

La bêtise des penseurs arabes.
D'une forme de déraison à l'époque classique arabe.

DE VAULX D'ARCY Guillaume

Résumé.

Cela commence avec l'étude des insultes. Si au tout début du Xe siècle, Abū Ḥātim al-Rāzī accuse Abū Bakr d'être un mécréant, deux siècles plus tard, Ghazālī parlera de la bêtise des philosophes. Quelque chose s'est passé dans le cours du Xe siècle. C'est pour leur bêtise que chaque savant arabe met au pilori l'ensemble de ses prédécesseurs et contemporains. Mais cette bêtise qui caractériserait les penseurs ne prend sens que si l'on comprend que ces penseurs ont élaboré un concept précis et puissant de bêtise. C'est par lui que se manifeste la césure essentielle de la vie intellectuelle entre raison et déraison et que s'opère le travail de normalisation de la pensée. La déraison n'est à cette époque pas tant la folie et sa logorrhée que la bêtise et sa demi-vérité la conduisant avec l'assurance de la méthode à errer intellectuellement et moralement. La bêtise est une demi-vérité débouchant sur la renonciation aux vérités primordiales et sur la damnation. La bêtise tient le paradoxe de s'écarter indéfiniment de la vérité à force même de la chercher.

Une synthèse de ce concept peut être lue dans *La revivification des sciences religieuses*, et c'est d'elle que nous partirons. Mais l'analyse philologique révèle bientôt que d'une part Ghazālī est l'héritier, ingrat, d'une tradition philosophique dont on peut revisiter l'élaboration au Xe siècle principalement chez Fārābī et Miskawayh et que d'autre part, ce même texte de Ghazālī reste une référence incontournable à la fin du XIIe siècle puisqu'il se retrouve partiellement recopié dans l'ouvrage qui popularisa et pérennisa le concept : *Les chroniques des imbéciles et des demeurés* d'Ibn al-Jawzī, ouvrage compilant une tradition bien plus large encore.

Tant la précision du concept de bêtise et sa maîtrise par les grands auteurs que l'existence d'une littérature sur la figure des imbéciles permet de fonder ici une histoire, encore à écrire, de la déraison à l'époque classique de l'islam.

Abstract.

It first began with an attention to the way arab thinkers say words to each others. At the very beginning of the Xth century, Abū Ḥātim ar-Rāzī accused Abū Bakr to be an unbeliever. Two centuries later, Ghazālī speaks in terms of stupidity of the philosophers. Something happened in between. The arab thinkers pillory their predecessors and contemporaries for their stupidity. But we cannot understand the stupidity told about the arab thinkers if we don't understand the stupidity they spoke about, the precise and effective concept they built. This very concept reveals the central caesura of intellectual life, the caesura which separates reason and unreason and gives its norms to the thought. At this time, unreason is not the talkative madness but rather stupidity, which is a half-truth, assured by its logic, that leads to wander away from evident truth and fundamental morality. Stupidity characterize a half-truth which knowledge make thinkers renounce to obviousness and throw them into damnation. Stupidity is the paradox of moving away from truth in struggle to reach it.

A synthesis of this concept can be read in *the Revival of Religious Sciences*, but philological analysis shows that Ghazālī inherits it ungratefully from a philosophic tradition which roots in the 10th century, especially in Fārābī's and Miskawayh's textes and can be still be tracked until the end of the 12th century in the book wich made this tradition popular and eternal, I mean the Ibn al-Jawzī's *chronicles of stupids and idiots*.

The precision of the concept, the deep consciousness of its definition in great arabs' thought and the existence of an important literature on the character of idiots allows to found a history of unreason at the age of reason in islam.

Mots-clés.

Bêtise, déraison, Ghazālī, Fārābī, Miskawayh.

Introduction.

On peut comprendre le titre “la bêtise des penseurs arabes” dans le sens d'un génitif objectif : “la bêtise qui caractérise le discours des penseurs arabes”, et cette interprétation est juste. L'accusation d'être dénué d'intelligence est en effet l'insulte que se renvoient les plus grands philosophes et les plus grands théologiens.¹ Pour ne prendre qu'un exemple, al-Qiftī rapporte l'injure suivante adressée à Abū al-Barakāt al-Baġdadī, principal savant du XIIe siècle surnommé l'Unique de son temps, telle qu'elle est formulée par un poète (Al-Qiftī : 343) :

« Il y a parmi nous un médecin juif dont la bêtise [*hamāqatuhu*],
source de son errance, surgit de sa bouche dès qu'il l'ouvre.
Celui-là qui ne sortira jamais de son errance, le chien même le surpasse. »

Le plus grand savant de sa génération, celui qui brilla par son intelligence, se retrouve condamné pour son défaut même d'intelligence des vérités les plus simples (sûrement ici est prosaïquement visé son judaïsme). Le défaut qui le perd aux yeux du poète est éminemment intellectuel : il est plus bête qu'un chien.² Comment peut-on condamner aussi catégoriquement un savant à la bêtise ? S'agit-il simplement de se régler sur les valeurs de la science et d'en manifester par provocation le manque ? Peut-être, mais il ne s'agit pas ici de rétorquer à sa prétention intellectuelle sa simplicité d'esprit évidemment inexistante. Abū al-Barakāt n'est pas dépourvu de raison, et pourtant il déraisonne. Car comment peut-il en être autrement puisque sa pensée erre ? Et une fois sur le mauvais chemin, il a beau être un grand marcheur, chaque pas ne constituera qu'un approfondissement de l'errance. C'est cette errance intellectuelle qu'on appelle bêtise.

Mais s'arrêter à la dénonciation, ce serait précisément commettre ce que les penseurs arabes ont appelé une bêtise, une demi-vérité qui fait errer l'âme. Ce qui importe surtout, c'est de comprendre le titre dans le sens subjectif du génitif : “la bêtise telle qu'elle a été définie par les penseurs arabes ». Si une étude détaillée de la tradition littéraire sur la bêtise a déjà été réalisée par Aḥmad al-Ḥaṣḥūṣī, celui-ci n'a pas découvert le versant philosophique de cette tradition et l'existence d'une détermination rigoureuse du concept.³ Or, une telle conceptualisation, nous la trouvons très clairement exposée au XIIe siècle par Ghazālī. C'est de là que nous proposons de partir pour comprendre cet usage apparemment intempestif de l'accusation de bêtise. Si Ghazālī prend le temps de déterminer les propriétés du concept de bêtise, c'est qu'en-deçà de l'insulte, un cadre théorique précis sous-tend l'emploi du terme : accuser de bêtise, c'est rejeter dans la déraison celui qui prétend user de raison, l'accusation de bêtise sert de limite normative à l'activité de la raison. Or, l'analyse philologique nous révèle que ce cadre n'est pas créé par Ghazālī mais qu'il le reprend aux philosophes du Xe siècle, qu'il regroupe les apports de Fārābī et de Miskawayh sur la question. Héritier ingrat, Ghazālī joue cependant un rôle crucial : assimilant les philosophes sans les nommer, il en contamine les théologiens. C'est le cas à la fin du XIIe siècle d'al-Jawzī qui intègre ce cadre intellectuel dans lequel la bêtise est la forme fondamentale de la déraison. C'est ainsi toute la vie intellectuelle de l'Islam qui est structurée par cette identification de la déraison à la bêtise.

La “bêtise caractérisant les penseurs arabes” selon Ghazālī (m. en 1111).

1 Voir les insultes de Ibn Sīnā à l'encontre d'al-Rāzī, celles de Ghazālī à l'encontre d'Ibn Sīnā. ...

2 La malédiction du poète qui ravale le savant sous le rang de la bête retrouve le sens littéral de la bêtise en français mais suit une tradition proverbiale arabe bien établie et rapportée par Ibn al-Jawzī (1990), chap. 7, pp. 32-3.

« Plus bête que la louve qui abandonne son petit et se met à allaiter celui de la hyène. [...] Plus bête que le pigeon qui ne répare pas son nid et dont l'œuf peut tomber et se casser, ou qui pond depuis un pieu et dont l'œuf tombe. [...] Plus bête que l'autruche qui lorsqu'elle passe près de l'œuf d'une autre le couve et délaisse le sien. »

3 L'ouvrage est très instructif et très instruit. Mais cette négligence totale envers les sources philosophiques l'empêche de sortir de l'obscurité et de la confusion dès qu'il s'agit de déterminer les concepts (Ḥaṣḥūṣī : 13 et 45). S'il lit la définition de Ġawzī, il ignore en revanche son origine farabienne (Ḥaṣḥūṣī : 34).

Ghazālī n'a pas de mots assez durs contre les *falāsifa*, mais leur condamnation est principalement intellectuelle : « Quand je me rendis compte du concentré de bêtise [*al-ḥamāqa*] qui coule au front de ces idiots [*al-aḡbiyā'*], je mis en œuvre de livrer cet ouvrage dans lequel je réponds aux philosophes antiques. » (Ghazālī ; 1994 : 29). *La Destruction des philosophes* entreprend ainsi de manifester toutes les erreurs théologiques condamnables, les errances donc dans lesquelles le raisonnement a conduit les philosophes. Les raisons de ces errances sont exposées dans *Le préservatif de l'erreur*. « Dans tout art, on trouve des adeptes qui en sont passés maîtres tout en restant empreints de stupidité (*al-ḥumq*) et d'ignorance dans les autres arts. C'est pourquoi on peut affirmer que leur propos est démonstratif en mathématiques sans l'être en théologie (*al-ilāhīyāt*). » (Ghazālī ; 1999 : 17). La certitude que procure la raison en mathématiques rend les philosophes téméraires et ils croient posséder la même puissance de déduction dans le domaine métaphysique. Ce dont il s'agit de se protéger, c'est de ces erreurs spécifiques aux savants, erreurs blâmables, puisqu'impies, et liées à l'excès de confiance en la raison. La solution sera pour Ghazālī l'apposition d'un étalon aux spéculations de l'intelligence : le témoignage prophétique.

S'il est clair que pour Ghazālī le penseur peut être imbécile dans sa pratique intellectuelle même, il devient nécessaire de voir comment il résout cette contradiction selon laquelle l'homme de raison déraisonne, comment la poursuite même de la vérité mène à s'en écarter.

La "bêtise telle qu'on la trouve conceptualisée" chez Ghazālī.

Quand Ghazālī accuse les philosophes d'être imbéciles, il le fait en conscience : il a sûrement déjà en tête un concept précis de bêtise, celui dont il expose les propriétés lors de son « Exposé de la vérité concernant les caractères moraux nobles et corrompus » contenu dans la *Revivification des sciences religieuses*.

« Quant à la faculté cognitive [*quwwat al-'ilm*], elle tient sa qualité et sa convenance de ce que, grâce à elle, sont saisies avec facilité dans les discours la différence entre le sincère et le trompeur, dans les opinions la différence entre le véridique et de l'erroné et dans les actions la différence entre le bon et le laid. Si cette faculté est pratiquée convenablement, il en résulte la sagesse, qui est le principe des bonnes mœurs. Elle est ce dont Dieu a dit que celui qui la reçoit, reçoit un grand bien [...].

Quand à la sagesse, on appelle malice [*ḥabṭ*] et ruse [*jarbaza*] l'excès dans son usage en vue de buts corrompus, on appelle son défaut stupidité [*balah*], et son juste milieu est spécifié par le nom de sagesse. Les mères et origines de tous les mœurs sont au nombre de quatre : la sagesse, le courage, la tempérance [*affa*] et la justice. Et nous entendons par sagesse la disposition de l'âme grâce à laquelle elle saisit le vrai et le faux dans l'ensemble des actions. Et nous entendons par justice la disposition et faculté de l'âme par laquelle elle gouverne sa colère et ses appétits et les adapte aux exigences de la sagesse. Elle en contrôle la relâche ou la restriction selon ses exigences. Et nous entendons par courage le fait que la puissance irascible soit contrôlée par la raison dans ses élans et ses freins. Et nous entendons par tempérance la discipline de la puissance concupiscente par le moyen de la raison et de la loi. C'est donc par la modération de ces quatre principes que sont produites les bonnes mœurs dans leur intégralité. Ainsi, **de la modération de la faculté rationnelle [*quwwat al-'aql*], résulte une pensée bien ordonnée, une intelligence de qualité, un avis pénétrant, des conjectures correctes et une prédisposition favorable aux travaux de précision et à la dissimulation des maux des âmes. De son excès, émergent la ruse [*jarbaza*], la malignité, la fourberie et l'astuce [*dahā'*]. De son défaut, émergent l'idiotie [*balah*], la naïveté [*gamāra*], la bêtise [*ḥumq*] et la folie. J'entends par naïveté le manque d'expérience des choses tout en se les représentant de façon saine, un homme peut donc être naïf dans certaines choses et pas dans d'autres. Quand à la différence entre la bêtise et la folie, chez l'imbécile [*aḥmaq*], le but est correct mais les voies qu'il emprunte sont corrompues, c'est donc sa délibération sur les voies qui permettent d'atteindre le but qui est incorrecte. Le fou, lui, choisit ce qu'il ne faut pas choisir; c'est donc le principe même de ses choix et préférences qui est corrompu.** » (Ghazālī ; 2011 : V 192-5).

Ce passage s'inscrit dans une exposition des qualités de l'âme, dont Ghazālī distingue quatre facultés : concupiscente, irascible, savante et régulatrice (*adl*). La vertu de la faculté savante est la sagesse. Or, cette sagesse, comme les autres vertus, est considérée comme un juste milieu entre deux extrêmes, un excès et un défaut. Son défaut est radicalement l'idiotie ou simplicité d'esprit, incapacité

à raisonner, à calculer, ou plus modérément la bêtise définie comme établissement corrompu des voies qui conduisent à une fin pourtant sainement établie. Son excès est le calcul rusé, le raisonnement manipulateur ou la ratiocination et la dispute sans fin.⁴

Il n'est pas clair si ce dont Ghazālī accuse ici les philosophes est d'un défaut ou d'un excès de raison. Le *Préservatif de l'erreur* oriente plutôt vers un manque d'intellection. Souffrir d'un défaut de raison signifierait qu'ils gardent leur assurance jusque dans les domaines qui ne ressortent pas de leur spécialité, où donc ils ne raisonnent pas. Ce qui nous intéresse ici, c'est la bêtise des savants. Que le stupide, celui qui n'est pas doué de facultés intellectuelles suffisantes, ne raisonne pas est un tautologie, que le croyant intégral, celui qui voyant dans la science un danger pour la religion, refuse d'y toucher, ne raisonne pas est aussi une tautologie (Ghazālī ; 1999 : 18). Par contre, dans quelle mesure Ghazālī peut-il dire que le logicien manque de raison ?

C'est que « s'ils réunissent bien pour que la démonstration les conditions qui permettent de connaître avec une certitude absolue, quand ils en veulent en conclure sur des objectifs religieux, ils ne peuvent réunir de telles conditions et se laissent alors aller à la plus grande indulgence logique. Celui qui les estime et les voit sous un œil favorable peut alors penser qu'ils raisonnent encore en toute logique. Ils pensent alors à propos des mécréances qu'on leur attribue sont soutenues par de telles démonstrations. Ils s'empressent alors de renier leur foi avant même d'avoir poursuivi l'examen des questions métaphysiques. » (*Idem*).

La métaphysique de la *falsafa* se détache selon Ghazālī de tout principe de connaissance, tant la démonstration dont la rigueur est abandonnée lorsqu'elle devient impossible, que la révélation dont la fermeté est relâchée. Et l'errance qu'elle produit est double, celle du logicien qui ne raisonne qu'incomplètement, celle de l'honnête homme qui croit voir du raisonnement là où il est resté insuffisant. La suite de *La revivification* va dans le même sens pour les questions morales. La figure du libertin [*fāsiq*] est celle de celui qui raisonne parfaitement dans les affaires mondaines mais reste ignorant des affaires spirituelles (Ghazālī ; 2011 : IV, 617).

Mais d'autres textes amènent plutôt à interpréter du côté de l'excès, entendant par là que les savants déborderaient ce dont la raison n'est par essence pas le lieu de la vérité ultime, mais qu'un instrument secondaire. D'une part, et cela éclaire la distinction précédente, la raison est le moyen pour connaître exclusivement les réalités mondaines : « Ce qui est troublant avec les initiés [*learned*], c'est qu'ils ne réalisent pas que l'accumulation de connaissances [*hoard knowledge*] est plus périlleuse que celle de biens, puisque celles-ci n'ont qu'un usage temporel et ne visent que le bien-être de l'homme sur Terre. » (Ghazālī ; 1992 : 102). La raison est donc par essence bête, puisqu'elle ne peut conduire qu'à des demi-vérités, celles de l'ici-bas, et est incapable de dire quelque chose sur l'au-delà. N'être qu'un homme de raison représente alors une monstruosité, c'est pourquoi la raison doit être mesurée, limitée comme doit être limité le souci de l'ici-bas. L'excès de raisonnement peut alors avoir aussi le sens d'une ratiocination sur les objets transcendants, ceux qui ne sont pas soumis aux critères de la raison. Là, les raisonnements ne permettent pas d'atteindre la certitude mais d'introduire le doute jusque dans les évidences. Ainsi, puisque la raison est impuissante en métaphysique, un ouvrage polémique de Ghazālī, *Les thèses répugnantes des ésotériques*, n'hésite pas à réduire les raisonnements des philosophes dualistes et des théologiens ésotériques à un déguisement hypocrite de croyances blâmables. La raison n'est ici que sophistique mise de façon *ad hoc* au service d'une opinion arbitraire. C'est là qu'on rejoint bien le sens de malice et de ruse attribué à l'excès de raison.

Que ce soit par défaut ou excès, ce qui est fondamental dans ce double débordement rationnel de la sagesse, c'est que sous-tend une conception de la raison comme un instrument, un *organon*, et le rabattement de la vertu intellectuelle qu'est la sagesse sur les vertus pratiques, nécessitant alors un étalon extérieur pour mesurer leur développement et trouver le juste milieu. La raison qui était chez Aristote l'étalon de la connaissance en science et de la modération en morale requiert à son tour une norme de mesure sous peine de dévier du bien : la loi. Le passage de *Ihya...* ne le dit explicitement que pour la tempérance : « Et nous entendons par intempérance la discipline de la puissance concupiscente par le moyen de la raison *et* de la loi. » (Ghazālī ; 2011 : V 195). Raison *et* loi, ceinture *et* bretelles, il s'agit là d'une conjonction stricte, seul le double étalon assure de la rectitude, et cette double assurance vaut en réalité pour toutes les vertus, et puisque la raison ne suffit pas, pour la sagesse avant toutes. Et c'est le couple ruse et bêtise qui a permis à Ghazālī de rendre la raison incertaine et de soumettre la

4 C'est là le manque de sagesse qui caractérise les hommes de raison dans les *Rasā'il Iḥwān aṣ-ṣafā'*, voir en particulier la critique de l'éristique dans l'épître 42 (Frères en Pureté : III 437-8).

sagesse à l'étalon de la loi religieuse.

C'est que, si l'œuvre de Ghazālī a clairement pour dessein de normaliser la culture islamique, de dessiner les pourtours de l'orthodoxie, l'enfermement de la sagesse dans les bornes au-delà desquelles la raison n'est que ruse ou bêtise constitue la normalisation propre au domaine de la *falsafa*. Or, ce couple, s'il le tourne contre les philosophes, c'est à la philosophie même que Ghazālī l'emprunte. L'effacement de la distinction aristotélicienne entre vertus pratiques et vertus intellectuelles a été effectuée par sa source directe, Miskawayh dans son *tahdīb al-aḥlāq*.

L'origine de la médiété de la sagesse chez Miskawayh (m. en 1009).

Cette conception de la sagesse au péril de la déraison, Ghazālī en hérite de la tradition philosophique du Xe siècle. Le texte de la *Revivification des sciences philosophiques* est en réalité un collage de deux textes centraux de cette tradition. Ghazālī n'a fait que retourner contre eux un outil conceptuel élaboré par les philosophes.

Tout le chapitre sur les vertus de l'âme, Ghazālī le reprend d'abord de son *Mizān al-'amal* qui est lui-même directement inspiré du *Tahdīb al-aḥlāq* de Miskawayh. Concernant plus précisément notre extrait, le corps central (en gras) de l'argument ghazalīen constitue une paraphrase du chapitre I-5 de ce *Traité d'éthique* dont voici les lignes :

« La sagesse est le juste milieu entre l'idiotie [*al-safah*] et l'imbécilité [*al-balah*]. Par sottise [*safah*], j'entends ici l'usage fait de la faculté cognitive [*al-quwwa al-fikriya*] là où il ne faut pas et de la manière qu'il ne faut pas. Le vulgaire lui a donné le nom de *jarbaza*. Par imbécilité [*balah*], j'entends le fait de se dépouiller [*ta'īl*] de cette faculté cognitive et de la rejeter [*iṭrāḥ*]. Il ne faut pas entendre ici par imbécilité une défectuosité de la créature physique ; c'est uniquement le fait de se dépouiller, volontairement, comme je viens de le dire, de la faculté cognitive. » (Miskawayh ; 1969 : 39).

Le *Traité d'éthique* est un genre établi de la *falsafa* et prend la forme d'un abrégé de l'*Ethique à Nicomaque*. Celui de Yaḥya Ibn 'Ādī (m. en 974) constitue un antécédent notoire de l'ouvrage de Miskawayh. Plus librement, il s'agit de réflexions pratiques sur le bonheur. C'est ainsi que *La médecine spirituelle* de Rāzī (Miskawayh lui reprend d'ailleurs la parabole cynique du crachat) ou *La voie pour parvenir au bonheur* de Fārābī peuvent être intégrés à cette tradition. Cette reprise lâche des concepts aristotéliciens conduit ici à une mésinterprétation, ou à une réinterprétation, radicale : la sagesse, vertu théorique chez Aristote, est assimilée aux vertus pratiques, susceptibles de défaut et d'excès, requérant donc l'intervention d'un étalon, la raison, pour déterminer le juste milieu. Voici ce que dit Aristote, dans le texte arabe dont disposait Miskawayh : « La vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est *rationnellement déterminée* et comme la déterminerait l'homme prudent [*yuḥidduhā al-'āqil*]. » (Aristote : II 6, 1107 a 1). Avoir traduit prudent par rationnel, *'āqil*, aurait dû empêcher toute déviance dans le sens d'une fragilisation du rôle de la raison. C'est peut-être plus loin que la confusion a été rendue possible, quand Aristote (VII 5, 1146b 30-1147a 4) écrit que le vice d'intempérance conduit celui qui a la science (en puissance) à se comporter (en acte) en imbécile (la traduction arabe ne parle pourtant que d'ignorant).

Quoi qu'il en soit, Miskawayh affirme bien qu'il existe un usage déplacé de la faculté intellectuelle. Cet usage soit insuffisant, soit excessif, Miskawayh le précise en étudiant les espèces de la sagesse, vertus caractérisant les espèces contenues dans la faculté intellectuelle. Ainsi, « la sagacité [*dakā'*] est un juste milieu entre la fourberie [*ḥabī'*] et l'idiotie [*balāda*]. [...] La malice, l'habileté [*dahā'*], les mauvaises ruses se situent toutes du côté de l'excès par rapport à ce que devrait être la sagacité. Au contraire, l'imbécilité [*al-bilāda wa al-balah*], l'incapacité d'atteindre les connaissances, se rangent du côté du défaut de sagacité. » (Miskawayh : 40). La distinction entre sagesse ou sagacité et fourberie ou malice constitue sûrement une réinterprétation de la distinction aristotélicienne entre prudence et habileté. Mais alors que chez Aristote, l'habileté manque d'une réflexion sur les fins, chez Miskawayh, elle constitue un excès de réflexion, c'est-à-dire d'une réflexion pour atteindre une fin au service de laquelle il n'aurait pas fallu mobiliser la raison. Comment comprendre ce déplacement ? C'est que la raison est bien déjà chez Miskawayh réduite au rang d'*organon*. Cela est bien illustré par une autre espèce de la sagesse, la mémoire : « La mémoire [*dikr*] est le juste milieu entre l'oubli qui provient de la négligence [*iḥmāl*] de ce qui doit être retenu, et le soin apporté à retenir ce qui ne doit pas l'être. » (*Idem*) Ce qui doit être retenu ou non n'est pas l'objet de la raison qui, en l'espèce de la mémoire, ne

s'occupe que d'effectuer l'opération de rétention. La rétention intellectuelle, et plus largement la raison, n'est donc qu'un instrument, susceptible donc d'un usage déplacé. Rendre la sagesse susceptible de défaut et d'excès, c'est soumettre la règle à la nécessité d'une règle. Il ne restera à Ghazālī qu'un pas à faire.

L'origine philosophique des formes de déraison chez Fārābī (m. en 950).

L'extrait tiré de la *Revivification* est, nous l'avons dit, une reformulation d'un traité antérieur de Ghazālī proposant une morale philosophique, *L'estimation de l'action (mīzān al-'amal)*. Déjà, il proposait déjà une formulation des trois formes de déraison : la naïveté, la folie et la bêtise, qui clôturent notre extrait. Exposant les quatre vertus fondamentales (justice, sagesse, courage, tempérance) dont on retrouve bien une évocation dans notre texte, Ghazālī y détaille les composantes de la sagesse ainsi que du vice qui la nie. C'est à cette occasion que l'on trouve un texte très similaire à celui de *La revivification des sciences religieuses*.

« Quand à l'abjection de la tromperie se rangent sous elle l'habileté [*dahā*] et la ruse [*jarbaza*]. L'habileté est la qualité de déduction de ce qui permet d'atteindre le mieux ce que l'on pense entre un bien, mais qui n'en est pas un en réalité mais constitue un profit dangereux. Et s'il s'agit d'un profit ignoble, on parle alors de ruse. La différence entre l'habileté et la ruse remonte à la bassesse et à la noblesse.

L'abjection de la stupidité [*balh*] comprend sous elle la naïveté, la bêtise et la folie. La naïveté est le manque d'expérience en général dans les affaires pratiques alliée à une imagination saine. L'homme est naïf en quelque chose relativement à son expérience, et le naïf en général est celui que ne brident pas les expériences. La bêtise est la corruption de la délibération première sur ce qui conduit à la fin recherchée, ce qui amène à suivre un autre chemin que celui qui y mène. Si cela est de naissance, on parle de bêtise naturelle, elle ne peut être traitée, ou elle peut arriver par une maladie, et disparaît alors avec la maladie. La folie est quant à elle la corruption de l'imagination dans la sélection de ce qui doit impressionner, de telle façon qu'elle se tourne vers des traces qui ne produisent pas d'impression. La corruption du fou réside dans son but, celui de l'imbécile dans ses voies. L'imbécile vise un but similaire à l'homme de raison et pour cela il ne se reconnaît pas immédiatement mais par les voies qui mènent au but. Le fou est celui dont le but est corrompu, ce qu'on reconnaît immédiatement. » (Ghazālī ; 2008 : 79).

On trouve déjà dans ce passage le terme *jarbaza* (ruse), véritable signature de Miskawayh. On peut interpréter de façon rétrospective la distinction entre « l'abjection de la tromperie » et « l'abjection de la stupidité » comme celle de l'excès et du défaut de sagesse. Quant à la distinction entre naïveté, bêtise et folie, elle est ici bien plus détaillée et le texte de *La revivification* n'en conserve que la conclusion. Le retour au *Mīzān al-'amal* permet d'éclaircir un point : la bêtise désigne parfois la simplicité d'esprit de celui qui est incapable de réflexion avancée, c'est ce que Ghazālī appelle la bêtise naturelle, disons innée. Mais ce ne peut être de celle-ci que sont atteints les savants. Il en propose alors une autre espèce : l'accès de bêtise ou la bêtise aigüe, au sens d'une pathologie passagère. C'est celle-ci qui touche le savant. Mais pour comprendre en quoi la bêtise pouvait être considérée comme une maladie, comme le fait ici Ghazālī, il faut remonter à Abū Bakr al-Rāzī chez lequel une telle explication est déjà évoquée, pour être immédiatement rejetée : la tendance des savants à développer des opinions athées serait le signe d'un accès de mélancolie. (Rāzī ; 1979 : I 113) Par contre, l'explication de la folie par la corruption de l'imagination reste ici obscure. Pour la comprendre, c'est à la source même de Ghazālī qu'il convient ici de remonter.

La fin de l'extrait de *La revivification* (passage en italique) reprend la conclusion de la distinction effectuée dans le *Mīzān al-'amal*. Mais celui-ci n'a pas inventé la distinction des trois formes de déraison, il la puise chez Fārābī dont il recopie quasiment mots pour mots les *Aphorismes choisis* sans nommer bien sûr ce philosophe qu'il condamne ailleurs pour mécréance. Sans le nommer donc mais sans non plus bien le comprendre, car si le rôle de l'imagination reste obscure dans le texte de Ghazālī, il s'éclaire à la lecture de Fārābī.

« § 46. Celui qui examine un objet dispose de deux principes pour en déduire quelque chose : l'un est constitué de toute chose reconnue par tous ou par la plupart, l'autre est formé des choses auxquelles il est arrivé par les observations et les expériences.

« § 47. Le naïf [*al-ḡamr*] est celui qui a une image saine des opinions généralement admises qui

doivent être préférées ou évitées – sauf qu'il n'a pas d'expérience des affaires pratiques qui sont connues par l'expérience. Un homme peut être naïf dans un type de choses et ne pas l'être dans un autre.

§ 48. La folie [*al-junūn*], c'est, à propos de ce qui doit être préféré ou évité, *imaginer toujours les choses contraires à ce qui en est connu et contraires de ce que l'usage a pu consacrer*. Il peut même arriver que [le fou] imagine l'opposé des opinions généralement admises concernant ce qui a cours dans les réalités existant par de multiples sensations.

§ 49. La bêtise [*al-ḥumq*], c'est quand quelqu'un a une image saine des choses généralement admises, a ses expériences préservées, imagine les fins qu'il désire et auxquelles il aspire de façon saine, est en plus doué de réflexion – mais *sa réflexion lui fait alors imaginer que ce qui ne le conduit pas à cette fin y conduit*, ou elle lui fait imaginer que ce qui conduit à l'opposé de cette fin conduit à cette fin. Son action et son conseil sont alors à la mesure de ce que sa réflexion corrompue lui fait imaginer. C'est pourquoi, quand on l'observe pour la première fois, *l'imbécile a l'apparence d'une personne raisonnable*, et son intention a l'apparence d'une intention fiable. Souvent *sa réflexion le fait tomber dans le mal, alors qu'il n'avait pas l'intention d'y tomber*. » (Fārābī ; 1986 : 59-61).

L'imagination est dans la distinction farabienne un des deux principes de la connaissance : la possession des opinions généralement admises, par distinction des leçons de l'expérience. Le naïf n'a que les premières, le fou n'a que les secondes, la spécificité de l'imbécile est alors de se tromper tout en possédant les deux sources de connaissance saines. C'est qu'il erre dans la construction de ses conclusions, la combinaison des données premières de la connaissance. En effet, une cause fondamentale d'erreur est pour Fārābī l'incomplétude des raisonnements. Ainsi, l'usage de l'induction est un fait de la raison, mais incomplète, comme dans l'inférence du visible au caché, l'induction risque de détruire toute utilité à l'effort de la raison qui n'est en rien assurée de la validité logique de sa conclusion (de Vaulx : 147-58). La bêtise comme forme de déraison a donc bien chez Fārābī une fonction normalisatrice : elle est la déraison du cheminement, par contraste de la raison opératoire, la logique. Il s'agit pour Fārābī de faire de la syllogistique la norme de la raison, c'est la forme aboutie de raisonnement, celle-là seule assurant une connaissance certaine (Fārābī ; 1990 : 151-2). La raison conçue comme raisonnement est bien déjà chez Fārābī, préparant en cela Miskawayh, *organon*.

Si Ghazālī n'a pas compris cela, il ne se trompe cependant pas en faisant de ces trois formes les trois figures de la déraison par défaut. Notons que la distinction du *'āqil* tant au *maḡnūn* qu'au *aḥmaq* est structurelle de la littérature arabe.⁵ Mais al-Fārābī leur attribut pour la première fois un concept précis. Le naïf et le fou n'ont pas les outils adéquats pour raisonner, l'imbécile ne sait mener un raisonnement à bien. On a alors avec Fārābī la définition la plus rigoureuse de l'imbécile : celui que *« réflexion fait tomber dans le mal, alors qu'il n'avait pas l'intention d'y tomber »*. L'imbécile est celui qui s'engage dans la discipline de la réflexion, dans la médiation de la raison pour découvrir la voie qui mène au bonheur. Pourtant, l'imperfection de son raisonnement l'amène à l'opposé même de la destination vers laquelle il tendait. Cette définition permet de comprendre la fortune du concept chez Ghazālī en particulier et plus généralement chez les théologiens musulmans : d'une part, l'imperfection du raisonnement ne lui est-elle pas essentielle ? et d'autre part, le raisonnement par l'assurance et l'audace qu'il procure à celui qui s'y adonne ne conduit-il pas davantage au mal que ne le ferait celui qui s'en passe ? Il serait très aisé de montrer que tout le *Préservatif de l'erreur* constitue une réponse affirmative à ces deux questions, une exploitation donc du concept farabien de bêtise retourné contre Fārābī et tous les autres métaphysiciens. C'est toute la critique ghazalienne de la philosophie, dont on connaît trop bien le rôle historique déterminant, qui est contenue dans le retournement de la bêtise, le concept philosophique devenant l'insulte faite aux philosophes.

La littérature plus légère dont l'humour consiste à tourner en ridicule le raisonnement est la continuation vulgarisée de ce retournement.

5 Ainsi, l'opposition du *'āqil* et du *aḥmaq* parcourt tout l'ouvrage d'Ibn Abī ad-Dunyā (mort en 894), *al-'aql wa faḍluhu*. Par exemple, p. 69, § 88. « Il fut demandé à un certain sage : qu'est-ce que la raison (*al-'aql*) ? Il répondit : Deux choses, l'une est la salubrité de pensée tant quant à son intelligence qu'à sa perspicacité. Il fut demandé à un certain sage : qu'est-ce que la bêtise (*al-ḥumq*) ? Il répondit : le peu de correction et la parole mal placée. Et chaque fois que l'homme de raison le loue, il se perd encore plus dans la bêtise. » (Dunyā : ???). Pour un point historique, voir "Le savoir et ses dupes..." (Zakharia : 226).

*La perpétuation du concept chez Ibn al-Jawzī (m. en 1201).*⁶

Cela est du moins avéré concernant le théologien hanbalite et un grand observateur de la bêtise humaine de la fin du XII^e siècle, Ibn al-Jawzī, à propos de laquelle il consacre même en propre un ouvrage resté célèbre, *Les chroniques des imbéciles et des demeurés*. Il n'est pas question ici d'en rapporter les savoureuses anecdotes assez connus, mais de comprendre de quelle manière il se relie à la tradition conceptuelle dont nous avons suivi la trace. En fait, plus qu'une distraction dans l'existence de prêcheur de son auteur comme il s'en justifie,⁷ l'ouvrage se situe dans la pleine continuité du reste de l'œuvre, en particulier de *Talbis Iblīs* ou *Sayd al-ḥawāṭir* (trad. français : *La pensée vigile*). Ibn al-Jawzī est bien d'abord, et ironiquement, l'héritier de la tradition philosophique que nous avons exposée, et cela malgré son rejet total de la philosophie sans d'ailleurs n'en avoir peut-être lu une ligne. Mais le concept est passé dans la théologie orthodoxe par l'intermédiaire de Ghazālī dont nous retrouvons justement chez notre auteur hanbalite un reliquat du texte-palimpseste des philosophes :

« Nous avons rappelé l'étymologie de ce nom [la bêtise] mais le but ne sera atteint qu'avec l'explicitation de son sens. Nous disons donc que la signification de l'imbécilité [*ḥamāqa*] et de la demeure [*muḡāfala*] consiste dans la confusion des moyens et de la voie empruntés, malgré la correction des fins fixées. *Et cela, à la différence de la folie qui est l'expression viciée dans ses moyens comme dans ses fins. Les fins de l'imbécile sont correctes mais sa voie et son chemin sont corrompus, de même que la réflexion sur la voie qui mène au but n'est pas bonne. Quant au fou, le principe même qui le guide est corrompu, il choisit ce qui ne doit pas être choisi.* Nous montrerons tout cela en évoquant quelques cas de demeurés comme celui-ci : l'oiseau d'un prince s'étant envolé, celui-ci ordonna qu'on ferme les portes de la ville. L'intention de cet homme était de garder l'oiseau enfermé. » (al-Jawzī : 17)

Le travail de définition de la bêtise par l'étymologie montre le soin porté à la précision conceptuelle, le terme n'est pas choisi à la légère.⁸ Ce que Jawzī conserve de l'élaboration philosophique de la bêtise, c'est très exactement la distinction farabienne des trois formes de déraison. La répétition n'est pas très littérale, étant clairement prise à la formulation ghazalienne, mais l'idée a parfaitement été transmise, c'est-à-dire conservée dans son changement de cadre et de formulation, la folie restant comprise comme perversion des fins mêmes de la délibération, et la bêtise de ses moyens. Cette parenté avec le concept philosophique nous oblige d'ailleurs à chercher dans la même tradition une interprétation valable de l'anecdote proposée en illustration à la fin de l'extrait. L'oiseau comme figure de l'âme s'échappant du corps avant d'être présente chez Ghazālī, l'était chez Avicenne qui la reprenait sûrement des Frères en Pureté.⁹ Or, chez ceux-ci, cette distinction substantielle du corps et de

6 Dans son article, Katia Zakharia analyse le même ouvrage et s'arrête un moment sur le chapitre consacré aux savants. Elle reconnaît, bien qu'avec d'autres références, la filiation d'al-Jawzī avec la tradition de l'*adāb*. Cependant, elle ne retrouve pas la filiation théorique que je mets en évidence dans cet article.

La définition de la bêtise qu'elle retient est la suivante : « Cette sottise qui est moins un travers atavique que la conséquence de la suffisance, du manque de curiosité, du manque de logique, du manque de modestie, du manque de foi ; en somme, cette sottise qui frappe ceux qui se mêlent d'érudition quand ils ne sont pas animés par la *libido sciendi*, quand la passion qui les meut est d'abord "l'ignorance en tant que passion" » (Zakharia : 228). Cette définition est ambiguë, car il serait faut de lire que l'ignorance peut être une passion, mais manifeste bien la cause morale de la bêtise diagnostiquée depuis les Frères en Pureté dans deux passions principales : l'orgueil d'Iblīs et la convoitise d'Abel. Elle échoue surtout à en révéler l'essence et les implications épistémologiques.

7 « Il est apparu de ce que nous avons rappelé que le vagabondage des esprits savants au milieu des divertissements licites leur procure davantage d'entrain pour les propos exigeant du sérieux, comme s'ils ne s'en étaient pas écarté. Abu Firas dit à ce propos : "al-Rajz [m'a dit] : je détends mon cœur avec quelques facéties valables pour les ignorants, bien que je ne sois pas de ceux-là. Je badine d'un badinage pour gens distingués, car en vérité le badinage est la clairvoyance de la raison. Il y a deux rires, le prohibé et le licite. » (Jawzī : 14-5).

D'autre part, l'existence de pauses dans le sérieux du prêche est en pleine cohérence avec la morale qu'al-Jawzī développe : l'obéissance à Dieu est antinaturelle, elle nous extrait donc de nos appétits concupiscent, mais ne doit pas se faire à l'excès comme l'ascète qui renchérit sur les obligations légales, car alors c'est la vie même qu'il perdrait. Ces pauses que forment les anecdotes amusantes, frivoles voir grivoises compulsées dans cet ouvrage, permettent lors des prêches de garder intacte cette vivacité dans la pesanteur et le sérieux du discours théologique.

8 Le chapitre 4 de l'ouvrage distingue par ailleurs trente-trois synonymes rares de la bêtise (al-Jawzī : 20).

9 Voir Ghazālī, *risālat aṭ-ṭayr*, Avicenne, *risālat aṭ-ṭayr*, la fable des émigrés de l'épître 44 (Frères en Pureté :

l'esprit s'accompagne d'une distinction politique entre *dīn* et *dunya*, entre la direction religieuse des âmes et la direction politique des corps. On comprend alors l'anecdote : le prince, seigneur des choses terrestres, en demeure à des mesures matérielles, propres à son domaine d'action, il ferme les portes de la ville, mais reste alors impuissant à contrôler les âmes. Si le prince a raison de penser qu'il a les moyens de contraindre ses sujets, il ne possède là qu'une demi-vérité : le contrôle des âmes lui échappe. On retrouve bien là sous une forme narrative les propriétés logiques du concept philosophique.

S'il est maintenant établi que Jawzī conçoit « la bêtise telle qu'elle a été définie par les penseurs arabes », le chapitre 9 des *Chroniques* est exclusivement consacré à « la bêtise qui caractérise le discours des penseurs [*'uqalā'*] ». Le titre du chapitre constitue un véritable exposé doctrinal : « Evocation des chroniques concernant les imbécilités commises dans la communauté des gens de raison, et dans lesquelles ils s'obstinèrent. C'est parce qu'ils étaient persuadés d'être dans le vrai qu'ils se révélèrent bêtes et demeurés. » (al-Jawzī : 52). Ceci constitue une description parfaitement adéquate du concept tel qu'il trouve sa forme aboutie chez Ghazālī.

Aboutissements de la tradition littéraire et théologique chez Jawzī.

C'est même la prolixité narrative de al-Jawzī toute entière qui est, elle aussi, héritière d'une tradition littéraire, et ses anecdotes et personnages sont repris de prédécesseurs comme Ghars al-Ni'ma¹⁰ (mort en 1087) ou encore Abū Manṣūr al-Ṭa'alibī¹¹ (mort en 1038). Mais ce qui est remarquable ici, c'est que les premiers témoignages de cette tradition littéraire remontent à la fin du Xe siècle, plus précisément à un contemporain de Miskawayh avec lequel il a écrit une œuvre à quatre mains. Il s'agit bien sûr de Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī. Ainsi, des figures comme Juḥā ou Ibn al-Jasās sont déjà des personnages centraux des *Baṣā'ir wa daḥā'ir*.

Pour ce qui concerne plus précisément notre sujet, au chapitre 9, la figure paradigmatique du savant imbécile, de celui que la science amène à la faute, dont le raisonnement est source d'errance loin des vérités les plus évidentes, est l'ange déchu, le génie tentateur, Iblīs :

« Le premier de ceux-là [à tomber dans la bêtise] fut Iblīs. Il était soumis et obéissant quand apparut en lui la bêtise et la demeure telles qu'elles dépassent de beaucoup celles qu'on trouve dans n'importe quel demeuré. Quand il vit Adam qui avait été créé à partir de la boue, il conçut et inclina pour la destruction de celui-ci et sa propre rébellion. S'il avait pu s'arranger pour comprendre les raisons de la préférence donnée à Adam, il ne se serait pas laissé emporter, mais il ignora le décret divin et oublia la destinée des créatures, et se comporta de telle façon qu'il fut saisi de jalousie et s'opposa au Seigneur *en méjugeant*. Il dit alors [à Dieu] : as-tu bien regardé celui que tu as honoré plus que moi ? Quel sens a cette vénération ? Puis il prétendit qu'il était de plus de valeur qu'Adam en disant : « Tu m'as créé dans le feu alors que tu ne l'as fait que de terre. » [*al-a'rāf*, 12] et tout ce que cela impliquait : je suis plus sage que le Sage absolument sage, plus savant que le Savant absolument savant, celui qui a donné la prévalence à Adam n'a pas bien agi en faisant cela. Mais comme il sait bien que sa science vient du Savant tout-puissant, c'est comme s'il disait : « ô toi qui m'as tout appris, je suis plus savant que toi, ô toi qui as décrété la préférence de celui-ci sur moi, ce que tu as fait est incorrect. » Il se trouva alors totalement démuné et se contenta de sa propre destruction dans laquelle il s'obstina et consacra tous ses efforts à la ruine de des autres. » (al-Jawzī : 52-3).

Faisons remarquer que ce thème des tendances autodestructrices chez l'individu est récurrent dans l'œuvre d'Ibn al-Jawzī, culminant d'ailleurs dans sa critique des ascètes. Mais ici, elle est provoquée par sa bêtise, par un raisonnement qui, tout en étant valide (le verset coranique le prouve) : le feu dont il est composé est bien de plus grande dignité que la terre dont fut tiré Adam, est incomplet, ce qui fit qu'il « s'opposa à Dieu en méjugeant ». Les contradictions et fautes dans lesquelles est conduit Iblīs sont bien exposées : se déclarer plus savant que celui qu'il sait être la source de toute science, puis se rebeller contre le Seigneur. Par contre, le texte de Jawzī ne nous révèle pas en quoi son raisonnement est incomplet. Il en tire les conséquences, mais ne prend pas le temps d'en expliquer l'insuffisance, comme si cela était connu. C'est qu'une longue tradition d'interprétation a déjà glosé sur le sujet. Plus bas, al-Jawzī s'y rattache en citant Jāhiz fasciné par la malice [*ḥabl*] d'Iblīs, ce qui n'est pas sans

IV 37-40).

10 Al-Ni'ma ; 2003.

11 Al-Ṭa'alibī ; 2006.

rappeler l'excès de raison chez Miskawayh. La figure d'Iblīs est théologiquement centrale, puisqu'elle constitue le lieu de l'émergence du mal dans la création du Tout-Puissant. Iblīs est celui par qui le mal arrive, mais comment a-t-il pu produire le mal si Dieu ne l'a pas voulu et qu'Iblīs était lui-même le plus dévoué de ses adorateurs ? Al-Jawzī, en faisant d'Iblīs la figure de la bêtise savante, est entièrement fidèle à cette tradition supportée par l'autorité d'un *hadith* prophétique : « Le premier à avoir raisonné par analogie [*qayasa*], c'est Iblīs » (Šahrastānī ; 1986 : 581). Iblīs est la source du mal, par rébellion contre Dieu. Et sa rébellion est d'abord une errance intellectuelle provoquée par un raisonnement incomplet. Pour comprendre ce que ce raisonnement a d'insuffisant, c'est à l'épître 28 des *Rasā'il ihwān aṣ-ṣafā'* qu'il faut remonter puisqu'elle contient, à notre connaissance, la première analyse détaillée de ce raisonnement :

« Nous voulons dans cette présente lettre évoquer et délimiter la puissance de l'homme dans l'ordre de la connaissance. Nous disons donc : sache que lorsque Dieu Très Haut a créé le corps d'Adam, que la paix soit avec lui, il a façonné le père des hommes à partir de terre, lui a formé la meilleure stature, l'a parfait et l'a composé avec sagesse. Puis, il lui a insufflé son esprit. Ce corps argileux, doté de l'esprit noble, devint un vivant doué de science et de puissance de discernement. Il l'a distingué alors de certains anges, mais pas de tous, en lui enseignant tous les noms, et il leur a ordonné de se prosterner devant lui, pour cause qu'il lui avait insufflé son âme noble et non pas pour son corps terreux. Mais quand Iblīs le Maudit vit ce corps d'argile, et bien qu'il sut et vit cet esprit noble, vertueux et savant, il dit : « Je suis mieux que lui, tu m'as créé à partir du feu alors que tu ne l'as fait qu'avec de la terre. » Et comme le feu est mieux que la terre, puisqu'il est un corps lumineux se mouvant en quête des hauteurs, alors que la terre est un corps sombre, inerte et qui tend vers l'inférieur. Mais cela constitue de sa part un raisonnement erroné, puisque la prosternation n'était pas [exigée] en vertu du corps terreux, mais de cet esprit noble. Car s'il est vrai que l'homme mange, boit et dort du fait du corps, il se meut, parle, connaît au moyen de l'âme noble qu'il tient de l'ordonnance divine. Sache d'ailleurs que la science substante l'âme et la vivifie, comme la nourriture et tout ce qui est avalé substante et abreuve le corps et le vivifie. » (Frères en pureté : III 18-9)

Iblīs a perçu la vile vérité matérielle d'Adam, mais il a oublié sa noble vérité spirituelle, la cause de la prosternation lui a donc échappé. Se fiant à son intellect, il a alors erré. C'est tout un article qu'il faudrait pour exposer le rôle de la bêtise des savants dans le système des Frères en Pureté, mais retenons ici deux choses. D'une part, cette analyse du paralogisme d'Iblīs, puisqu'il faut l'appeler ainsi, initie l'épître qui se donne pour objet de « délimiter la puissance de l'homme dans l'ordre de la connaissance ». Elle aborde, après ce paradigme mythique, les grandes controverses métaphysiques comme la question de l'éternité ou de l'adventicité du monde. La raison pouvant errer jusqu'à plonger les savants dans une éristique destructrice, la philosophie doit, selon les Frères en Pureté, se régler sur le témoignage des prophètes de Hermès à Muḥammad (on entrevoit que la solution de Ghazālī n'offre finalement qu'une version grossière et restrictive de celle des Frères en Pureté). D'autre part, on retrouve bien chez eux la fonction normalisatrice de la bêtise : Iblīs met en scène le mauvais usage de la raison, sa science s'occupe inutilement du corps, lui qui se contente pourtant de nourriture, et délaisse l'étude de l'âme qui ne peut s'épanouir, elle, sans la science. La science devrait donc plutôt viser les réalités spirituelles, la raison se préoccuper pas tant de l'ici-bas que de l'au-delà (prétention de la raison que refusera par contre Ghazālī).

Nous n'affirmons pas ici que Jawzī est lecteur des *Rasā'il* au même titre que Ghazālī l'est de Fārābī et Miskawayh, mais il a pu accéder à leur conception par une récession ultérieure, comme il le fit pour les deux autres philosophes. Seulement, c'est par l'étude de la tradition philosophique que son interprétation du mythe d'Iblīs s'éclaire. Il nous reste ici à comprendre la fonction normalisatrice de ses réflexions sur Iblīs dans la vie intellectuelle. Même si cela nécessiterait une démonstration plus approfondie, nous pouvons cependant affirmer que l'œuvre d'Ibn al-Jawzī se caractérise par une critique des excès en tout genre, ceux des tenants de la raison (*ahl al-'aql*) avec leurs ratiocinations trompeuses tout autant que ceux des ascètes avec leurs privations mortifères ou des traditionalistes avec leur littéralisme ridicule. Ibn al-Jawzī repère les perversions (corruptions inversant la finalité même) dans chaque corporation spirituelle, la bêtise est alors la perversion propre à la raison.

Extrapolations.

L'étendue et la cohérence de la tradition de pensée sur la bêtise, dont l'émergence peut être datée du

cours du Xe siècle,¹² oblige à considérer le sujet dans toute son ampleur. Il doit être inscrit plus largement dans une histoire des formes de déraison à l'âge d'or de l'islam. D'une part, le concept traverse les séparations disciplinaires, corporatistes et doctrinaires, d'autre part, la spéculation philosophique s'accompagne de développements théologiques et littéraires. Et à chaque fois, la préoccupation est fondamentale. Dans la morale philosophique de Miskawayh et Ghazālī, c'est le statut de la sagesse qui est en jeu, dans le domaine théologique, c'est la théodicée et la rationalisation du mythe coranique d'Iblīs fondateur du mal, dans le domaine littéraire, ce sont des recueils entiers d'anecdotes qu'y consacrent, entre autres, Tawhīdī et Ibn al-Jawzī. Or, ce statut de l'imbécile est précisément analogue à celui du fou à l'époque moderne, ainsi que l'a mis en évidence Michel Foucault dans son *Histoire de la folie à l'âge classique*. Ce qu'ont en commun l'imbécile de l'âge d'or islamique et le fou de l'âge classique européen, c'est d'être des figures de la déraison. Foucault montre que dès que le discours rationnel s'institue, il délimite ses frontières et pose les normes de la raison, ce qui implique la stigmatisation des pratiques anormales du discours, alors rejetées du côté de la déraison : La logorrhée du fou, accusée de déraison, est alors rejetée pour son abondante stérilité.¹³ L'ouvrage de Foucault s'intitulait au départ *Folie et déraison*. Mais si cette figure-repoussoir fut à un moment assumée par le fou, il serait erroné de croire que l'équation déraison = folie est universelle. Les historiens de la pensée arabe qui ont lu Foucault ont voulu étendre son enquête historique à l'époque médiévale et écrire des "histoires de la folie à l'âge classique arabe".¹⁴ Mais s'attachant à la folie, ils ont peut-être perdu la déraison comme altérité motrice de la normalisation du discours caractéristique de cette époque. Car il semble bien qu'il s'agit plutôt de la bêtise. Cet autre par lequel la raison se distingue, c'est-à-dire duquel elle se sépare et contre lequel elle se met en valeur, c'est, à l'âge de la science arabe, la bêtise. Elle y est la forme principale de déraison manifestée tant en philosophie, en théologie que dans les belles-lettres. Dérasonner, ce n'est pas, à cette époque, tomber dans la démence, mais c'est faire preuve de bêtise, ou pour retirer la connotation animale,¹⁵ errer dans la sottise, la stupidité, l'imbécilité. C'est pour leur bêtise que le satiriste raille les *majālis* des savants, c'est encore de l'imbécile que le philosophe distingue l'homme de raison (*'āqil*), c'est enfin de bêtise et d'incitation à la bêtise que le théologien accuse le Malin.

Conclusion.

Tout comme l'accusation de mécréance et la poursuite des hérésies est essentielle à l'élaboration d'une orthodoxie religieuse, l'élaboration d'une figure de la déraison est caractéristique de toute culture savante et manifeste le travail de normalisation de la pensée. La figure de l'imbécile est cependant déchirée entre une normalisation logicienne de la pensée telle qu'on l'a rencontrée chez Fārābī et qui se retrouvera chez Ibn Sīnā (m. en 1037)¹⁶, et une législation qui procède de l'extérieure et cherche à plier la réflexion à un étalon extérieur, les dogmes de la révélation, à en borner les explorations conçues comme errances.

Notons pour terminer que cet effort de la philosophie arabe médiévale pour penser la raison au risque de la bêtise est d'une grande actualité, puisqu'il se retrouve dans la philosophie contemporaine :

12 Nous ferions plus précisément commencer la réflexion sur la bêtise des savants avec Abū Bakr al-Rāzī et les *Rasā'il Iḥwān aṣ-ṣafā'* pour deux raisons. D'une part, c'est chez le médecin qu'apparaît, comme nous l'avons vu, une explication médicale des errances de l'esprit et, d'autre part, nous pensons que le scandale que provoqua ce savant antireligieux chez les rationalistes musulmans, provoqua l'émergence du concept de bêtise comme déraison au cœur de la raison chez les Frères en pureté, dont nous datons l'œuvre au premier quart du Xe siècle, suivant en cela Abbas Hamdani et Yves Marquet.

13 « Y a-t-il une place dans l'univers de nos discours pour les milliers de pages où Thorin, laquais presque analphabète, et 'dément furieux', a transcrit, à la fin du XVIIe siècle, ses visions en fuite et les aboiements de son épouvante ? » (Foucault : 190)

14 C'est le cas de Michael W. Dols (1992) et de Pauline Koetschet (2008).

15 Tel est un autre de l'humanité, l'animalité dans laquelle l'homme retombe au niveau intellectuel par la bêtise et au niveau moral par la bestialité. En arabe, le sens d'animalité est absent du lexique de la bêtise (*ḥumq*, *ḥamāqa*, *ṣafāh*, *balah*, *jarbāza*, ...), même si on en retrouve la métaphore dans les textes, la neutralité du terme permettant a contrario de s'abaisser encore davantage dans l'échelle des étants, bien en-deçà de l'animalité (Frères en Pureté : IV 212) ou (Fārābī ; 1990 : 77). Pour une réflexion approfondie sur l'occurrence farabienne, voir Hilal « Que signifie s'exclure de l'humanité ? » article à paraître, *Arabica*.

16 La lettre au Vizir Abū Sa'd est emblématique de la confiance d'Avicenne dans la logique et de son usage polémique de la syllogistique (Ibn Sīnā ; 2000)

depuis Nietzsche et Flaubert, un nombre incalculable d'auteurs se sont intéressés aux perversions de l'esprit scientifique. Ayant défini la "bêtise des arabes" comme la tendance à s'écarter de la vérité dans sa recherche même, c'est chez Jean-Pierre Dupuy qu'on retrouve une conception d'une grande proximité, dont l'enquête sur l'origine du mal le conduit à la repérer dans une certaine rationalité. Donnons juste une citation en exemple : « Si le détour de production est la marque de l'intelligence, alors la société industrielle est bête d'être trop intelligente – bête à en crever. » (Dupuy : 426). Bête d'être trop intelligente, tout est là. Ghazālī et tant d'autres penseurs arabes aurait très bien assumé la fin de la citation, à condition de parler de la mort de l'âme : "bête d'être trop intelligent – bête à en être damné."

Bibliographie.

- Aristote. *Al-Aḥlāq (Ethique à Nicomaque)*, trad. arabe, Ishaq bin Ḥunein, édité par Abdelrahman Badawi, Koweït, Wakālat al-matbu'āt, 1979.
- Dols, Michael. *Majnūn : the Madman in Medieval Islamic Society*. Oxford, Clarendon Press, 1992.
- Dunya, Ibn Abī al-. *al-'aql wa faḍluhu wa al-yaqīn*, éd. Magdī al-Sayyid Ibrahim, Maktabat al-Qur'ān, Le Caire, s.d.
- Dupuy, Jean-Pierre. *Ethique et philosophie de l'action*. Paris, Ellipses, 1999.
- Fārābī, al-. *Al-Fuṣūl al-muntaza'a*, Beyrouth, Dār al-mašriq, 1986. Trad. française : *Aphorismes choisis*, par Guillaume Dye et Soumaya Mestiri, Paris, Fayard, 2003.
- Kitāb al-ḥurūf*, éd. Muhsin Mahdī, Beyrouth, Dār al-mašriq, 1990.
- Foucault, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*, préface de 1961 à *Folie et déraison*. In *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 2001.
- Frères en Pureté. *Rasā'il Iḥwān aṣ-ṣafā'*, éd. Buṭrus al-Bustānī, Beyrouth, dār aṣ-ṣādir, 1957.
- Ghazālī, al-. *A Letter to Ibn al-'Amīl, in Letters of al-Ghazālī*, New Delhi, Kitāb Bhavan, 1992.
- Tahāfūt al-falāsifa*, éd. 'Alī bū Muḥam, Beyrouth, Dār wa maktaba al-hilāl, 1994.
- Al-munqid min aḍ-ḍalāl*, Islamic Philosophy, vol. 49, Francfort, 1999.
- Mīzān al-'amal*, éd. par Maḥmūd Bīgū, Damas, dār al-taqwa, 2008.
- Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, Riyad, Dār al-minhāj, 2011.
- Al-mustazahirī fī faḍā'iḥ al-bāṭiniyya...* trad. C. Jambet, in *Philosophies d'ailleurs*. (philosophies hébraïques, arabes, perses et égyptiennes) pp. 301-8, Paris, Hermann, 2009.
- Ḥaṣṣūṣī, al-. *Al-ḥumq wa al-ḡunūn fī at-turāṭ al-'arabī min al-ḡāhiliya ilā nahāya al-qurn al-rāba'*. Le Caire, al-hay'a al-miṣriya li-l-kitāb, 1996.
- Ibn Sīnā. *Lettre au vizir Abū Sa'd*. Beyrouth, al-Bouraq, 2000.
- Jawzī, ibn al-. *Aḥbar al-ḥamqā wa al-muḡafilīn*, Le Caire, Maktabat ibn Sīnā, 1990.
- Koetschet, Pauline. « Médecine du corps, médecine de l'âme », *Bulletin d'études orientales*, LVII, Damas, mai 2008.
- Miskawayh. *Tahdīb al-aḥlāq*, Beyrouth, Manšūrāt al-jamal, 2011. Trad. française : *Traité d'éthique*, par Mohamed Arkoun, Damas, Institut Français de Damas, 1969.
- Ni'ma, Ghars al-. *Hafawāt al-nādira*, Le Caire, al-Maktaba al-azhariyya li-l-turāṭ, 2003.
- Qifṭī, al-. *Tariḥ al-ḥukamā'*, éd. J. Lippert, rééd. Le Caire, maktabat al-adāb, 2008.
- Rāzī, Abū Bakr al-. *Kitāb al-ḥāwī*, Hyderabad (Inde), dā'irat al-ma'ārif al-'uṭmāniya, 1979.
- Šahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, trad. française D. Gimaret, G. Monod, J. Jolivet, Leuven, Peeters, 1986.
- Ṭa'libī, al-. *Tahsīn al-qabīḥ wa taqbiḥ al-ḥasan*, Dār al-Yanābī', Damas, 2006.
- Vaulx d'Arcy, Guillaume de-. « La naqla, étude du concept de transfert dans l'oeuvre d'al-Fārābī » in *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 20, Cambridge University Press, 2010, pp. 125-176.
- Zakharia, Katia. « Le savoir et ses dupes dans les "histoires des idiots et des sots" d'Ibn al-Ḡawzī », *Bulletin d'études orientales*, T. 47 (1995), pp. 217-233.