité, Ebu-l-Bereqât atteste des arguments pour réfuter le mécanisme d'abord, et puis, pour démontrer l'aboutissement des fins, en dernière instance, à une Fin unique. C'est pour cela, il s'efforce rendre claire que l'absurde même n'est pas sans but. Car la non-finalité d'un acte veut dire qu'il ne correspond pas à son principe; tandis que l'absurde correspond à un principe: par exemple, l'acte d'un homme qui joue avec ses cheveux peut être considéré comme un acte absurde, quand même, cet acte a un but qui correspond à son principe, c'est-à-dire au principe de l'aspiration imaginaire qui n'a aucune relation avec la pensée. L'acte de quelqu'un qui se meut pendant le sommeil dans son lit, étant adé-

quat à son principe qui n'est qu'un besoin corporel, ne peut pas être considéré comme un acte sans finalité.

Ceux qui veulent réfuter la fin dans le monde, s'attachent (acceptent) à la production éventuelle et absurde; et c'est en vain qu'ils y cherchent la vérité. Cependant il y a des fins qui sont dans l'entendement les *causes* pour ceux qui les poursuivent, tandis qu'elles deviennent effets de ces mêmes personnes quand elles se réalisent. Par exemple, le plan d'un architecte avant de se réaliser n'étant que la cause de l'image de celui-ci, l'architecte devient sa cause après sa réalisation.

Les fins que nous considérons dans le monde, ne sont que des fins prochaines et elles sont multiples: pour l'homme goûter la joie de vivre, pour le feu brûler le bois sont des fins prochaines. Mais l'aspiration d'une vie éternelle seulement, est une fin lointaine dont nous rapproche à la finalité de Cause première.

D'après Ebu-l-Bereqât, il y a deux sortes de connaissance humaine: la première, par laquelle nous apprenons quelques choses qui se trouvent directement dans les sens: c'est la connaissance essentielle; l'autre, nous apprenons par le moyen des sens qui nous indiquent l'existence de quelque chose: c'est la connaissance accidentelle. Connaître le son ou la couleur ne sont que des connaissances essentielles, tandis que connaître quelqu'un par sa voix ou par son écriture ne sont que des connaissances accidentelles.

Notre connaissance pour le Premier principe n'est qu'une connaissance accidentelle, parce qu'elle ne vient pas de savoir de son essence. Nous ne connaissons jamais et nous ne pourrions jamais connaître Dieu par la connaissance essentielle. Car, nous ne pouvons ni concevoir son essence unique ni ses attributs. Bien qu'il possède des attributs comme l'Omniscience, l'Omniprésence, ces attributs ne sont pas des particularités du Premier Principe de la même manière que l'animalité et l'intelligence (la raison) les sont pour l'homme. De même que l'égalité à deux droits des trois angles d'un triangle n'est pas extrinsèque à la nature de celui-ci, de même aussi ces attributs ne sont pas extérieurs à la nature divine, et en ce sens, ils sont essentiels.

Cependant, insiste Ebu-l-Bereqât, notre connaissance accidentelle pour l'existence de Dieu n'est pas inférieure à une autre connaissance. Car, nous connaissons l'existence de beaucoup de choses

non pas par les sens, mais par le raisonnement. Par exemple, celui qui connaît Aristote par son oeuvre, le connaît mieux de celui qui l'avait vu et l'avait entendu sa parole.

Ici, le philosophe de l'Islam veut réfuter la preuve du mouvement alléguée par les philosophes musulmans (Mechchaïtes) inspirés d'Aristote et il continue à ses critiques contre l'argument mystique de relation d'Aimé et d'Amant. Pour eux, le mouvement n'est pas donné par le Premier Moteur, mais par l'attraction d'Amant par Aimé qui n'est autre chose que Dieu.

Pour Ebu-l-Bereqât, ces arguments, ni l'un ni l'autre, ne peuvent pas exprimer le mouvement des corps célestes. Il faut consulter pour l'expliquer à l'enchaînement causale qui n'a aucune relation avec l'intervention divine. Et dans la conception de notre philosophe, le temps étant éternel, le monde est créé éternellement par Dieu. C'est-à-dire sa création n'a ni commencement ni fin, elle est une création essentielle.

H. Z. ÜLKEN